

LA ‘POTENTE SIGNORA’ DEL MONDO.
GORGIA E LE UPANIṢAD SUL RUOLO DELLA POESIA

Tommaso Cimino

È facile affermare che la riflessione della Sofistica, e quella di Gorgia da Leontinoi nello specifico, ruotino essenzialmente sulla “parola” e sulla sua forza persuasiva oltre che sul suo fondamentale ruolo gnoseologico attraverso la poesia¹. Rinvenire in Gorgia invece le sue connessioni con l’antico pensiero indiano riguardo alla “parola” e al “canto” – riflessione esposta nei *Veda* e strutturata teoricamente nelle *Upaniṣad* – non sarà di poco interesse e mostrerà come il filosofo si ponga a cavaliere di una lunga tradizione che lega la Grecia all’oriente indoeuropeo.

Ancor più ricco sarebbe il percorso di approfondimento da aprire quindi considerando che Gorgia si inserisce come chiave di volta di una speculazione che sfocerà nella teorizzazione del λόγος σπερματικός da parte della Stoa e di Giustino martire, e come dunque il sofista abbia grandi e profondi legami strutturali con la tradizione di matrice ebraica e poi giovannea del λόγος. Non sarà questa la sede per affrontare tale ultima fondamentale questione, ma il pensiero vi corre immediatamente sospinto dalla continuità della ricostruzione teoretica.

In questo saggio mi concentrerò perciò su un preciso confronto testuale tra due binomi e due culture: da un lato la riflessione indiana circa la potenza creatrice e fondatrice dell’*udgītha* – il canto liturgico centrale del rituale vedico – e la dialettica con *Vāc* – la dea Parola moglie del creatore Prajāpati – così come sono espresse nelle *Upaniṣad*²; dall’altro lato la riflessione greca sul rapporto tra

¹ Cfr. anzitutto Untersteiner (1949) pp. 165-185.

² Il testo italiano di riferimento per le *Upaniṣad* rimane l’edizione di Della Casa (1976). Di altrettanto utile consultazione è l’edizione di Filippini Ronconi (1960, 1961a e 1961b) (edizione da cui principalmente citerò). Imprescindibile è la traduzione con commento (per quanto incompleta, purtroppo) dei trattati delle *Upaniṣad* condotta da Aurobindo (2001). Per la lettura in originale del testo è molto

κόσμος – il concetto di ordine – e λόγος – la parola, la ragione³ – così come formulati nei frammenti di Gorgia⁴. Direttamente dai

utile nella sua sistemazione analitica degli argomenti e anche per l'ottima traduzione inglese l'edizione di Olivelle 1998, che presenta il testo sanscrito a fronte in Devanagari, mentre la pregevole edizione di Radhakrishnan 1968² presenta il testo sanscrito traslitterato per una più immediata comprensione, e fornisce il commento continuo strofa per strofa. Per la conoscenza dettagliata della letteratura antica dei quattro *Veda* e per i loro commentari, anzitutto si devono consultare Gonda (1975) e Gonda (1977). Per l'approfondimento riguardo la filosofia delle *Upaniṣad*, oltre al testo di Radhakrishnan già citato, è utile per l'ampiezza di vedute sulla teologia, la cosmologia e l'escatologia il classico saggio di Deussen (1906); venendo verso tempi più recenti, si legge con interesse la tesi di laurea di Banerjee (1987); assieme a questo studio, per una prospettiva comparatistica è molto interessante il volume di Scharfstein (1998), in particolare il cap. 2 *The Beginnings of Metaphysical Philosophy*, pp. 55-78. Per le questioni più specifiche relative alla *vāc* e all'*udgītha*, si leggano invece i saggi di Alfieri *s.d.* e Padoux (1990), e gli articoli di Barros de Andrade (2013), Hino (1990), Lincoln (2006) e infine di Sankarnarayan (1997).

³ È evidente come non si possa con serietà e in uno spazio così breve cercare di segnalare alcuna bibliografia per due fra i concetti fondamentali del pensiero greco, il κόσμος e il λόγος. Indispensabili però sono alcune letture, almeno nel contesto di questo mio saggio: lo studio caposaldo di Fränkel (1951-1975); l'altrettanto importantissimo saggio di Cornford (1957); la raccolta di studi di Rescher 2005; la raccolta di saggi di Robinson (2010). Infine, una visione comparatistica della filosofia indiana e greca rispetto al concetto di κόσμος viene presentata nello studio di Tull (1989).

⁴ Il testo di riferimento per i Sofisti è ancora l'edizione di Untersteiner (1961): le opere di Gorgia da Leontinoi si leggono nel vol. 2, pp. 2-149. Altrettanto di riferimento è l'edizione di Timpanaro Cardini (1923, 1954), dove i testi di Gorgia si leggono alle pp. 40-92. Ricca di annotazioni critiche e filologiche, oltre l'edizione Untersteiner, è quella di Trabattoni-Bonazzi (2007), dove i frammenti di Gorgia si leggono alle pp. 144-222. Caso a parte, per la profondità della proposta filologica ed ermeneutica, è l'edizione di Maso-Franco (1995), dove i testi di Gorgia si leggono alle pp. 103-177: questa edizione spicca particolarmente nel panorama italiano per il fatto che le ricchissime note, partendo da una rinnovata valutazione filosofica e non "semplicemente" retorica dei Sofisti, mettono in luce il valore squisitamente conoscitivo e la pregnanza argomentativa non solo al livello del linguaggio ma soprattutto della teoria ad esso sottesa. Tutte queste edizioni sono debtrici dell'*opus magnum* della filologia riguardante i filosofi presocratici, l'edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker* di Hermann Diels e Walther Kranz (universalmente nota con la sigla "DK"), che è stata tradotta integralmente per la prima volta da Reale *et alii* (2006), dove le testimonianze ed i frammenti su e di Gorgia si leggono alle pp. 1594-1663. Per l'interpretazione dei Sofisti e della loro filosofia, difficilmente riducibile a "scuola" sotto questo punto di vista e soffocata per troppo tempo dalla (ingrata) valutazione platonica, si legga anzitutto il saggio classico di Untersteiner (1949-2008), con l'ampissima bibliografia su Gorgia ivi citata; molto utile anche il saggio di Kerferd (1997), così come il più recente e snello studio di Bonazzi (2010), rapida sintesi molto attenta alla divulgazione delle più aggiornate interpretazioni di questi pensatori. Anche in questo caso due studi spiccano sugli altri per l'acribia

testi trarrò l'analisi del suo pensiero sulla parola poetica, ampliando le suggestioni interpretative riguardo alla retorica e al potere conoscitivo della poesia indicate da precedenti importanti commentatori come Mario Untersteiner, che servirà da imprescindibile cartina di tornasole dell'interpretazione novecentesca di Gorgia.

Anzitutto si legga l'incipit della più antica fra queste speculazioni filosofiche indiane, la *Chāndogya Upaniṣad*, dove si fonda teoreticamente il legame fra “suono”, “canto”, “parola” e l'essenza universale delle cose:

1. La sillaba *Oṃ* deve essere riconosciuta come *l'udgītha*. Dicendo *Oṃ* si inizia il canto. Questa ne è la spiegazione:
2. L'essenza di tutti gli esseri è la terra [*prthivī*], le acque [*apas*] sono l'essenza della terra; l'essenza delle acque sono le piante [*ośadhayas*], l'uomo [*puruṣa*] è l'essenza delle piante; l'essenza dell'uomo è la parola [*vāc*], la *ṛc*⁵ è l'essenza dell'uomo; della *ṛc* l'essenza è il *sāman*⁶, l'essenza del *sāman* è *l'udgītha*.
3. Questo *udgītha* è la più essenziale delle essenze, la suprema, la preeccellente, l'ottava.
4. Che cosa è veramente la *ṛc*? Che cosa è veramente il *sāman*? Che cosa è veramente *l'udgītha*? Così si è riflettuto:
5. La parola è la *ṛc*, il respiro [*prāṇa*] è il *sāman*, la sillaba *Oṃ* è *l'udgītha*. Questa coppia, invero, di parola e respiro, è la *ṛc* ed il *sāman*.
6. Tale coppia si unisce in questa sillaba: *Oṃ*. Allorché si congiungono le due metà della coppia, l'una soddisfa il desiderio [*kāma*] dell'altra.

filologia unita ad una visione particolarmente singolare e penetrante: il primo è il saggio di Rensi (1938), che con grande acutezza, nel solco di una riflessione appunto sulla *persuasione* e sulla *retorica* che in Italia in quegli anni aveva prodotto l'opera seminale di Carlo Michelstaedter, ne analizza il significato in Gorgia e lo enuclea come fonte primaria sia di contenuto che di metodo anche nel suo critico più feroce, Platone; il secondo è il caso delle lezioni universitarie dell'anno 1965-1966 tenute su Gorgia e raccolte nel volume di Colli (2003, pp. 21-109), tutte tese ad illuminare il problema della conoscenza nella sofistica antica, profondo scavo quindi verso il Gorgia “filosofo” non più considerato solo come “retore”. Infine, per merito e valore dei saggi ivi contenuti, si segnala Montoneri-Romano (1985), vale a dire il volume degli Atti del Convegno Internazionale “Gorgia e la Sofistica” (tenutosi a Lentini e Catania fra il 12 e il 15 dicembre 1983).

⁵ È il termine con cui si indicano gli inni dei *Veda*, i testi sacri della antica religione indiana.

⁶ In generale è la melodia intonata per i riti religiosi.

7. Consegue tutto ciò che desidera colui il quale, così sapendo, riconosce *Om* come l'*udgītha*.

8. Questa è infatti la sillaba dell'assenso, perché quando si consente si dice *Om*. E l'assenso, invero, significa riuscita. Ha successo, infatti, colui il quale, così sapendo, riconosce che la sillaba *Om* è l'*udgītha*.⁷

Dato questo inizio, risulta chiaro come l'*udgītha* (lo si ricordi bene) non sia più soltanto il canto liturgico centrale del rituale vedico, e in particolare del sacrificio più importante, l'*Agniṣṭoma* (la cosiddetta “Lode del Fuoco”)⁸. Non siamo più — è evidente — in una riflessione di carattere solo ed esclusivamente rituale come nel *Sāmaveda*, di cui questa *Upaniṣad* è l'espansione teoretica. Difatti, seguendo una catena di essenze che collega in ordine crescente di importanza e di generalità la *terra*, le *acque*, le *piante*, l'*uomo*, la *parola* (*vāc*) e la *melodia* (*sāman*), si arriva infine al *canto*, l'*udgītha* appunto, in quanto esso è l'*Om*, la “vibrazione universale”, il *rhythmus* che è al principio di ogni cosa⁹ e che infine è la conoscenza suprema:

⁷ *Chānd. Up.*, I, 1-8 in Filippini Ronconi (1960, pp. 29-30).

⁸ Condotta insieme dai tre sacerdoti chiamati *chāndogas*, esso è diviso in cinque parti: la prima, lo *hīnkāra*, cioè il canto della sillaba *Om* esposta dall'*udgātṛ*, il sacerdote principale; la seconda parte detta *prastāva*, un canto di apertura esposto dal primo sacerdote assistente dell'*udgātṛ*, indicato solitamente come *prastotṛ*; l'*udgītha* stessa come parte centrale della liturgia, dove la melodia, il *sāman* del *Veda*, viene cantata proprio dall'*udgātṛ*; la quarta parte, il *pratihāra*, un responsorio cantato dal secondo sacerdote assistente dell'*udgātṛ*, che è di solito indicato come *pratihartṛ*; infine la quinta parte, il *nidhana*, vale a dire un coro conclusivo cantato insieme dai tre *chāndogas*. Per queste definizioni delle parti del rito e dei differenti compiti dei sacerdoti si leggano Sen 1978 alle voci corrispondenti e più in generale Gonda (1977, pp. 489-615); per una descrizione del rito invece le classiche pagine di Burnouf (1863, pp. 297-318, in particolare 303-307) ma soprattutto la mirabile opera complessiva sull'*Agniṣṭoma* di Caland-Henry (1906-1907), uno dei capolavori dell'antropologia e dell'indoeuropeistica dei primi del Novecento, in particolare dove i due autori forniscono un fulgido e pionieristico esempio ermeneutico comparativo nell'*Esquisse d'une liturgie indo-éranienne* (Appendice III, pp. 469-490 del Tomo Secondo).

⁹ “In Anfang war der Rhythmus” è un celebre aforisma di Hans von Bülow dal chiaro riferimento giovanneo. Per l'antica Grecia e le questioni del ritmo si inizi almeno dagli studi di Mathiesen (1984; 1985; 1999), specie il cap. IV sulla teoria musicale antica, pp. 287-353) e da Hagel (2010), specie il cap. 8 sui documenti antichi, pp. 256-326. Per l'India antica si leggano (come primo approccio nella gran messe di pubblicazioni) Nijenhuis (1974), Gautam (1989), specie il cap. 2 sulla musica vedica, pp. 12-34), Sengupta (1991), in particolare il cap. 6 proprio sulla nozione di ritmo, il *tāla*, pp. 86-98), Clayton (2000), Benedetti-Tonietti (200) e Kulshreshtha (2010).

2. *Udgītha* tutto eccelle su tutto; esso è infinito. Ciò che vi è di meglio appartiene a colui il quale, ciò conoscendo, considera che *Udgītha* è a tutto superiore: costui, inoltre, conquista i mondi che più di ogni cosa sono i migliori.¹⁰

In un saggio dedicato al valore del respiro e della voce “incarnata” nella religione Hindu (Alfieri), si legge non a caso:

The chanting of sacred syllables joins the chanter with the divine in varying degrees of “sympathetic vibration”, ultimately leading to that specific form of Hindu salvation which is perfect unison with the cosmic or divine. Breath and voice are frequently conceived, either metaphorically or actually, as making manifest in the physical world (within the body) aspects of the divine or cosmological. Hinduism involves an integral sound component with particular cosmogonical and soteriological significance: for the Hindu believer, the universe is sound, and that sound is god (Nāda-Brahman = Sound-God)¹¹.

Ciò ha una profonda valenza per il legame non soltanto con il λόγος gorgiano, ma anche e forse soprattutto con il κόσμος in quanto reso manifesto dal μέτρον.

Cosa afferma Gorgia riguardo alla *parola*, all'altro capo geografico della cultura indoeuropea? Si consideri un celebre brano tratto dalla parte centrale dell'argomentazione dell'*Encomio di Elena*, che viene giustamente considerato non più e non esclusivamente un “gioco retorico”, un παίγνιον così come Gorgia riferisce proprio al termine del suo discorso, ma una vera “messa in opera” dei principi gnoseologici ed estetici teorizzati dal filosofo:

8. [...] La parola è potente signora (*lógos dynástes mégas estín*) che, con assai piccolo e inavvertibile corpo, realizza imprese degne di

¹⁰ *Chānd. Up.*, IX, 2 in Filippani Ronconi (1960, p. 42).

¹¹ “Il canto delle sacre sillabe unisce il cantore con il divino in gradi variabili di «vibrazione simpatetica», conducendo infine a quella specifica forma di salvezza hindu che è il perfetto unisono con il cosmico o il divino. Il respiro e la voce sono frequentemente concepiti, sia metaforicamente che in atto, come agenti che rendono manifesti nel mondo fisico (all'interno del corpo) aspetti del [piano] divino o del cosmologico. L'Hinduismo coinvolge una componente unitaria di suono con particolari significati cosmogonici e soteriologici: per il credente Hindu l'Universo è suono ed il suono è Dio (*Nāda-Brahman=Suono-Dio*)” [Traduzione mia], in Alfieri.

un dio; può fermare la paura e togliere il dolore e infondere gioia e sviluppare la compassione.¹²

Potente signora dall'assai piccolo e inavvertibile corpo, proprio come la sillaba *Om*, da cui però tutto discende e a cui tutto è sottomesso nell'ordine – λόγος, la razionalità legata al κόσμος: su questa formula gorgiana (come in un'ermeneutica *à la* Leo Spitzer dalla quale vuole trasparire l'umiltà metodologica e il tentativo di “lasciare le tracce” del cammino interpretativo) si è incardinata per me la scoperta di una “spia” che ha aperto la via al confronto appunto con le *Upaniṣad*. Ho rinvenuto infatti un preciso parallelo a livello testuale e lessicale, fra l'espressione “*dynástes mégas*” e la formulazione che si legge nella *Brhad-āranyaka Upaniṣad*:

19. Egli è Bṛhaspati. Poiché la parola è invero *br̥hātī*¹³, ed egli è il signore [*pati*] della parola: egli è quindi Bṛhaspati.

20. Egli è in verità Brahmanāspati: la parola è brahman, egli è il signore [*pati*] della parola; pertanto egli è Brahmanāspati.

21. Egli è invero il *sāman*, perché la parola è *sāman*. Egli è tanto quella [*sa*] quanto questo [*ama*], donde il nome di *sāman*; ed anche perché egli è uguale [*sama*] ad un verme, uguale ad una zanzara, uguale ad un elefante, uguale a questo trimundio: per questo egli è *sāman*. Colui il quale in questo modo conosce il *sāman*, costui ottiene l'unione con il *sāman*, partecipa al mondo del *sāman*.

22. Egli è in verità l'*udgītha*; il *prāṇa* è *ud*, perché infatti dal *prāṇa* tutto questo universo è sostenuto; la parola è il canto [*gītha*]. Da *ud* e *gītha* proviene *udgītha*.¹⁴

¹² *Hel.* 82 B 11 DK: 8 in Maso-Franco (1995, p. 137).

¹³ Della Casa (1976, p. 68 e nota 15), indica come *br̥hātī* sia una tipologia di strofa, e per esteso con essa si indichi per sineddoche il *R̥gveda*, il più importante ed antico fra i *Veda*. In particolare, *br̥hātī* è il metro poetico di 36 sillabe usato principalmente all'interno del *Sāmaveda*, il libro sacro cui questa *Upaniṣad* si riferisce. Cfr. anzitutto il classico saggio di Arnold (1905, in particolare pp. 8 e 66, con pp. 235-237 per le forme stanzaiche, e *passim*); più recente l'articolo di Nayar (1975), sul computo sillabico dei versi in sanscrito (*gana*), e infine l'articolo di Deo (2007). Per una comparazione complessiva sulla metrica greca e indiana e sull'origine del trimetro indiano e del verso e della strofa *br̥hātī* si leggono con grande interesse gli splendidi saggi raccolti da Nagy (1974), specie il capitolo *An Inquiry into the Origins of Indic Trimeter*, pp. 166-190), mentre per una rapida introduzione alla versificazione indoeuropea si legge il chiarissimo articolo di West (1973), e poi la sua ricostruzione complessiva in West (2007), specie il capitolo *Versification*, pp. 45-62, e *passim*).

¹⁴ *Brhad-āraṇ. Up.*, Terzo Brāhmaṇa, 19-22 in Filippini Ronconi (1961a, p. 31).

Il dio *Bṛhaspati*/*Brahmaṇaspati*, “Potente Signore/Signore Universale”, lo è proprio per ragioni etimologiche, poiché *bṛhati* vale in sanscrito anzitutto “accreciuto, potente”¹⁵, e ciò lo fa corrispondere con precisione, nell’orizzonte religioso e rituale indiano in cui si muovono le *Upaniṣad*, al *dynāstes mégas* di Gorgia: questa forza del dio *Bṛhaspati* deriva dal fatto che il suono è il fondamento essenziale ed esperienziale, conoscitivo ed emozionale, dell’Universo. Del resto sempre a livello testuale, l’«assai piccolo e inavvertibile corpo» del *λόγος* che «realizza imprese degne di un dio» ha il suo parallelo precisamente nel *sāman* che è la “parola”, ed è «uguale ad un verme, uguale a una zanzara, uguale a un elefante, uguale a questo trimundio» ma altrettanto potente.

Tale valenza di ordine religioso non è, fra l’altro, estranea a Gorgia o applicata alle sue formule in maniera posticcia: Untersteiner pone anzi in maniera filologicamente ineccepibile l’accento sui profondi significati mitico-religiosi dei termini utilizzati da Gorgia. Spiega infatti:

Riconosciuto al *logos* questo potere di suscitare sentimenti di universale umanità, sperimentati dall’anima, che qui probabilmente corrisponde a *voûς*, come spesso nei presocratici, è necessario ripercorrere il processo gnoseologico e psicologico, per il quale il *logos* riesce a dominare l’anima. – Si ha ora come uno stacco netto: «Suvvia», dice Gorgia, «io devo passare successivamente a un ulteriore argomento». Lo svolgimento delle idee non procede a nuove conquiste, perché, invece, vuole approfondire quanto si è finora detto. Il *logos*, trasformandosi o dispiegandosi in incantesimo ispirato (*ἔνθεος*), riesce a quegli effetti di valore universale già messi in luce (infatti «sospinge il piacere e respinge il dolore»), che provoca

¹⁵ Cfr. Huet (1994-2017) *s.v.* *Bṛhaspati*: “«Maître de la Force», fils d’Anḡirā et de Śraddhā, premier d’entre les chantres du feu [*aṅgirāsa*]; il est l’Incantation personnifiée; dieu de la piété, prêtre divin et magicien, il est chapelain [*purohita*] et précepteur [*ācārya*] des dieux; à ce titre on l’appelle Guru, Suraguru, Dhīṣana; il est aussi le «Maître de la Parole», Vācaspati, Vāgīśa”. Mayrhofer (1956-1976), *s.v.* *Bṛhaspati* ricorda anche come il nome sia collegato con una voce avestica indicante il “rito” e con altre parentele iraniche indicanti il “desiderio”: una costellazione di significati quindi che rimanda puntualmente anche a quanto Gorgia afferma circa la valenza psicagogica del *λόγος*. Mayrhofer (1992-2001) alla stessa voce riporta anche una parentela col neoavestico (che, segnatamente, si afferma nel 500 a.C. circa, dunque in piena età gorgiana) dal significato sia di “lode” che di “altezza, montagna”, a conferma della sfumatura di grandezza e potenza associate a questo termine.

la φιλανθρωπία. Quindi una volta che esso si è chiarito quale potenza magica, si definisce conseguentemente come δύναμις che, per mezzo di una malia fascinatrice (γοητεία), «s'immedesima nell'opinione dell'anima» (συγγινομένη τῇ δόξει τῆς ψυχῆς) in modo da trasformare la volontà (ἔθελε), e produrre l'inganno (ἀπάτη), e in modo da riuscire a persuadere. Risultato di tutto questo processo è una trasformazione (μετέστησεν) dell'«opinione dell'anima», che può essere conseguita mediante due arti, *quella della poesia e quella della prosa artistica*.¹⁶

Già queste riflessioni riescono a fuggire ogni residuo dubbio sulla connotazione anche mitico-misterico-religiosa del pensiero e del lessico ad ogni modo *laico* di Gorgia, almeno nelle sue direttrici fondamentali ricevute da Empedocle e dalla tradizione pitagorica che il filosofo akragantino incarna, secondo la ricostruzione di Timeo di Locri, Filostrato e Porfirio; ma proiettano ulteriormente luce quindi sui profondi legami che stiamo rinvenendo con il pensiero indiano in quanto tradizione indoeuropea¹⁷, cui Gorgia appartiene.

Del resto, se si aggiunge che in nota¹⁸ il filologo cita di passaggio, ma forse sin troppo brevemente, gli studi di Walter Burkert sullo sciamanesimo greco e la relazione che sotto questo rispetto lo stesso filosofo leontino ha col suo maestro Empedocle¹⁹, noi

¹⁶ Untersteinter (1949, p. 175) [Corsivo mio].

¹⁷ Risulta utile (nel vasto e a volte incerto orizzonte concettuale del "tradizionalismo" che ha avuto purtroppo alterne fortune di valenza dei risultati raggiunti dagli epigoni ma che scorre invece con sapienza e validità di criterio metodologico nello Hegel dell'*Estetica*, nello Husserl della *Crisi delle scienze europee*, fino ovviamente al Gadamer di *Verità e metodo* e nei nostri giorni a Salvatore Natoli de *L'esperienza del dolore* o nella riflessione di Emanuele Severino e di Massimo Cacciari, per citare soltanto i maggiori) leggere e confrontare da un lato le pagine di Capparelli (1944), e dall'altro quelle dal respiro grandemente indoeuropeo di Dumézil (1968-1986). Entrambe le ricostruzioni – quella di Capparelli che ha di mira Pitagora come protofilosofo occidentale e ne ricostruisce le ascendenze "orientali"; quella di Dumézil che con regolare cadenza fra le pagine di sintesi delle varie parti dei suoi saggi non manca mai di ricordare i debiti anzitutto di Platone verso l'ideologia indoeuropea delle "tre funzioni" che è a fondamento della cultura europea – hanno il pregio di mettere ampiamente e proficuamente in luce come il pensiero degli antichi europei anche a distanze geografiche molto ampie fosse molto più unitario di quanto si tenda a credere oggi.

¹⁸ Cfr. Untersteiner (1949, pp. 193-194 nota 61).

¹⁹ Cfr. anzitutto gli imprescindibili riferimenti dedicati ad Empedocle da Sepilli (1962); insieme a questo saggio, sono illuminanti le pagine di Culianu (1991),

possiamo approfondire la questione collegando alcuni termini che Gorgia utilizza ai loro paralleli indiani, per mettere così in luce il sostrato di riflessione estetica sulla poesia come strumento di effettiva conoscenza del mondo.

Untersteiner collega giustamente il potere (razionale, poi incantatorio e di fondo gnoseologico) del λόγος, ricostruendone l'ontogenesi nel pensiero di Gorgia attraverso la dialettica fra λόγος stesso e la δόξα, per cui la "parola" giunge alla ragione vittoriosa e conquistatrice con la δύναμις dell'ἀνάγκη – la consequenzialità "logica" che però potrebbe aver poco o nulla a che fare con la verità del contenuto e potrebbe essere giustificata dalla "violenza" divina²⁰. A me pare necessario sottolineare ulteriormente (sulla scorta anche dei paralleli indiani upaniṣadici) il fondamento del κόσμος, che si esplica nel μέτρον poetico come sostrato teoretico nell'estetica, e che da ciò si manifesta nell'analogia fra l'*udgītha* e l'ῦμνος²¹ nei termini della "evocazione" poetica del senso attraverso la persuasione dell'animo, secondo il pensiero del sofista.

Difatti da questo concetto del κόσμος Gorgia parte nel suo *Encomio*, fra l'altro con un procedimento di raffinata bellezza nella sua prosa poetica²²:

1. Onore e ornamento della città i validi uomini, del corpo la bellezza, dell'anima la saggezza, dell'azione la virtù, del pensiero la verità; disonore e sconcezza il rovesciamento di tutto questo (*Kósmos pólei mèn euandria, sómati de kállos, psychè de sophía, prágmata de areté, lógo de alétheia; tà de enantía toúton akosmía*)²³.

specie quelle dedicate (pp. 107-146) agli *stregoni greci*. Infine, una trattazione limpidissima e di ampio respiro è quella di Kingsley (2007). In generale però, l'opera fondamentale sullo sciamanesimo resta lo studio di Eliade (1974), che nel cap. XI (*"Ideologie e tecniche sciamaniche fra gli Indoeuropei"*, pp. 401-453, in particolare per questo discorso 413-420) tratta anche delle testimonianze greche.

²⁰ Cfr. Untersteiner (1949, pp. 163-166).

²¹ Che Untersteiner stesso rende con "incantazione" nella sua traduzione: ῦμνος era il canto dedicato a calmare e propiziare le divinità ctonie, e dunque ha precise connotazioni sciamaniche nell'antica religione greca. Per questo aspetto specifico del valore degli inni, cfr. almeno Henrichs (2010, pp. 87-114) e Burkert (2011, pp. 161-163).

²² Nella sterminata mole di studi che si sono succeduti riguardo a questa forma d'arte nella letteratura occidentale e in quella greca in particolare, restano insuperabili le classiche pagine di Norden (1915), che dedica tutto il primo capitolo a *Die Begründung der attische Kunstprosa* (pp. 15-49) e a Gorgia in particolare.

²³ 82 B 11 DK: 1 in Maso-Franco (1995, p. 133) [la traslitterazione è mia].

Il κόσμος è il fondamento universale, l'*ornamento* per eccellenza, essendo per i Greci antichi la *polis* il riferimento della civiltà indipendentemente dalla sua eventuale estensione territoriale: per questo esso esprime in sé l'ordine e il decoro della parola, del λόγος, e non deve essere considerato altro che come il rispecchiamento, attraverso il μέτρον che lo esprime, dell'ordine che regola il mondo.

Un confronto con la *Chāndogya Upaniṣad* potrà chiarire questo aspetto, tenendo sempre a mente il quadro teorico differente che anima le formulazioni, da un lato religioso-rituali in India, dall'altro via via più laiche (anche se ancora fortemente legate al linguaggio mitico) in Gorgia:

9. “O *prastotr*, se tu canti senza conoscere la divinità che presiede al *prastāva*, ti scoppierà la testa.”

10. Disse quindi all'*udgātr*: “O *udgātr*, se canti la divinità che presiede all'*udgītha*, ti scoppierà la testa.”

11. Ed egualmente disse al *pratihartr*: “O *pratihartr*, se tu canti senza conoscere la divinità che presiede al *pratihāra*, ti scoppierà la testa.”
Tutti costoro, rinunciando alle loro funzioni, se ne stettero zitti.²⁴

La *fedeltà* alle parole da pronunciare non è soltanto una caratteristica di pedissequa ripetizione *tecnica* del canto rituale: si deve conoscere la *divinità*, se ne devono rispettare le prerogative e in sintesi si deve seguire l'ἀνάγκη della differenza incolmabile fra la potenza divina che regola ogni cosa e la fragilità ed insipienza umana, pena la invalidità del rito, la sua inefficacia e la morte infine, come per effetto di una stolta ὑβρις. Per questo motivo i sacerdoti alla fine di questo brano, sentendo la loro impreparazione ad affrontare il compito, «rinunciando alle loro funzioni, se ne stettero zitti»: non rifiutano con ciò la religione, né demitizzano il rito, ma anzi ne ampliano il significato di sacertà accettando l'impotenza delle loro parole – un motivo del tutto parallelo, dal punto di vista gnoseologico, alla riflessione di Gorgia, come vedremo.

A questo *silenzio* consapevole della alterità della δύναμις divina, il filosofo leontino risponde (secondo la testimonianza di Plutarco in un brano de *La gloria degli Ateniesi*) in modo sintomaticamente analogo:

²⁴ *Chānd. Up.*, X, 9-11 in Filippini Ronconi (1960, p. 44).

Ebbe fioritura e rinomanza la tragedia; era uno spettacolo e un ascolto meraviglioso per gli uomini di allora: procurava con le vicende e le pene un inganno in cui – dice Gorgia – chi lo induce realizza il suo compito meglio di chi non lo induce (ἦν ὁ τ'ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος), e chi ne subisce gli effetti è più sapiente di chi non li subisce. Infatti l'ingannatore è più vicino al proprio compito naturale in quanto ha agito secondo la sua promessa; l'ingannato è più sapiente perché, dove non c'è insensibilità, ci si fa cogliere più facilmente dal piacere della parola.²⁵

Gorgia torna più volte ad approfondire il ragionamento con la dialettica fra l'ἀπάτη (il concetto di “inganno” anche nel senso specifico della poesia) e la δίκη (vale a dire la “legge ispirata alla giustizia”, il “compito naturale” che ha come fondamento la “necessità”, ἀνάγκη, e si esplica nell’“ordine armonioso” del κόσμος). Risultato di questa “conoscenza tragica”²⁶ è la σοφία, la “sapienza” che viene dall'aver accettato l'inganno irrazionale del λόγος, cioè la sua capacità di evocazione che trascende i limiti della comunicabilità (che il filosofo notoriamente espone come argomento del suo *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως* mettendo in luce l'impotenza comunicativa del λόγος stesso). Questa capacità del ποιεῖν che si esplica nella persuasione viene dunque alla parola dal fatto di essere metricamente, poeticamente “misurata”²⁷: si legge infatti nell'*Encomio di Elena*,

9. [...] Ritengo e definisco ogni forma di espressione poetica come un discorso metricamente strutturato (λόγον ἔχοντα μέτρον). Per essa gli uditori sono pervasi da un brivido di paura, da compassione fino al pianto e da brama di dolore, e l'anima prova di fronte a vicende e persone diverse da sé una sofferenza in qualche modo come se fosse propria, ad opera della parola. Ma ecco il momento di passare da un argomento all'altro.

10. Appunto il sortilegio ispirato dal dio, esercitato attraverso i discorsi (λόγων ἐπωδαί), diviene capace di portare il piacere, di allontanare il dolore. Immedesimandosi all'opinione dell'anima la potenza del sortilegio l'incanta e l'induce e la trascina con la sua

²⁵ 82 B 23 DK in Maso-Franco (1995, p. 175).

²⁶ Cfr. Untersteiner (1949, pp. 178-184).

²⁷ Si ricordi però nella ricostruzione etimologica di μέτρον che μανθάνω è il verbo che ha l'identica radice indoeuropea *men- del latino mens e del sanscrito manas, che compare come divinità anche nei brani citati delle *Upaniṣad*: cfr. Chantraine (1968, 1999) s.v. μανθάνω, e da ultimo Beekes-Van Beek (2010) alla stessa voce.

magia. Della magia e dell'incantamento (γοητείας δὲ καὶ μαγείας) due sono le arti già note, che comportano traviamiento dell'anima e inganno dell'opinione.²⁸

Da dove deriva questo potere incantatorio se non dal μέτρον che fa entrare in una esperienza estatica gli ascoltatori, tanto più affascinati (anche nel senso tecnico latino del *fascinum*) quanto più esso, dal lato umano è preciso e rispondente al κόσμος, e dal lato divino manifesta con le parole ed il canto, λόγων ἐπιφθαί, che sono l'essenza del mondo come l'*udgītha* e la *vāc*, la capacità/perentorietà di farsi cogliere dal piacere e dal sortilegio? E questo μέτρον, in quanto forma sensibile di una "misura" ripetuta e ordinata che affascina e coinvolge, è del resto etimologicamente legato al sanscrito *māntrah*, che è il "discorso" e il "canto sacro" e la "formula sacrificale"²⁹.

Le parole stesse su cui Gorgia si sofferma sono importantissime chiavi per collegare ancora una volta i due poli di questa riflessione indoeuropea: γοητείας δὲ καὶ μαγείας.

Se la "magia" non ha ad oggi una etimologia unanimemente condivisa, sono chiare alcune coordinate linguistiche però: Chantraine (1968, 1999) e Beekes-Van Beek (2010), alla voce μάγος citano l'area d'origine iranica e l'etnonimo *Maguš* di una tribù dei Medi³⁰, ma null'altro; mentre Cheung (2007) alla voce *mag? spiega invece il lemma con "to offer, worship, glorify (vel sim.)"³¹ con prime testimonianze nell'antico avestico, dunque in pieno ambito indoiranico. La μαγεία è quindi attività rituale di venerazione, di offerta religiosa, ben prima che "magia".

Un parallelo ulteriore viene da γοητεία, e viene fornito da Martin L. West, in un'opera che è per altro imprescindibile per la ricostruzione dei rapporti fra poesia e mito in tutto l'orizzonte indoeuropeo: «In his role as eulogist the Vedic poet is a *stotṛ*; the

²⁸ *Hel.* 82 B 11 DK: 9-10 in Maso-Franco (1995, p. 137).

²⁹ Cfr. Mayrhofer (1956-1976) e Mayrhofer (1992-2001) *s.v. māntrah*, e quanto detto in nota 27.

³⁰ Da questo etnonimo vengono i Magi dei Vangeli, che erano proprio dei sacerdoti offerenti già in origine: cfr. nota succ.

³¹ Cfr. Cheung (2007), che nella voce corrispondente cita anche parentele indoeuropee con l'antico slavo ecclesiastico e il lituano, con il significato di "volere, desiderare", e con il gotico e l'inglese, col significato di "riuscire a compiere qualcosa, essere in grado".

Avestan equivalent is *staotar*, and the verb to which these are the agent nouns appears in Homeric Greek as *στεῦται*, “he claims, boasts”³². Si noti anzitutto come lo Stentore dell’*Iliade* (V, 783 e ss.), che aveva voce pari a cinquanta uomini («[...] presa la forma/ Di Sténtore che voce avea di ferro,/ E pareggiava di cinquanta il grido,/ Giuno scamò...», per citare la classica traduzione di Monti) ha l’etimologia del suo nome legata proprio a *στεῦται*³³ e viene “attraversato” dalla divinità per aizzare con le sue grida potentissime i combattenti greci, con un procedimento quindi di tipo sciamanico che fa ricordare ancora una volta le *Upaniṣad* (e fa subito venire in mente le riflessioni platoniche dello *Ione*).

Ma è proprio il “grido” a fornire il legame, perché l’etimologia di *γοητεία*³⁴ rimanda in greco antico al lamento di dolore, e ancor di più prima, attraverso l’indoeuropeo³⁵, alle grida dei gabbiani, che fra l’altro sono – bisognasse ulteriore conferma – gli animali sacri dei viaggi nell’inferno sottomarino secondo le pratiche sciamaniche³⁶, di cui sopra si ricordava l’influsso su Pitagora ed attraverso questi su Empedocle (stante già la testimonianza per i due filosofi da parte di Diogene Laerzio). Uno scolio a Omero (*Iliade* IV, 450a) riporta delle sintomatiche parole di Gorgia:

E Gorgia dice: “E si mischiavano alle suppliche le maledizioni, e alle preghiere i gemiti”.³⁷

³² West (2007, p. 29). «Nel suo ruolo di encomiatore il poeta vedico è uno *stotr*: l’equivalente avestico è *staotar* ed il verbo del quale questi sono nomi d’agente appare nel greco omerico come *στεῦται*, ‘egli afferma, vanta’ [corsivo e traduzione miei].

³³ Cfr. Chantraine (1968, 1999) e Beekes-Van Beek (2010), *s.v.* *στεῦται* e *στένω*, ove dichiarano la comune parentela col sanscrito *stanati*, *stāuti*, col significato di “tuonare, rombare” e “pregare, dichiarare”, e segnalano per *στεῦται* un nome personale derivato in miceneo **Στευτωρ*: in questa ricostruzione si potrebbe facilmente rinvenire una alternanza *v/v* dovuta a semplici incertezze grafiche, oltre che per le varianti di scrittura anche per le note difficoltà di resa di alcuni nessi consonantici del sillabario miceneo nel suo passaggio verso il greco, a parte il consueto sviluppo fonologico dei *nomina agentis*. Per questo si legga anzitutto Tichy (1992) ma anche, in prospettiva comparativa, Pultrová 2007.

³⁴ Cfr. Chantraine (1968, 1999) e Beekes-Van Beek (2010) *s.v.* *γοάω*.

³⁵ Cfr. Pokorny (1959) *s.v.* *gōu-*, *goua-*, *gū-*.

³⁶ Cfr. Eliade (1974, p. 177, 259), così come Marazzi (1984, pp. 265-327) in particolare per la tribù degli Iacuti, e *passim*) o il mito ctonio di Alcione, ad esempio.

³⁷ 82 B 27 DK in Maso-Franco (1995, p. 175); per lo scolio completo vedi Erbse (1969, p. 523).

Un grido potente quindi, che scuote e percuote e affascina con un sortilegio e una magia, evocando negli ascoltatori la sapienza attraverso il piacere della parola, λόγος, ἔπος, e qui μῦθος primigenio ordinato in ὕμνος secondo il μέτρον della poesia e della sua arte che svela la divinità, come l'*udgītha* attraverso il *māntrah*.

Il μέτρον è il dato astratto di una realtà che si manifesta nel ρυθμός, nel continuo e insegmentato fluire delle forme, come un tutto avvolgente: ecco quindi come «immedesimandosi all'opinione dell'anima la potenza del sortilegio l'incanta e l'induce e la trascina con la sua magia», afferma Gorgia. A ciò risponde ancora una volta la riflessione upaniṣadica, come nella *Aitareya Upaniṣad*, dove si trova anche una ulteriore spiegazione al silenzio dei sacerdoti descritto nella *Chāndogya Upaniṣad*:

22. Si dice anche altrove: 'Occorre meditare invero sulle due <forme del> brahman: il Suono [*śabda=lógos*] e quello che è il Non suono [*a-śabda*, il silenzio anteriore al Gesto Creatore]. È mediante il Suono che il Non suono si manifesta. E così avviene che fra <i suoni> *Om* sia il suono <per eccellenza>. Grazie a *Om* il Suono fugge verso l'alto e si riassorbe nel Non suono. Ecco invero la via: ecco l'immortalità, ecco l'unione <suprema>, ecco la beatitudine. Come un ragno che è salito su per il filo raggiunge uno spazio vuoto, così pure, invero, il pensatore, essendo salito mediante la sillaba *Om*, raggiunge l'indipendenza [*svātantrya*].' 'Altri spiegano diversamente il suono. Quando ci si tura le orecchie mediante i pollici si ode un suono procedente dallo spazio che giace all'interno del cuore e la cui apparenza riveste le sette forme; è come il rombo di un fiume, come il rintocco di una campanella, come il rumore di un bussolotto di rame, come il cigolio della ruota di un carro, come il gracidio di una rana, come il suono della pioggia o come il rimbombo della parola in un luogo chiuso, privo di matrice ed impensabile. Questo è il supremo arcano che ha come carattere la liberazione.' Dice [*la śruti*]: 'Per la grazia, invero, di questo *citta* [pensiero puro] si uccide <il frutto della> azione buona e cattiva, e, risiedendo nello spirito sereno, si consegue infinita beatitudine.'³⁸

Le *due forme del brahman* sono il corrispettivo delle *due arti già note* di Gorgia: il Suono e il Non-Suono esercitano il loro incantamento e hanno *come carattere la liberazione*, che è in Gorgia

³⁸ *Aitar. Up.*, VI, 22 in Filippani Ronconi (1961b, pp. 153-154).

quella “conoscenza tragica” che in Aristotele prenderà la forma concettuale della κάθαρσις, della purificazione attraverso il “rito” della tragedia, concetto che ha chiare e nette origini gorgiane nel pensiero e nella formulazione dello Stagirita³⁹.

È una purificazione liberatoria che, in un noto passo del filosofo leontino, è paragonata in tutto all’arte medica (impossibile non considerare il legame con i Καθαρμοί di Empedocle e con quello ιατρικὸς λόγος di cui parla Diogene Laerzio): si legge infatti nell’*Encomio di Elena*

13. La persuasione affiancando la parola segnò anche l’anima come voleva: su questo punto bisogna considerare dapprima i discorsi dei fisiologi, i quali, ora eliminando ora consolidando una opinione al posto dell’altra, hanno fatto in modo che ciò che è mal sicuro e oscuro apparisse agli occhi dell’opinione. In secondo luogo si considerino i dibattiti oratori a struttura obbligata, in occasione dei quali un solo discorso composto secondo abilità tecnica ma esposto non secondo verità, sa rallegrare e convincere una gran folla; e in terzo luogo le dispute dei filosofi, nelle quali si mostra che la rapidità dell’ingegno sa render mutevole la credibilità riposta nell’opinione.

14. Esiste il medesimo rapporto tra la potenza della parola rispetto alla disposizione dell’animo e l’intervento dei medicinali rispetto alla natura dei corpi: come farmaci differenti agiscono su differenti umori del corpo, eliminandoli, e alcuni fermano la malattia, altri la vita, così alcuni discorsi recano dolore, altri gioia, altri paura, altri inducono il pubblico alla consolazione, altri con qualche malvagia persuasione avvelenano e ammaliano l’anima.⁴⁰

Ma la questione, ancora una volta, è tutta incentrata sulla *persuasione*, che “segna l’anima”: non si tratta solo però del τύπος, quanto di un χαρακτήρ, che sposta quindi il piano dalla retorica operativa all’ontologia di fondo, perché l’impronta che viene dalle esperienze esterne “forma” la parola che le esprime, pur non potendo quest’ultima con ciò comunicare il risultato di questa “creazione”. Si legge nel *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως* la parte centrale dell’argomentazione, dedicata da Gorgia alla natura della parola come strumento:

³⁹ Cfr. Untersteiner (1949, pp. 197-198 nota 94).

⁴⁰ 82 B 11 DK: 13-14 in Maso-Franco (1995, p. 139).

82. Se dunque qualcuno pensa carri che viaggiano sull'acqua del mare, anche se non li si vede dovrebbe prestare credito alla loro esistenza. Ma ciò è assurdo. Dunque, ciò che è, non è pensabile né percepibile.

83. E se fosse percepito, sarebbe inespriabile ad altri. Se infatti tutto ciò che è, è visibile e udibile e universalmente coglibile dai sensi – ed è dunque esterno a noi –, e in particolare, se ciò che è visibile è percepibile tramite la vista, ciò che è udibile, attraverso l'udito e non inversamente: in che modo si può comunicarlo ad altri?

84. Lo strumento della comunicazione è la parola, ma la parola non è l'oggetto reale; e noi non comunichiamo agli altri qualcosa di reale, ma la parola, che è altro dagli oggetti. Allo stesso modo dunque che ciò che è visibile non potrebbe essere udibile e viceversa – da che ciò che è, è esterno a noi –, ebbene ciò non potrebbe diventare la nostra parola.

85. Ma se non fosse parola, non potrebbe essere espresso ad altri. La parola – afferma Gorgia – si forma in base alle esperienze esterne sensibili che giungono su di noi. Così dall'esperienza del gusto ci deriva la parola corrispondente a quella qualità, e dall'incidenza sensibile del colore quella relativa al colore. Se le cose stanno così, non già la parola rende esplicito ciò che è esterno, bensì ciò che è esterno conferisce valore comunicativo alla parola.

86. Né certo è lecito dire che la parola si ponga allo stesso modo di ciò che è visibile o udibile, tanto da potere, in forza della sua esistenza come oggetto, fungere da strumento di comunicazione degli oggetti esistenti. Ammesso pure che la parola sia un oggetto esistente – afferma Gorgia – comunque differisce dagli altri oggetti, e ancor più differentemente si pongono le materie visibili rispetto alle parole. L'oggetto visibile e la parola vengono percepiti infatti attraverso organi differenti. Dunque la parola non può rivelare la maggior parte degli oggetti, come d'altronde neppure essi esplicitano reciprocamente la propria natura.

87. Per conseguenza di queste tesi poste da Gorgia in modo aporetico, svanisce, in quanto dipende da esse, il criterio della verità. Sicché di ciò che non è, che per definizione non si può conoscere né comunicare ad altro, non potrebbe darsi criterio alcuno.⁴¹

Chi avesse finora pensato che i paralleli fra Gorgia e il pensiero delle *Upaniṣad* fossero quasi esclusivamente limitati all'*Encomio di Elena* e a qualche frammento di altra origine, facendo affidamento al metodo comparativo per cui *mutatis mutandis* alla

⁴¹ 82 B 3 DK: 82-87 in Maso-Franco (1995, p. 119).

formulazione religioso-rituale indiana corrisponde una formulazione in termini laici da parte del filosofo greco (con gli aggiustamenti che le pagine precedenti hanno mostrato e col supporto degli studi che ormai rendono pacifico e accettato questo rinvenimento comparativo), dovrà ricredersi.

Se infatti dall'impronta, dal tipo esperienziale di cui parla Gorgia si fonda l'ontologia della parola («La parola – afferma Gorgia – si forma in base alle esperienze esterne sensibili che giungono su di noi»), essa riceve oltretutto nell'espressione del pensiero indiano anche una connotazione di “femminilità” e di “servitù”. Due brani saranno in grado di farlo intendere meglio. Il primo è tratto dalla *Kauṣītaki Upaniṣad*:

4. [...] così liberato dal buon atto, liberato dal cattivo atto, il conoscitore del *brahman*, amante del *brahman*, procede verso il *brahman*.

5. “Egli giunge all'albero di Ilya: l'odore del *brahman* lo penetra. Giunge all'arengo Sārajya: il sapore del *brahman* lo penetra. Giunge alla dimora Aparājita: il fulgore del *brahman* lo penetra. Giunge a Indra <e> Prajāpati, i due Custodi della Porta: entrambi fuggono dinanzi a lui. Giunge al palazzo di Vibhu: il fulgore del *brahman* lo penetra. Giunge al trono Vicakṣanā: le melodie *bhṛat*⁴² e *rathamtara* sono i suoi piedi anteriori, *śyeta* e *naudhasa* i piedi posteriori. *Vairūpa* e *vairaga* gli assi longitudinali, *śākhvara* e *raivata* gli assi trasversali; questo <trono> è la coscienza, poiché è mediante la coscienza che si discrimina. Egli arriva al palanchino Amitaujas, che è il *prāṇa*: passato ed avvenire sono i suoi piedi anteriori, fulgore ed alimento i piedi posteriori, *bhadra* e *yājñāyajñīya* gli assi <sui quali poggia> il capo: *bhṛat* e *rathamtara* gli assi longitudinali, strofe e melodie la parte distesa in avanti, le formule sacrificali gli assi trasversali, gli steli del soma il materasso, l'*udgītha* il baldacchino, lo splendore il cuscino. Ivi Brahman è assiso. Colui che così conosce sale su questo <palanchino> ponendovi piede. Brahman lo interroga: ‘Chi sei tu?’ Egli deve rispondergli:

6. “Io sono stagione [*rtu*], sono figlio delle stagioni, nato dall'etereo spazio <che mi è> matrice, seme <sviluppatto> nel fulgore, splendore dell'annata, Sé di ogni essere. Tu stesso sei il Sé di ogni essere. Ciò che tu sei io lo sono.’ < Brahman> gli dice: ‘Chi sono io, ordunque?’ ‘Il Vero [*satya*]’, egli deve dire. ‘Che cosa è il Vero?’ ‘Ciò che è altri dagli Dei e dai respiri, questo si chiama Sat [“ciò che è”], mentre gli Dei ed i respiri <si chiamano> *Tyaṃ* [“questo”]; tutto

⁴² Cfr. nota 9.

ciò si enuncia con una sola parola: *sat-tyam* [*satyam*]⁴³. Tutto ciò che esiste, tu stesso lo sei, tutto ciò che esiste.’ Così egli gli dice. Questo è anche enunciato dallo śloka seguente:

7. “*Avente la formula sacrificale [yajus] come ventre, la melodia [sāman] come capo, la strofe [rc] come forma, immutabile, questi deve venir riconosciuto come Brahman, il grande ṛṣi*⁴⁴, fatto di *brahman.*’ < Brahman > gli dice: ‘Come consegui tu i miei nomi maschili?’ ‘Mediante il *prāna*, occorre rispondergli. ‘Come <i miei nomi> neutri?’ ‘Mediante il *Manas*.’⁴⁵ ‘*E come <i miei nomi> femminili?*’ ‘*Mediante la Parola [vāc].*’ ‘Come gli odori?’ ‘Mediante il naso.’ ‘Come le forme?’ ‘Mediante l’occhio.’ ‘Come i suoni?’ ‘Mediante l’orecchio.’ ‘Come il sapore degli alimenti?’ ‘Mediante la lingua.’ ‘Come le azioni?’ ‘Mediante le mani.’ ‘Come il piacere e il dolore?’ ‘Mediante il corpo.’ ‘Come la beatitudine, il godimento dell’amore [*rati*] e la procreazione?’ ‘Mediante l’organo genitale.’ ‘Come il procedere?’ ‘Mediante i piedi.’ ‘Come i pensieri, la conoscenza e i desideri?’ ‘Mediante l’intelletto [*prajñā*].’ Così bisogna dire. < Brahman > gli dice: ‘Questo mondo che è <stato> il mio, è ormai il tuo.’ Per quanta è la vittoria di Brahman, per quanta è la sua estensione, altrettanto egli vince questa vittoria, altrettanto gli si distende questa estensione, a colui che così sa, colui che così sa.’⁴⁶

Le immagini della penetrazione fanno un chiaro rimando alla terminologia circa la *luce* e la conoscenza che da essa deriva, che avrà lunghissimo corso in tutto l’Occidente (e non solo: si pensi ai filosofi islamici, ad esempio al-Ghazali o al-Suhrawardi): una conoscenza per “impronta” che deriva dalla *vāc*, dalla “parola”, come nel brano di Gorgia.

Ancora nella *Kauṣītaki Upaniṣad* si legge un analogo della passività esperienziale formulata dal filosofo greco, nei termini della dialettica fra termini e concetti che via via paiono decrescere nella loro libertà e potenza, per assurgere però alla massima disponibilità conoscitiva, così come in Gorgia al fianco della parola come “potente signora” dell’*Encomio* si ha una sua nascita dalla

⁴³ Filippini in nota spiega che si tratta della sintesi di due mondi, quello trascendente (*sat*) e quello esperienziale (*tyam*). Di passaggio, si noti che la formula è perfettamente rispondente, nell’interpretazione upaniṣadica, all’aristotelico τὸδε τι.

⁴⁴ Lo *ṛṣi* è il saggio che riceve per i suoi meriti la visione intellettuale e spirituale delle verità essenziali espresse nei *Veda*.

⁴⁵ *Manas* è la “mente misurante” che fonda il μέτρον ed il *māntraḥ*: cfr. note 27 e 29.

⁴⁶ *Kauṣīt. Up.*, I,4-7 in Filippini Ronconi (1961b, pp. 31-33), corsivo mio.

base delle esperienze esterne come ricettività cognitiva nel *Περί τοῦ μὴ ὄντος*. Il brano della *Kauṣītaki Upaniṣad* dice appunto:

1. “Il *prāṇa* è il *brahman*”, disse Kauṣītaki. “Di questo *prāṇa* che è il *brahman* il *manas* è il messaggero, l’occhio la guardia, l’orecchio l’araldo, la parola il servitore. Colui che sa che di questo *prāṇa*, che è *brahman*, il senso interno è il messaggero, costui possiede un messaggero. Colui che sa che l’occhio è la guardia, costui possiede una guardia. Colui che sa che l’orecchio è l’araldo, costui possiede un araldo. Colui che sa che la parola è il servitore, costui possiede un servitore. Ordunque, a questo *prāṇa* che è il *brahman*, tutte le divinità portano tributo senza che egli lo abbia richiesto; tutti gli esseri portano tributo, senza che l’abbia richiesto, a colui che così conosce. L’arcano insegnamento <a tale riguardo> è che ‘non si debba chiudere’”.⁴⁷

Adirittura, se in Gorgia si può leggere, al termine della sua argomentazione citata sopra, che

Né certo è lecito dire che la parola si ponga allo stesso modo di ciò che è visibile o udibile, tanto da potere, in forza della sua esistenza come oggetto, fungere da strumento di comunicazione degli oggetti esistenti. Ammesso pure che la parola sia un oggetto esistente – afferma Gorgia – comunque differisce dagli altri oggetti, e ancor più differentemente si pongono le materie visibili rispetto alle parole. L’oggetto visibile e la parola vengono percepiti infatti attraverso organi differenti. Dunque la parola non può rivelare la maggior parte degli oggetti, come d’altronde neppure essi esplicitano reciprocamente la propria natura.⁴⁸

Il pensiero indiano della *Bṛhad-āranyaka Upaniṣad* risponde con la spiegazione della basilarità che invoca la totale passiva alterità della parola e la sua altrettanto totale disponibilità ad essere plasmata dalle esperienze, qui sotto forma dei simboli della *terra* e del *fuoco*:

⁴⁷ *Kauṣīt. Up.*, II, 1 in Filippini Ronconi (1961b, p. 34). A queste ultime affermazioni riguardo i tributi non richiesti delle divinità, Filippini Ronconi (*ibid.* nota 2) spiega che «le facoltà di percezione colgono l’oggetto della percezione indipendentemente dalla volontà del percipiente. La gnosi che viene acquistata per maturazione interiore, e non atto diretto di volontà, allo stesso modo che nell’esistenza naturale si percepisce senza che intervenga volontà cosciente di compiere questo atto».

⁴⁸ 82 B 3 DK: 86 in Maso-Franco (1995, p. 119).

11. Della parola la terra è il corpo, il suo aspetto luminoso il fuoco. Questa è la ragione per la quale, tanto grande è la parola, altrettanto la terra, e altrettanto il fuoco.⁴⁹

È quindi la formulazione della Parola come λόγος σπερματικός: la madre, la generazione attraverso di essa, la fecondazione dello spirito e del soffio sotto forma di *fuoco* e di *luce* (il greco φῶς di σοφία) sono i simboli religiosi indiani di una analogia con Gorgia che lo renderà, come dicevo in apertura, chiave di volta della processione teoretica verso la speculazione dei primi filosofi cristiani. Si legge non a caso ancora nella antica *Bṛhad-āranyaka Upaniṣad*:

4. Esistono tre mondi: questo mondo è parola, il mondo dell'atmosfera è spirito, il mondo di là è soffio.

5. Vi sono tre Veda: il Rg-veda è parola, lo Yajur-veda è spirito, il Sāma-veda è soffio.

6. Esistono gli Dei [Deva], i Mani [*pitaraḥ*=padri] e gli uomini: *gli Dei sono parola*, i Mani sono spirito, gli uomini sono soffio.

7. Esiste il padre, la madre, la prole; il padre è spirito, *la madre parola*, la prole soffio.

8. Esiste il cognito, il conoscibile, l'incognito; tutto ciò che è cognito è forma assunta dalla parola. *La parola è infatti il conosciuto <per eccellenza> e, tale essendo, la parola serve [avati=favorisce, dà aiuto] all'uomo.*⁵⁰

Alcuni studiosi hanno visto in una formulazione così esplicitamente "femminile" un retaggio, per gli antichi indiani dei tempi vedici, del matriarcato, per cui espressioni come *gli Dei sono parola* e *la madre è parola* rispecchierebbero una ideologia basata appunto sul maggior potere e sulla maggiore considerazione accordati alla donna rispetto a quanto non avveniva nel resto del mondo antico. Questa posizione, rivalutando grandemente la ricostruzione di Bachofen⁵¹ sulla ginecocrazia, può essere condivisibile.

Resta, al di là del fatto che quest'ultima interpretazione possa apparire difficilmente verificabile, la dimostrazione dello stretto

⁴⁹ *Bṛhad-āraṇ Up.*, Quinto Brāhmaṇa, 11 in Filippini Ronconi (1961a, p. 46).

⁵⁰ *Bṛhad-āraṇ. Up.*, Quinto Brāhmaṇa, 4-8 in Filippini Ronconi (1961a, p. 45).

⁵¹ Cfr. Bachofen (1988), in particolare il capitolo *India e Asia centrale*, nelle pp. 523-543, e il capitolo *Il pitagorismo e i sistemi successivi*, pp. 845-881.

legame fra “ricettività esperienziale” e “femminilità” nelle speculazioni di Gorgia e delle *Upaniṣad*; e in generale, come ho cercato di mostrare, una precisa e netta analogia a tutti i livelli (lessicale, testuale e teoretico) fra il pensiero del filosofo leontino e l’India. Si può dare infine una decisa prova del modo in cui il metodo comparativo possa illuminare le espressioni di Gorgia e di rimando quelle orientali, attraverso questa conclusione, ancora tratta dalla *Bṛhad-āranyaka Upaniṣad*:

1. Duplice è la stirpe di Prajāpati: i Deva e gli Asura. Di costoro i Deva erano i più giovani, gli Asura i più vecchi. Essi si contesero questi mondi. Gli Dei allora così dissero: “Suvvia, dominiamo gli Asura nel sacrificio mediante l’*udgītha*.” Ed essi dissero alla Parola [*Vāc*]: “Canta per noi l’*udgītha*.” “Così sia.” E la Parola cantò per loro. Ciò che nella parola vi è di godimento essa lo procurò, cantando, agli Dei; ciò che vi è di bontà lo procurò a sé stessa. Gli Asura allora conobbero: “In verità, mediante questo *udgātr*, essi finiranno per dominarci.” Gli si precipitarono addosso e lo trafisero col male. Il male è tutto ciò che viene detto di non pertinente all’oggetto⁵². Proprio questo è il male.⁵³

Se «il male è tutto ciò che viene detto di non pertinente all’oggetto», Gorgia risponde dicendo che

la parola non può rivelare la maggior parte degli oggetti, come d’altronde neppure essi esplicitano reciprocamente la propria natura.

Serve, ed è uno dei frutti della poesia, l’evocazione che supera *il male* comunicativo consentendo di attingere alla sapienza attraverso il piacere del *λόγος*, consci che il limite dell’inganno è nella propria disponibilità ad accettarlo e a superare con ciò la violenza necessaria che ci separa dall’Altro.

⁵² Filippini Ronconi (1961a, p. 26), in nota aggiunge la spiegazione del lemma, “*A-prati-rūpam* = non secondo forma, cioè il parlare a vanvera” che è il perfetto equivalente dell’*ἀπάτη* di cui parla Gorgia. Cfr. l’analisi di Untersteiner (1949, pp. 166-173 in particolare).

⁵³ *Bṛhad-āraṇ. Up.*, Terzo Brāhmaṇa, 1 in Filippini Ronconi (1961a, pp. 25-26).

BIBLIOGRAFIA

- Alfieri, G. C. (s.d.), *Breath, Voice, and Embodiment of the Metaphysical in Hindu Tradition*, pubblicato sul sito internet Academia.edu all'indirizzo https://www.academia.edu/26024092/Breath_Voice_and_Embodiment_of_the_Metaphysical_in_Hindu_Tradition.
- Arnold, E. (1905), *Vedic Metre in its Historical Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Aurobindo, S. (2001), *The Upanishads*, Pondicherry (India), Sri Aurobindo Ashram Press.
- Bachofen, J. K. (1988), *Il Matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici. Tomo secondo*, Torino, Einaudi.
- Banerjee, J. (1987), *The fundamental teachings of the early Upanishads*, Durham theses 1987, Durham University, disponibile alla pagina <http://etheses.dur.ac.uk/6849/>.
- Barros de Andrade, C. (2013), “A divinização da linguagem (Vāc) na Índia Antiga”, in *INTERAÇÕES-Cultura e Comunidade/Uberlândia*, vol. 8 n. 13, jan./jun. 2013, pp. 131-152.
- Beekes, R. – Van Beek, L. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston, Brill.
- Benedetti, G. - Tonietti, T. M. (2009), “Sulle antiche teorie indiane della musica. Un problema a confronto con altre culture”, in *Rivista di studi sudasiatici*, 4, 2009, pp. 75-108.
- Bonazzi, M. (2010), *I Sofisti*, Roma, Carocci.
- Burkert, W. (2011), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Burnouf, É. (1863), *Essai sur le Vêda ou Études sur les religions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu'aux temps Brahmaniques, ouvrage pouvant servir d'introduction à l'étude des littératures occidentales*, Paris, Dezobry-Tandou.
- Caland, W. - Henry, V. (1906-1907), *L'Agnishoma. Description complète de la forme normale de sacrifice de soma dans le culte védique. Tome Premier et Tome Second*, Paris Leroux (ristampa Genève, Éditions Slatkine 2010).
- Capparelli, V. (1944), *La sapienza di Pitagora*, Padova, CEDAM 1944 (poi Roma, Edizioni Mediterranee 2003).

- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck 1999.
- Cheung, J. (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden-Boston, Brill.
- Clayton, M. (2000), *Time in Indian Music. Rhythm, Metre, and Form in North Indian Rāg Performance*, Oxford, Oxford University Press.
- Colli, G. (2003), *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, Milano, Adelphi.
- Cornford, F.M. (1957). *From Religion to Philosophy: a study in the origins of Western speculation*, New York, Harper & Brothers Publishers (ed. riveduta postuma dell'originale 1912).
- Couliano, I.P. (1991), *I viaggi dell'anima: Sogni, visioni, estasi*, Milano, Mondadori.
- Della Casa, C. (1976), *Upaniṣad*, Torino, UTET.
- Deo, A. S. (2007). "The metrical organization of Classical Sanskrit verse", in *Journal of Linguistics*, 43, pp. 63-114.
- Deussen, P. (1906), *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, T&T Clark.
- Dumézil, G. (1968-1896), *Mythe et Épopée I.II.III.*, Paris, Gallimard (ne esiste una traduzione, peraltro incompleta, del solo primo volume, *Mito ed epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, Torino, Einaudi 1982).
- Eliade, M. (1974), *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Erbse, H. (1969), *Scholias Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, recensuit Hartmut Erbse. Volumen Primum, Praefationem et scholia ad libros A-Δ continens, Berolini, apud Walter De Gruyter et socios.
- Filippini Ronconi, P. (1960), *Upaniṣad antiche e medie*, voll.3, introduzione, traduzione e note di Pio Filippini Ronconi, Torino, Boringhieri vol.1.
- Filippini Ronconi, P. (1961a), *Upaniṣad antiche e medie*, voll.3, introduzione, traduzione e note di Pio Filippini Ronconi, Torino, Boringhieri vol.2.
- Filippini Ronconi, P. (1961b), *Upaniṣad antiche e medie*, voll.3, introduzione, traduzione e note di Pio Filippini Ronconi, Torino, Boringhieri vol.3.

- Fränkel, H. (1951-1975), *Early Greek Poetry and Philosophy*, New York and London, A Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt Brace Jovanovich (traduzione di *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, American Philological Association, 1951).
- Gautam, M. R. (1989), *Evolution of Rāga and Tāla in Indian Music*, New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- Gonda, J. (1975) (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. 1 fasc. 1 *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Gonda, J. (1977) (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. 1 fasc. 2 *The ritual Sūtras*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Hagel, S. (2010), *Ancient Greek Music. A New Technical History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Henrichs, A. (2010), *Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen, Glaubensinhalte und Verhaltensweisen in der griechischen Religion*, in *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Herausgegeben von Anton Bierl und Wolfgang Braungart, Berlin-New York, De Gruyter.
- Hino, S. (1990), “*Surevara’s Comment Regarding Udgiṭha Upasana Referring to BUBV 1.3*”, in *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 38, n. 2, March 1990.
- Huet, G. (1994-2017), *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français* (che si legge e si scarica gratuitamente all’indirizzo <http://sanskrit.inria.fr/>).
- Kerferd, G.B. (1997), *I Sofisti*, Bologna, Il Mulino.
- Kingsley, P. (2007). *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano, Il Saggiatore.
- Kulshreshtha, K. (2010), *History and Evolution of Indian Music*, New Delhi, Shree Natraj Prakashan.
- Lincoln, B. (2006), “*How to Read a Religious Text: Reflections on some passages of the Chāndogya Upaniṣad*”, in *History of Religions*, Vol. 46, No. 2 (November 2006), pp. 127-139.
- Marazzi, U. (1984), *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, Torino, UTET.
- Maso, S. - Franco, C. (1995) (a cura di), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lógoi. Una reinterpretazione dei testi*, Bologna, Zanichelli.

- Mathiesen, T.J. (1984), “*Harmonia and Ethos in Ancient Greek Music*”, in *The Journal of Musicology*, Vol. 3, No. 3 (Summer, 1984), pp. 264-279.
- Mathiesen, T. J. (1985), “*Rhythm and meter in ancient Greek music*”, in *Music Theory Spectrum*, 7, pp. 159-180.
- Mathiesen, T. J. (1999), *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- Mayrhofer, M. (1956-1976), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/A concise etymological Sanskrit dictionary*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Mayrhofer, M. (1992-2001), *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Montoneri, L. - Romano, F. (1985) (a cura di), Atti del Convegno Internazionale “Gorgia e la Sofistica” (tenutosi a Lentini e Catania fra il 12 e il 15 dicembre 1983), curati da Luciano Montoneri e Francesco Romano, in *Siculorum Gymnasium*, n.s. a. XXXVIII n.1-2, 1985.
- Nagy, G. (1974), *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Nayar, B. K. (1975), “*Al-Biruni and the Arithmetical Sequence of the Sanskrit Ganas*”, in *Indian Journal of History of Science*, Vol 10.2, pp. 259-70, 1975.
- Nijenhuis, E. (1974), *Indian Music. History and Structure*, Leiden-Köln, Brill.
- Norden, E. (1915), *Die antike Kunstprosa, vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in der Zeit der Renaissance. Erster Band*, Leipzig-Berlin, Teubner.
- Olivelle, P. (1998), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Padoux, A. (1990), *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Albany, State University of New York Press.
- Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern und München, Francke Verlag.
- Pultrová, L. (2007), *The Latin nomina agentis in -tor*, Listy filologické CXXX, 2007, 3-4, pp. 251-264.
- Radhakrishnan, S. (1968), *The Principal Upaniṣads*, London, George Allen and Unwin.
- Reale, G. et alii (2006) (a cura di), *I presocratici. Testo greco a fronte*

- te, Milano, Bompiani (traduzione integrale di Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^a edizione, Dublin, Weidmann 1952).
- Rensi, G. (1938), *Gorgia, o della Psicagogia*, Napoli, Guida (poi Genova, Il Basilisco 1981, con introduzione di Mario Untersteiner; da ultimo Milano, La Vita Felice 2016).
- Rescher, N. (2005), *Cosmos and Λόγος. Studies in Greek Philosophy*, Heusenstamm nr Frankfurt, Ontos Verlag.
- Robinson, T.M. (2010), *Λόγος and Cosmos. Studies in Greek Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Sankarnarayan, K. (1997), “*Meditation on Sound (Nāḍopāsanā), Devotion, and Liberation*”, in *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa*, vol. 18, 1997, Department of Indian Studies, University of Nagoya.
- Scharfstein, B. (1998), *A comparative history of world philosophy: from the Upanishads to Kant*, Albany, State University of New York Press.
- Sen, C. (1978), *A Dictionary of the Vedic Rituals based on the Śrauta and the Gṛhya sūtras*, New Delhi, Concept Publishing Company.
- Sengupta, P. K. (1991), *Foundations of Indian Musicology*, New Delhi, Abhinav Publications.
- Seppilli, A. (1962), *Poesia e magia*, Torino, Einaudi.
- Tichy, E. (1992), *Zur Rekonstruktion der Nomina agentis auf *-tér- und *-tor-*, in Robert Beekes, Alexander Lubotsky und Jos Weitenberg [Hrsg.], *Rekonstruktion und Relative Chronologie. Akten der VIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, Leiden, 31.8.-4.9.1987 (IBS 65), Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität, pp. 411-420.
- Timpanaro Cardini, M. (1923-1954) (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e Testimonianze*, Roma-Bari, Laterza.
- Trabattoni, F. - Bonazzi, M. (2007) (a cura di), *I Sofisti*, prefazione di Franco Trabattoni, introduzione, traduzione e note di Mauro Bonazzi, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli.
- Tull, H.W. (1989), *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, Albany, State University of New York Press.
- Untersteiner, M. (1949), *I sofisti*, presentazione di Fernanda De-

- cleva Caizzi, Milano, Pearson Paravia Bruno Mondadori 2008.
- Untersteiner, M. (1961) (a cura di), *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- West, M. L. (1973), “*Indo-European Metre*”, in *Glotta*, vol. 51, 3/4 Herbst (1973), pp. 161-187.
- West, M. L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press.