

Tīrthayātrā

Essays in Honour
of Stefano Piano

Editorial Board

Pinuccia Caracchi

Antonella Serena Comba

Alessandra Consolaro

Alberto Pelissero



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2010

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale ed informatica di Arun Maltese (bear.am@savonaonline.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-204-7

Contents

Editorial Note	p. XI
List of Contributors	XIII
Tabula gratulatoria	XV
Bibliografia di Stefano Piano 1965-2009	XVII
Esterino Adami <i>Text-construction, register-shifting and social pragmatics in Indian English</i>	1
Hans T. Bakker <i>Rohitāgiri</i>	15
Giuliano Boccali <i>Mare e cielo stellato nel kāvya più antico</i>	27
Maria Piera Candotti/Tiziana Pontillo <i>The autonomous process of denotation: Kātyāyana and Patañjali on the limits of analysis</i>	41
Pinuccia Caracchi <i>La kathā nel tempo e nell'eternità: note in margine a Rāmcaritmānas I, 33.2-34</i>	63
Claudio Cicuzza <i>Luang Pu Thuat: culto e adorazione di un santo buddhista thailandese</i>	85
Antonella Serena Comba <i>The Śivagītā and a manuscript of the Laghuśivapurāṇa</i>	101

Alessandra Consolaro	
<i>The power of kathā in a secular world: Alka Saraogi's Koī bāt nahīn</i>	117
Elena De Rossi Filibeck	
<i>La guida di Trugò recentemente ritrovata</i>	127
Wendy Doniger	
<i>The control of addiction in ancient India</i>	137
Svevo D'Onofrio	
<i>Il capitolo sui luoghi santi dello spirito (mānasatīrtha) nella versione persiana del Mahābhārata</i>	149
Andrea Drocco	
<i>La concordanza verbale nelle costruzioni transitive al passato della braja-bhāṣā</i>	161
Marco Franceschini	
<i>Guadi e demoni: il lato oscuro dei Tīrtha</i>	187
Giorgio Renato Franci	
<i>Di fronte agli Yogasūtra. Interpretazioni e ideologie del terzo millennio</i>	199
Laura Liberale	
<i>Teste indiane fra le nuvole</i>	213
Bruno Lo Turco	
<i>Note sulla funzione cosmopoietica della Parola divina</i>	227
David N. Lorenzen	
<i>Kabir and the secular state</i>	243
Alessandro Monti	
<i>Storie junglee di donne birmane</i>	255
Emanuela Panattoni	
<i>Apporti italiani nel tamīl</i>	265

Contents	IX
Shyam Manohar Pandey <i>Dei re e dei guru. Prime forme poetiche sūfī in hindī</i>	273
Alessandro Passi <i>The dunce, the pig, and the goddess's mantra</i>	289
Alberto Pelissero <i>Fenomeni di fondamentalismo all'interno di una religione considerata come sistema complesso: il revisionismo militante contro l'accademia ragionante</i>	305
Agata Pellegrini <i>Un tīrtha insolito a Palermo: il santuario di Santa Rosalia</i>	321
Mario Piantelli <i>On mahāvākya-s and Jesus' sayings. A few notes</i>	337
Antonio Rigopoulos <i>The sanctity of the audumbar in Mahārāṣṭra</i>	349
Tiziana Ripepi <i>A proposito di Kalyāṇa come avimuktakṣētra</i>	367
Daniela Rossella <i>Lo Śṛṅgārarasāṣṭaka attribuito a Kālidāsa (e qualche riflessione sul kāvya)</i>	377
Saverio Sani <i>Dhāman e svadhā: alcuni esempi rigvedici</i>	393
Marta Sernesi <i>To establish the qualities of the Master. Considerations on early bKa' brgyud hagiographical writings</i>	401
Francesco Sferra <i>La Anuttarāṣṭikā. Testo e traduzione</i>	425
Jagadamba Prasad Sinha <i>Professor Stefano Piano: a friend, philosopher and guide</i>	435
Abstracts	439

Note sulla funzione cosmopoietica della Parola divina¹

Bruno Lo Turco

Storici e linguisti si sono domandati a più riprese quale sia stato il motivo della rinascita del sanscrito in veste di lingua poetica di corte nei primi secoli dell'era cristiana². Infatti, se il motivo per cui la letteratura filosofico-religiosa post-vedica ha adottato stabilmente il sanscrito della tradizione vedica è palese – esiste un *trait d'union* rappresentato dalle *Upaniṣad*, che sono a un tempo la “fine del *Veda*” (*vedānta*, sia pure non in senso cronologico) e il certificato di nascita della speculazione filosofica indiana, – meno ovvio è perché il sanscrito sia stato adottato come lingua prevalente (o, almeno, destinata a divenire presto tale) del *kāvya*, un genere letterario tipicamente coltivato a corte. Il sanscrito rialzò la testa nell'ambito mondano proprio quando sarebbe dovuto scomparire, rimpiazzato dai vernacoli. Qui ci proponiamo di fornire, se non proprio una spiegazione esauriente della reviviscenza del sanscrito, almeno alcuni elementi degni di essere considerati.

L'emersione del sanscrito quale lingua di corte desta sorpresa, innanzitutto poiché v'è motivo di ritenere che i brahmani, a cagione della loro caratteristica mentalità conservatrice, si opponessero all'impiego del sanscrito a fini puramente mondani, amministrativi o encomiastici che fossero, che osteggiassero insomma un uso della lingua estraneo alla sfera liturgica o filosofico-religiosa. Se consideriamo, poi, l'ambito buddhista – o almeno un ambito in cui l'élite al governo simpatizzava con i buddhisti, – anche qui in una prima fase il sanscrito non dovette godere di particolare popolarità: di tutte le epigrafi ascritte ad Aśoka nessuna è in sanscrito. Vi sono piuttosto tracce di

¹ Sono grato ad Anna Bonisoli Alquati, Maria Piera Candotti, Carmela Mastrangelo, Guido Pellegrini e Vincenzo Vergiani per i loro preziosi suggerimenti e la loro assistenza. Resta inteso che l'autore è l'unico responsabile delle inesattezze.

² Si vedano per esempio D. D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, G. R. Bhatkal for Popular Book Depot, Bombay 1956, p. 279 e S. Pollock, “Sanskrit Literary Culture from the Inside Out”, in id., a cura di, *Literary Cultures in History, Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley 2003, p. 66.

una rielaborazione tardiva, rispetto alle epistole originali, del testo di alcune epigrafi: tali alterazioni sembrano testimoniare che l'influenza del sanscrito crebbe appunto solo in un secondo tempo, quando incominciò a occupare il posto dei pracriti quale idioma di corte³.

Il canone buddhista non tradisce alcun complesso d'inferiorità del pracrito rispetto al sanscrito. I buddhisti non adottarono inizialmente il sanscrito al fine della composizione del canone, nonostante che il suo uso fosse stato suggerito da monaci di nascita brahmanica a causa di preoccupazioni d'ordine linguistico. Tali monaci temevano che se fossero state conservate nel solo pracrito le parole del Buddha potessero essere soggette a corruzione⁴. Si tratta di una preoccupazione comprensibile, giacché i pracriti non erano dotati dell'apparato grammaticale del sanscrito, elaborato innanzitutto proprio a fini di conservazione (*rakṣā*). Fu tuttavia il Buddha stesso, secondo quanto riportato nel canone, a opporre ai monaci di nascita brahmanica un veto all'impiego del sanscrito. Si può inquadrare questo rifiuto nell'ambito del conflitto di classe tra *kṣatriya* e *brāhmaṇa*⁵: il buddhismo nasce e certamente trova il suo terreno favorevole nell'ambito degli *kṣatriya*, parlanti pracrito, i quali rivendicano apertamente il primato nei confronti dei *brāhmaṇa*, parlanti (anche) sanscrito. Peraltro, si può ritenere più semplicemente che all'epoca il sanscrito non godesse di sufficiente diffusione da giustificare un'opera di traduzione. E ciò per la semplice ragione che i brahmani, che si consideravano gli unici legittimi detentori di una conoscenza iniziatica custodita appunto in sanscrito, non avrebbero avuto alcun interesse a propagarlo. Quando, in seguito, a cominciare da un'epoca situabile attorno all'inizio dell'era volgare, si ebbe una reviviscenza di stampo mondano del sanscrito, testimoniata anche dall'epigrafia, i buddhisti lo adottarono senza alcuna difficoltà sia nella sfera filosofico-religiosa sia nell'ambito del *kāvya*, come l'opera di Aśva-ghoṣa testimonia.

Ora, molto probabilmente la ragione della rinascita del sanscrito va ricercata nel processo di progressiva incorporazione in tale lingua di caratteristiche metafisiche in origine ascritte al solo *Veda*. Tale processo consta in sostanza di tre fasi: (1) formulazione nel *Veda* del concetto di principio del lin-

³ H. Tieken, *The Interrogative Pronouns kaṃ, kāni and kiṃti in the Aśoka Edicts*, in "Acta Orientalia", vol. 64, 2003, pp. 39-63 e id., *The Role of the So-called Aśoka Inscriptions in the Attempts to Date the Buddha*, in "Rivista di Studi Sudasiatici", vol. 1, 2006, pp. 69-88: 74.

⁴ M. M. Deshpande, *Sanskrit & Prakrit, Sociolinguistic Issues*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, p. 7.

⁵ Ivi, p. 9.

guaggio, visto come eterno e divino; (2) assimilazione del principio del linguaggio al *Veda*; (3) attribuzione al sanscrito, lingua del *Veda*, di eternità e divinità⁶. La successione è chiara dal punto di vista logico; lo è meno, inevitabilmente, dal punto di vista cronologico, il quale implica aree piuttosto ampie di transizione.

In una prima fase compare nel *Veda* il concetto di principio del linguaggio, ossia quella vocalità basica e indifferenziata che rappresenta il fondamento metafisico di tutti i linguaggi individuali, inclusi quelli non-umani. Siffatto principio, nella sua forma più avanzata, è anche una caratteristica distintiva degli esseri umani, instillata in costoro dagli dèi. Esso è descritto quale *daivī vāc*, Parola divina.

Nella seconda fase, il principio del linguaggio è identificato con la forma originale del *Veda*, vale a dire l'essenza del *Veda* stesso. Il *Veda* è anzi considerato la più concreta espressione possibile di tale principio. È la manifestazione del linguaggio più genuina e pura. Comporta una presenza proto-semantica del suono⁷. *Vāc*, la Parola vedica, precede la dicotomia tra significante e significato. Essa non deve essere compresa come un mezzo per comunicare qualcosa. Con un sorprendente ribaltamento, è piuttosto il poema vedico a rappresentare un mezzo per “avvicinarsi alla Parola”, o “per far cadere la Parola”⁸. La Parola vedica agisce sul parlante, lo rende sacro e qualificato per il rito, ne proietta gli strumenti e i gesti in una dimensione rituale. Pertanto la Parola esiste prima del soggetto, il poeta vedico o il sacrificante, e indipendentemente da costui, e parla attraverso i poeti. Inoltre è la struttura, – una struttura nascosta: “non cessa di fuggire, di svanire”, e deve essere pertanto richiamata costantemente – del possibile, e dunque condizione di tutto ciò che esiste: di fatto è parte integrante del sacrificio⁹. Anzi, lo *Śatapatha-*

⁶ Mi baso su A. Aklujkar, “The Early History of Sanskrit as Supreme Language”, in J. E. M. Houben, a cura di, *Ideology and Status of Sanskrit, Contributions to the History of the Sanskrit Language*, Brill, Leiden 1996, pp. 59-85: 72; Aklujkar individua, più analiticamente, cinque fasi.

⁷ Si veda per esempio *Taittirīya-Saṃhitā* 6.4.3.7 (testo da A. Weber, a cura di, *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Brockhaus, Leipzig 1871-1872): *vāg vai pārācy āvyākrāvadat té devā indram abruvan | imāṃ no vācaṃ vyākurv iti [...] tām indro madhyatò `vakraṃya vyākaroṭ tasmād iyāṃ vyākr̥tā vāg udyate* “La Parole autrefois parlait de façon indistincte. Les dieux dirent (!) à Indra: mets des distinctions dans la Parole [...]. Indra entra en elle par le milieu, il la sépara, et c'est pourquoi la parole se fait entendre distinctement ». Trad. C. Malamoud, *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, Albin Michel, Paris 2005, p. 145.

⁸ Ivi, pp. 25, 61, 70.

⁹ Ivi, pp. 101 sgg.

brāhmaṇa afferma che “sacrificio è Parola”¹⁰. Il sacrificio è ciò che struttura dinamicamente il mondo – una funzione attribuita in tempi successivi al *dharma*, a sua volta compreso come strettamente connesso al testo vedico. Il mondo deve essere fatto sempre di nuovo attraverso il sacrificio. In altre parole, deve essere ricomposto attorno alle sue strutture invisibili ancora e ancora, e a questo scopo la Parola, inseparabile dal rito, deve essere costantemente richiamata dai cantori. In gioco è l’esistenza del cosmo quale insieme ordinato.

A cominciare da Pāṇini, che avvia la terza fase, questo scenario incomincia a mutare. Il principio del linguaggio acquista una presenza permanente, quasi tangibile. È come se il linguaggio di *ṛṣi* e celebranti, grazie a Pāṇini e alla tradizione grammaticale, fosse stato ormai ‘fatto’ definitivamente, o ‘perfezionato’ (*samskr̥ta*), ossia stabilizzato¹¹. Da Pāṇini in poi il principio del linguaggio cessa, in un certo senso, di sottrarsi. Sono, com’è ovvio, soltanto esseri soprannaturali a poter operare tale stabilizzazione e, infatti, i principali esponenti della scuola grammaticale, ossia Pāṇini, Kātyāyana e Patañjali, saranno di fatto innalzati essi stessi al rango di *ṛṣi*. Tale innalzamento appare definitivamente compiuto in Bhartṛhari¹², ma naturalmente non è detto che non fosse avvenuto, almeno in parte, già in epoca anteriore. È degno di nota come il modello della progressiva degenerazione universale fino alla necessaria palingenesi – un modello che nell’India classica è pressoché universalmente accettato, – non si applichi ai maestri della tradizione grammaticale. Ciò è testimoniato dalla nota formula secondo la quale l’autorevolezza dei tre grandi grammatici è via via superiore (*uttarottaram munīnām prāmāṇyam*)¹³. Questa

¹⁰ *Śatapathabrāhmaṇa* III.2.2.29: *vāg vai yajñah* (testo dalla versione elettronica del 1971 curata da H. S. Ananthanarayana, <http://www.vedavid.org>).

¹¹ Afferma Malamoud (*Féminité*, cit., p. 26) a proposito della lingua sanscrita: “La ‘perfection’ qui la caractérise, selon ceux qui sont en quelque sort ses adeptes, est une pureté qui résulte de toute une série de filtrages, mais aussi, c’est la complétude que lui apportent des raffinements comparables aux ‘sacrements’, aux perfectionnements, *samskāra*, que constituent, pour un individu, les rites de passage qui jalonnent sa vie”.

¹² M. M. Deshpande, “Ultimate Source of Validation for the Sanskrit Grammatical Traditional: Elite Usage versus Rules of Grammar”, in F. Squarcini, a cura di, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze University Press, Munshiram Manoharlal, Firenze, Delhi 2005, pp. 361-387: 361.

¹³ Va da sé che il modello della degenerazione progressiva dei tempi ricomincia a valere subito dopo Patañjali, considerato il culmine della tradizione grammaticale; infatti, coloro che, come Kayāṭa, asseriscono che l’autorevolezza dei tre *muni* è via via superiore, pongono i successivi prosecutori della tradizione, e quindi anche se stessi, su un piano molto inferiore, non più soprannaturale.

è un'altra prova di quelle qualità soprannaturali tramite le quali i grammatici furono in grado di portare a perfezione e stabilizzare la lingua. Se alla lingua fu inizialmente riconosciuto tacitamente un certo grado di variabilità diacronica¹⁴, che però non ne intaccava il nucleo essenziale, dopo Patañjali le regole grammaticali non saranno più modificabili. Patañjali sarà dalla tradizione successiva a Bhartṛhari ulteriormente innalzato: sarà visto come nientemeno che un'incarnazione del serpente mitologico Śeṣa, nome che alla lettera significa 'resto' e suggerisce appunto l'idea di un *quid* irriducibile, non più modificabile, che permane durante l'intervallo tra le ricreazioni, qual è per esempio quello rappresentato dal principio del linguaggio.

La terza fase consiste nella comprensione che, poiché la lingua più vicina al *Veda* è il sanscrito, quest'ultimo deve essere eterno e divino¹⁵. Esiste dunque un continuo che riunisce il principio del linguaggio, il *Veda* e il sanscrito. Questa visione culmina nel pensiero di Bhartṛhari. Per Bhartṛhari il *Veda* è imitazione o ripetizione (*anukāra*) del *brahman*, l'assoluto¹⁶. Il *brahman*, poi, è descritto come *śabdatattva*, principio-parola¹⁷. Il *Veda* è espressione del principio-parola non nel senso di *lógos*, ma di suono, quale manifestazione sonora del piano della realtà suprema. La lingua vedica dispiega le strutture oggettive nascoste (ossia il *dharma*) attraverso le quali il mondo dello spazio e tempo si manifesta, senza per questo deviare dall'assoluto. Il *Veda* non descrive le strutture del mondo ma le manifesta. Perciò la lingua vedica è prima di tutto una forza sacra e reale in azione, invece di un mero sistema referenziale; prima di significare essa agisce¹⁸. Secondo questo punto di vista, il suono non è il veicolo strumentale del pensiero – e si può dire che Bhartṛhari derivi questo concetto direttamente dalla visione vedica: il suono è la condizione di possibilità, per usare un'espressione kantiana, del linguaggio e delle idee, e cioè, condizione di possibilità della conoscenza e dei suoi

¹⁴ Ivi, p. 366.

¹⁵ M. M. Deshpande, *Historical Change and the Theology of Eternal Sanskrit*, in "Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung", vol. 98, 1985, pp. 122-149.

¹⁶ *Vākyapadīya* 1.5 (testo da S. Bhate e Y. Kar, *Word Index to the Vākyapadīya of Bhartṛhari, Together with the Complete Text of the Vākyapadīya*, Eastern Book Linker, Delhi 1992): *prāptyupāyo 'nukāraś ca tasya vedo maharṣibhiḥ | eko 'py anekavartmeva samāmnātaḥ prthak prthak* "[...] mezzo di ottenimento e ripetizione di quello è il *Veda*, che, pur unico, è stato tramandato dai grandi ṛṣi separatamente in molti modi".

¹⁷ *Vākyapadīya* 1.1ab: *anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram* "Quel *brahman* senza inizio né fine, indistruttibile, che è il Principio-Parola...".

¹⁸ D. Carpenter, "Bhartṛhari and the Veda", in J. R. Timm, a cura di, *Text in Context, Traditional Hermeneutics in South Asia*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 17-32: 19-20.

oggetti, giacché questi ultimi si mostrano sempre intessuti di linguaggio. Per Bhartṛhari nessuna esperienza è immune dalla mediazione del linguaggio¹⁹, nulla si dà in assenza di linguaggio. Pertanto la realtà è suono. Il linguaggio non è descrizione ma potenza e azione. Esso, ancor prima di nominare, fa²⁰.

A questo quadro si può aggiungere, quando ci si volge all'impiego mondano del sanscrito tipico del *kāvya*, un ulteriore elemento: parallelamente all'assorbimento da parte del sanscrito dello status ontologico del *Veda*, i *kavi* d'epoca classica assorbono determinate caratteristiche dei *ṛṣi*, e in particolare la funzione cosmopoietica di costoro.

Nella *Rgvedasamhitā* i *ṛṣi* sono caratterizzati da due funzioni fondamentali: una è quella della composizione poetica, ossia la composizione di inni di lode e preghiera, funzione che collega i *ṛṣi* alla Parola divina; l'altra è quella dell'ispirazione e della chiaroveggenza, due caratteri sciamanici collegati al *soma*²¹. Un'altra funzione compare in un inno ṛgvedico dedicato a Viśvakarman, ove i *ṛṣi* sono dipinti quali creatori d'esseri: *ṛṣayah pūrve... ye bhūtāni samakṛṇvann imāni*²² "i primi *ṛṣi*... che foggiarono questi esseri...". Inoltre essi prendono parte al sacrificio primordiale del Puruṣa: *taṃ yajñam barhiṣi praukṣan puruṣam jātam agrataḥ | tena devā ayajanta sādhyā ṛṣayaś ca ye* "Quel Puruṣa, nato ai primordi, essi lo aspersero come vittima sacrificale sullo strame d'erba. Con lui gli dèi, i Sādhyā e i veggenti compirono il sacrificio"²³. Ai *ṛṣi* è dunque assegnata anche una funzione secondaria di carattere cosmopoietico. Nell'*Atharvavedasamhitā* tale funzione diviene centrale: i *ṛṣi* vi sono definiti a più riprese *bhūtakṛt*, "creatori d'esseri"²⁴. Come afferma

¹⁹ *Vākyapadīya* 1.131: *na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād rte | anuviddham iva jñānam sarvaṃ śabdena bhāsate* "Non v'è al mondo nozione che non segua il linguaggio; l'intera conoscenza è come frammista di linguaggio".

²⁰ F. Staal, *Oriental Ideas on the Origin of Language*, in "Journal of the American Oriental Society", vol. 99, 1979, pp. 1-14: 9.

²¹ G. Benedetti, *La figure du Ṛṣi dans la littérature védique*, in "Studi linguistici e filologici online", vol. 2, no. 1, 2004, pp. 41-100: 44-45, <http://www.humnet.unipi.it/slifo/index.html>.

²² *Rgvedasamhitā* 10.82.4. Testo dalla versione elettronica a cura di H. S. Ananthanarayana e W. P. Lehman, Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Language and related Indological materials from Central and Southeast Asia (GRETIL), tratta da Th. Aufrecht, *Die Hymnen des Rigveda*, A. Marcus, Bonn 1877 (http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm).

²³ *Rgvedasamhitā* 10.90.7. Trad. S. Sani, *Rgveda, Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000, p. 67.

²⁴ *Atharvavedasamhitā* 6.108.4; 11.1.1, 3, 24. Cfr. Benedetti, *La figure du Ṛṣi*, cit., pp. 48 sgg.

Aklujkar, nell'ambito della tradizione vedica “[...] the sounds uttered by certain individuals, commonly called *ṛṣis* or seers, [...] are said to have a genetic relationship with things”²⁵. Tutto questo potrebbe apparire scarsamente rilevante o, addirittura, casuale, finché non rammentiamo che secondo l'*Atharvavedasamhitā* (19.41) sono proprio i *ṛṣi* a fondare il potere reale: *bhadram icchanta ṛṣayaḥ svarvidas tapo dikṣām upaniṣedur agre | tato rāṣṭram balam ojaś ca jātam tad asmaī devā upasamnamantu*²⁶ “Perseguendo la prosperità, i *ṛṣi* si accostarono in principio all'ascesi e alla consacrazione; di qui nacquero regalità, potere, forza. Pertanto gli dèi dovrebbero inchinarsi a lui [il re]”. Peraltro, a detenere propriamente il potere cosmopoietico è la Parola: i *ṛṣi* possiedono questo potere solo a misura del loro manifestare la Parola. Sono copiosi i passi vedici che attestano la facoltà della Parola di creare e ordinare il mondo. Si pensi per esempio al celebre inno ṛgvedico in cui la Parola descrive se stessa: *tām mā devā vyadadhuh purutrā bhūristhātrām bhūryāveśyantīm* “Gli dèi mi hanno distribuito in molti luoghi: io sono colei che ha molte sedi e che assume molte forme”; *ahaṃ suve pitaram asya mūrdhan* “Io genero il padre alla sommità di questo mondo”²⁷. O alle molte affermazioni rinvenibili nei *Brāhmaṇa* simili a quella che qui riportiamo: *vācam devā upajīvanti vīśve | vācam gandharvāḥ paśavo manuṣyāḥ | vācī imā vīśvā bhūvanāny ārpitā*²⁸ “Tutti gli dèi sono sostenuti dalla Parola; dalla Parola [sono sostenuti] musicisti celesti, animali, uomini; nella Parola sono stabiliti tutti questi mondi”.

È già nella *Ṛgvedasamhitā* che si trova una connessione tra i termini *ṛṣi* e *kavi*. *Kavi* nel senso di “saggio”, “chiaroveggente”, rappresenta un frequente epiteto di *ṛṣi*. *Kavi* è collegato alla radice indoeuropea **KeuH-*. Da quest'ultima è derivata una forma indoarica **kauH-*, base *seṭ* con laringale, che in sanscrito, al grado ridotto, è rappresentata dal tema *kū-*, con vocale lunga. Il significato più antico doveva essere, genericamente, “vedere”²⁹. In seguito è

²⁵ A. Aklujkar, *The Word Is the World, Nondualism in Indian Philosophy of Language*, in “Philosophy East & West”, vol. 51, no. 4, 2001, pp. 452-473: 457.

²⁶ *Atharvavedasamhitā* 19.41. Testo dalla versione elettronica del 1997 a cura di V. Petr e P. Vavrousek, perfezionata da A. Griffiths, Leiden 2000, e P. Kubisch, Bonn 2007, GRETEL, tratta da C. Orlandi, a cura di, *Gli inni dell'Atharvaveda. Śaunaka*, Giardini, Pisa 1991 (http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gret_utf.htm).

²⁷ *Ṛgvedasamhitā* 10.25.3, 7. Trad. Sani, *Ṛgveda*, cit., pp. 106-107. Il “padre” è presumibilmente la divinità che a sua volta crea il mondo.

²⁸ *Taittirīyabrāhmaṇa* dello *Yajurveda* nero 2.8.8.62.8-10. Testo dalla versione elettronica a cura di M. Fushimi, versione TITUS di J. Gippert, Frankfurt am Mein 1997-2008 (<http://titus.uni-frankfurt.de>).

²⁹ Werba rende il senso con “(be)merken, sehen” (C. H. Werba, *Verba Indoarica*,

stata creata una serie dal tema *ku*, formazione *aniṭ* secondaria. La radice *kū/ku* (cl. 2 P. *kauti*, intens. *kokūyate*) ha assunto in sanscrito classico il significato di “gridare”, in virtù di un processo di rideterminazione semantica che sarebbe dovuto alla suggestione onomatopeica e all’assonanza con radici del tipo *gu* ovvero *kūj*, “(ri)suonare”³⁰. La parola *kavi* implica dunque sia un richiamo all’abilità propria del *ṛṣi* di contemplare il *Veda* sia un richiamo alla sua qualità di fonte sonora, e cioè sorgente di strofe ispirate.

Per tornare alla questione menzionata inizialmente, a che cosa si deve la rinascita del sanscrito nelle corti? La nostra risposta è che la figura del *kavi* fu probabilmente modellata a bella posta su quella del *ṛṣi*, affinché rispondesse a determinati progetti d’ordine sociopolitico: la rifondazione del potere reale, l’elaborazione di un modello di signoria universale e l’universalizzazione di una comunità colta³¹. Si trattava cioè di creare un universo di riferimenti condivisi. Come al *ṛṣi* anche al *kavi* è assegnata una funzione cosmopoietica. Inoltre, il candidato ideale a lingua imperiale e koinè di tale comunità si rivelò appunto il sanscrito, la lingua dei *ṛṣi*. C’è una continuità ideale tra coloro che, nelle diverse epoche, manifestarono la lingua sanscrita sul piano della massima eccellenza possibile, ossia *ṛṣi* e *kavi*.

Si può a buon diritto osservare che in realtà la lingua dei *ṛṣi* e quella dei *kavi* non è la stessa; in altre parole, gli studiosi contemporanei distinguono nettamente tra vedico e sanscrito classico. E tuttavia per i grammatici indiani, che non riconoscono mai, almeno esplicitamente, una variabilità diacroni-

Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1997, p. 276); Whitney lo rende con “design” (W. D. Whitney, *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, Motilal Banarsidass, Delhi 2006 [1ª ed. indiana 1963], p. 20).

³⁰ In greco la radice è rappresentata da *κοκῶω*, “gemo”, da cui *Κοκυτός*, *Cocito* il “fiume del pianto”, sul quale pure deve aver agito l’influsso di termini onomatopeici come *κόκκυξ* (lat. *coccyx*), “cuculo”, *κοκκύζω*, “grido”.

³¹ Si pensi a come il modello indiano di signoria universale si sia in seguito effettivamente “universalizzato”, e cioè propagato non solo all’interno dell’India, ma anche a buona parte dell’Asia (Cina, Tibet, Turkestan, Giava, Sumatra, Malesia, Birmania, Thailandia, Laos, Vietnam, Cambogia) grazie al veicolo rappresentato del proto-*kāvya* (*ādikāvya*), il *Rāmāyaṇa* (che tuttavia fu noto e si diffuse in tante versioni, non solo quella colta); a questo proposito si veda per esempio S. N. Desai, *Rāmāyaṇa, An Instrument of Historical Contact and Cultural Transmission between India and Asia*, in “The Journal of Asian Studies”, vol. 30, no. 1, 1970, pp. 5-20. È ben noto poi come anche la comunità colta caratterizzata dall’impiego del sanscrito si sia rapidamente espansa anche al di fuori dell’India, e cioè in Malesia, Birmania, Thailandia, Laos, Vietnam, Cambogia, Indonesia; si veda per una sintesi della questione S. Pollock, *The Cosmopolitan Vernacular*, in “The Journal of Asian Studies”, vol. 57, no. 1, 1998, pp. 6-37.

ca della lingua, la distinzione era fondamentalmente solo funzionale: esistono un linguaggio *laukika*, mondano, e uno *vaidika*, vedico; l'uno è produttivo, l'altro, giacché aderente alla rivelazione (*śrutyupanibaddha*), è già sempre prodotto. Pāṇini è assai lungi dal ravvisare in *chandasa*, il testo vedico, e *bhāṣā*, la lingua parlata, due lingue o due differenti stadi della lingua. Si trattava semmai di aree di uso specializzato relative a determinate forme. In seguito, Kātyāyana e Patañjali aggiunsero al disconoscimento degli aspetti temporali una rimozione degli elementi spaziali. Essi reinterpretarono quali opzioni le distinzioni operate da Pāṇini sulla base degli usi locali, neutralizzando così del tutto la connessione della lingua con i luoghi. Pertanto il sanscrito, di cui si servono *ṛṣi* e *kavi*, nella visione dei grammatici è uno, eterno, immutabile e indipendente da luoghi.

Il revival del sanscrito segna una tregua, almeno linguistica, tra *kṣatriya* e *brāhmaṇa*, o forse un'appropriazione forzosa da parte dello *kṣatriya* di caratteristiche del *brāhmaṇa*: infatti nel dramma il re, lo *kṣatriya* per eccellenza, parla sanscrito. Al contrario della situazione descritta nel canone buddhista, ove gli *kṣatriya* rivendicavano orgogliosamente la dignità del loro pracrito, qui la lingua di corte per eccellenza è divenuta il sanscrito. L'uso del sanscrito da parte del re tende a sanare il divario tra l'ordine terreno del re e quello trascendente del brahmano³². Il dominio della grammatica sanscrita, anzi, è ora un requisito indispensabile della sovranità³³.

Certo, nell'ambito del menzionato progressivo trasferimento di qualità metafisiche dal Veda al sanscrito, l'aspetto del passaggio di funzioni dai *ṛṣi* ai *kavi* non è subito evidente. Ciò che balza agli occhi circa gli esordi del *kāvya* è piuttosto un'interruzione netta della tradizione vedica, specialmente quanto ai contenuti e agli elementi stilistici³⁴. Tuttavia, la discontinuità con-

³² Questo divario è stato attendibilmente teorizzato da Heesterman: "To turn power into authority, the king must ally himself with the brahmin, but the brahmin must reject the alliance in order to safeguard the authority for which the alliance was sought. While the king stands for the order of conflict, the brahmin's order is absolute, negating all conflict. The one's order is the other's disorder. The two stand at the opposite ends from each other, and there is no mediating priesthood. The dilemma is insoluble, as is the dilemma of dharma". (J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition, Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1985, p. 7).

³³ S. Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men, Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Permanent Black, Delhi 2006.

³⁴ G. Boccali, "La letteratura classica", in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India, La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi, Principi, metodologie, storia*, UTET libreria, Torino 2000, pp. 382-534: 406.

tenutistica è dovuta al fatto che anche se il *kavi* assume formalmente le funzioni del *ṛṣi*, il contenuto del suo poetare deve essere completamente diverso: non è più il cosmo dei *brāhmaṇa*, è il cosmo dei re.

Perché dunque il candidato ideale a lingua di signorie che aspiravano a universalizzarsi era il sanscrito? L'uso del sanscrito nel *kāvya* fu probabilmente frutto dell'influenza di una credenza tipicamente vedico-brahmanica sulle élite di corte – senza che questo implicasse in alcun modo un'approvazione brahmanica –, la credenza implicita in un potere cosmopoietico del sanscrito, che comportò un ideale trasferimento di funzioni dal *ṛṣi* al *kavi*.

Potrà qui essere utile rievocare le circostanze storiche della comparsa del sanscrito quale lingua di corte. A quanto sembra, furono gli Śaka, d'origine straniera, i primi a utilizzare il sanscrito a scopi encomiastici. Altre dinastie coeve, più fedeli a un brahmanesimo ortodosso, come i Sātavāhana (ca. 100 B.C.E.-250 C.E.) non appoggiarono affatto una produzione letteraria in sanscrito³⁵. Essi promossero piuttosto una produzione in pracrito: Hāla (I o II secolo d.C.), l'autore della *Sattasāi*, il più antico documento di *kāvya* pracrito a noi noto, era appunto un sovrano appartenente alla dinastia dei Sātavāhana. Questi ultimi furono acerrimi nemici degli *kṣatrapa* occidentali, che erano Śaka. Le due dinastie si contesero con alterne vicende il Malwa tra il I e il II secolo d.C. Fu Rudradāman a restaurare il potere degli *kṣatrapa* occidentali. Costui era uno Śaka, almeno formalmente soggetto al potere dei Kuṣāṇa. Egli riconquistò l'intero Malwa. Il suo panegirico (*praśasti*) appare nella famosa iscrizione di Junāgaḍh³⁶. L'iscrizione, posta vicino a un editto di Aśoka, è forse la prima a noi nota a essere composta in sanscrito classico³⁷ – con la possibile eccezione di una coppia d'iscrizioni assai più concise risalenti forse al I sec. a.C.³⁸. Essa celebra i lavori di ripristino, dovuti appunto a Rudradāman, del bacino artificiale Sudarśana, in origine concepito sotto Candragupta Maurya, e in seguito perfezionato da Aśoka con la costruzione di condotte. Il fatto che l'editto ascritto ad Aśoka e il panegirico di Rudradāman compaiano vicini, ma l'uno in pracrito e l'altro in sanscrito, marca fuori d'ogni dubbio una mutazione nella concezione di regalità. Nell'iscrizione sanscrita è implicita una proposta, o una visione – non sappiamo quanto già affermata all'epoca: quella di una *koiné*, non solo linguistica ma anche, e so-

³⁵ S. Pollock, "Sanskrit Literary Culture", cit., p. 70.

³⁶ *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*, vol. 8, Office of the Superintendent of Government Printing, Calcutta 1905-1906: pp. 45-49.

³⁷ D. D. Kosambi, *An Introduction* cit., p. 285.

³⁸ T. Lubin, "The Transmission, Patronage, and Prestige of Brahmanical Piety from the Mauryas to the Guptas", in F. Squaricini, *Boundaries*, cit., pp. 77-103: 93.

prattutto, culturale. È proprio con Rudradāman che il sanscrito appare inopinatamente quale lingua di corte. Le iscrizioni d'epoca precedente sono in pracriti quali māgadhī e pāli. Dunque gli Śāka, usando il sanscrito per le loro iscrizioni, aprirono la strada a una nuova epoca. I Gupta non fecero che proseguire un cammino già intrapreso³⁹.

Perché, di nuovo, fu scelto il sanscrito quale *koiné*, e non un pracrito particolarmente diffuso, che avrebbe se non altro presentato il vantaggio di essere compreso in partenza da un numero ben più grande di persone? Taluno spiega questo ritorno del sanscrito con l'assurgere della casta brahmanica a una posizione di particolare influenza a corte⁴⁰. In realtà, come si è visto nel caso dell'impero Sātavāhana, non si può dare per scontato che siano stati i brahmani, con il loro tipico atteggiamento conservatore, a promuovere una tale rivoluzione, né che siano stati disposti ad appoggiarla, né che non siano stati piuttosto i sovrani a volersi appropriare di prerogative brahmaniche. Secondo Lubin "The fact that this Indo-Scythian ruler was one of the first to employ Sanskrit in a political forum suggests that this innovation was a calculated effort to demonstrate publicly the legitimacy of his rule by embracing the sacral authority of the brahmins"⁴¹. Ancora, ciò non implica che questo nuovo uso del sanscrito sia stato promosso dai brahmani di corte. Si deve ritenere piuttosto che il *kāvya* sanscrito sia fiorito grazie all'appoggio reale e al progetto dei sovrani di creare un nuovo mondo cosmopolita⁴², che avrebbe fatto passare tra l'altro in secondo piano la loro origine straniera. Non per nulla Rudradāman adotta un nome indiano, a differenza dei suoi predecessori, quali Maues, Azes, Vonones, Spalirises⁴³.

Il sanscrito poteva essere la perfetta lingua laudatoria imperiale. Innanzitutto, non era più associabile a una specifica area geografica, anche perché, come si è accennato, i grammatici si erano incaricati di svincolare la lingua da luoghi individuabili. Era, in altre parole, sovranazionale⁴⁴. Poi era già perfettamente formalizzata dal punto di vista grammaticale; era, cioè, pronta all'uso. E, ciò che più conta, era la lingua fondante per eccellenza, poiché era la lingua dei ṛṣi, dunque la più adatta a istituire un nuovo mondo, quello del

³⁹ Come giustamente sostenuto da P. C. Bagchi e V. Raghavan, citati in J. Keay, *India, A History*, Grove Press, New York 2001, p. 133.

⁴⁰ D. D. Kosambi, *An Introduction*, cit., p. 285.

⁴¹ T. Lubin, "The Transmission", cit., p. 94.

⁴² Sul valore cosmopolita del sanscrito si veda specialmente S. Pollock, "Sanskrit Literary Culture", cit., pp. 61-75.

⁴³ A. K. Narain, *The Indo-Greeks*, Clarendon Press, Oxford 1957, p. 152.

⁴⁴ S. Pollock, "Sanskrit Literary Culture", cit., pp. 107-108.

potere sopranazionale, superiore agli interessi campanilistici e di parte. Come spesso accade nei movimenti di rinnovamento culturale, l'innovazione era implicitamente presentata come il ritorno a un'antichità mitica⁴⁵, evocata dal sanscrito quale lingua della rivelazione, evento lontanissimo nel passato, manifestazione di una realtà trascendente.

Si è accennato a come le caratteristiche della lingua vedica furono per gradi attribuite, in virtù di una sorta di processo osmotico, alla lingua sanscrita nel suo complesso. Invece i pracriti non rappresentavano, per i grammatici, che la testimonianza di un processo degenerativo, innescato da parlanti inetti⁴⁶. I pracriti erano, in fin dei conti, un prevedibile aspetto dell'universale propensione al decadimento, la quale lascia, com'è evidente, intatto il *Veda*, quale essenza metafisica e lingua archetipica. Le grammatiche pracrite, di conseguenza, non descrivono i pracriti come lingue autonome, ma solo in termini di scostamento (*apaśabda*) dal modello sanscrito. A un livello ancora inferiore si trovavano le lingue barbare (*mleccha*) che sembravano scostarsi finanche dal linguaggio stesso. Era pertanto il sanscrito, archetipo di ogni possibile linguaggio, e dotato quindi in sommo grado di potenza, a essere la lingua più adatta a fondare un mondo, il mondo cosmopolita vagheggiato degli imperatori indiani, prima Śaka e poi Gupta.

I *kavi* saranno pertanto i veri eredi dei *ṛṣi*, dai quali ereditano sia la funzione cosmopoietica, sia il suo strumento, ovvero la lingua sanscrita, sia la relazione con il potere regale. Possiamo supporre che esistesse una relazione quasi simbiotica tra l'autore e il sovrano, o anzi, tra il testo e il sovrano, poiché l'identità personale dell'autore tendeva sempre a rimanere sullo sfondo rispetto alla sua funzione. Questa natura di secondarietà dell'autorialità nel *kāvya*⁴⁷ fu probabilmente dovuta alla percezione, risalente alla tradizione vedica, di un'oggettività della presenza della parola. Tale prospettiva logicamente pone in ombra gli aspetti testuali connessi alla soggettività dell'autore. La parola, di nuovo, non è lo strumento attraverso il quale il soggetto comunica; come il testo vedico, esiste prima e di là dal soggetto, il quale si limita a manifestarla. Da questo punto di vista la soggettività dell'autore è naturalmente trascurabile. Ciascun testo sanscrito, visto quale espressione concreta di un principio-parola metafisico, e dunque affine al *Veda*, s'ipostatizza. L'*apauruṣeya* (non-autorialità) marca tendenzialmente ogni testo sanscrito, il quale si svincola perciò dalle intenzioni con cui fu composto. L'interpreta-

⁴⁵ È ovvio qui il richiamo al celebre E. Hobsbawm e T. Ranger, a cura di, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, *passim*.

⁴⁶ Deshpande, "Historical Change", cit., p. 145.

⁴⁷ G. Boccali, "La letteratura classica", cit., pp. 458-461.

zione commentatoriale del testo è dunque libera dal bisogno di prendere in considerazione il retroterra culturale dell'autore. Una prospettiva di tipo 'alessandrino' in India non sarebbe stata possibile. Quando è affrancato dalla considerazione delle circostanze in cui fu composto, il testo diviene un nocciolo densissimo di potenzialità di senso pressoché infinite. Il commentatore districcherà da questo nocciolo i significati che meglio vanno incontro alle sue necessità filosofiche, politiche o ideologiche. Di nuovo, tuttavia, anche il commento che ne risulta, che si potrebbe intendere come un'interpretazione del testo totalmente arbitraria, ossia un'espressione di mero soggettivismo, si porrà invece agli occhi dell'utilizzatore indiano come ente autonomo dall'autore, si ipostatizzerà.

Sono molti, a dispetto delle apparenze, gli elementi di continuità ideale tra *Veda* e *kāvya*. Tra i sottogeneri del *kāvya* il teatro ha un'importanza particolare, poiché contribuì notevolmente alla genesi del *kāvya* stesso⁴⁸. In effetti, la lingua vedica aveva già un uso per così dire teatrale. La scena del sacrificio era in un certo senso una scena teatrale⁴⁹.

Si noti che, mentre al *ṛṣi* la funzione cosmopoietica è attribuita esplicitamente, al *kavi* è invece attribuita implicitamente; il *kavi* prosegue l'attività creatrice del *ṛṣi*, ma questo non può essere affermato esplicitamente – è all'opera una sorta di rimozione –, poiché l'ideologia regale prevede che il sovrano sia presentato quale ripetizione terrena della divinità. Il *kavi* crea, di fatto, un nuovo cosmo. Infatti, il *kāvya* non ha pressoché antecedenti sul piano dei contenuti. Tuttavia il sovrano e il regno sono presentati come attualizzazioni di modelli mitici. Com'è detto, tra gli infiniti esempi possibili, nel *Raghuvamśa* (2.50cd): *mahītalasparśanamātrabhinnam ṛddham hi rājyaṃ padam aindram āhuḥ*⁵⁰ “[...] infatti si dice che un regno prospero sia la dimora di Indra, diverso solo per il suo toccare la superficie della terra”. Si tratta quindi di modelli mitici che, pur presentati, come antichissimi o atemporalmente, sono in realtà, all'epoca degli esordi del *kāvya*, in fase di definizione attraverso il lavoro del *kāvya* stesso. In altre parole, il *kāvya* tende a proiettare una patina di atemporalità su ciò che nella realtà dei fatti è nuovo. Più o meno nel medesimo periodo anche il cosmo puranico è in fase di definizione: i *purāṇa* vengono compilati, elaborati, ricompilati ed accresciuti ciclica-

⁴⁸ Ivi, p. 411.

⁴⁹ C. Malamoud, *La danza delle pietre, Studi sulla scena sacrificale nell'India antica*, Adelphi, Milano 2005, p. 11.

⁵⁰ Testo dalla versione elettronica del GRETEL, tratta da A. Scharpé, *Kalidasa Lexicon*, Vol. 1, De Tempel, Brugge 1964 (http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiin-dolo/gret_utf.htm).

mente. Anche i *purāṇa* sono evidentemente collegati alla figura del sovrano, sia perché ne riportano la genealogia – il che ne rappresenta una delle cinque caratteristiche (*pañcalakṣaṇa*), almeno in teoria obbligatorie –, sia perché tendono ad effondersi sulle tematiche del *dharmasāstra*, ma ancor di più perché la loro diffusione era promossa direttamente dal sovrano⁵¹.

Il *kavi* è l'erede del *ṛṣi* anche in virtù del fatto che la facoltà tipica del primo è *pratibhā*, l'intuizione⁵². La parola implica un elemento visuale, poiché la radice *bhā-* fa riferimento alla luce. E i *ṛṣi* osservano il *Veda* invece di ascoltarlo – *Nirukta* 2.11 fa derivare la parola *ṛṣi* dalla radice *drś-*, vedere. Ciò equivale ad affermare che il *Veda* è pura essenza, o struttura, e che come tale è atemporale. La natura sequenziale delle parole è utile solo alla manifestazione del *Veda* a un uditorio ordinario, ossia i non-*ṛṣi*. E anche il mondo manifestato dai *kavi* è presentato come essenziale e atemporale. Infatti, è sostanzialmente il mondo del mito.

Il panegirico (*praśasti*) epigrafico, strettamente collegato alle origini del *kāvya* sanscrito, funziona forse da modello per l'intero movimento del *kāvya*. Di fatto, ogni *praśasti* è espressione della medesima figura archetipica, quella del sovrano universale e del suo lignaggio. Il re è legittimato tanto quanto il panegirico mostra che egli ripete e rende tangibile il modello del sovrano universale che protegge il *dharma*⁵³. L'intero *kāvya* condivide una grande narrazione implicita. Come afferma Boccali: "... i temi e i motivi delle opere classiche appartengono, per così dire, a un patrimonio tradizionale costituito, a un repertorio si potrebbe perfino dire, la cui conoscenza da parte del lettore è presupposta, pena l'incomprensione o l'insignificanza dei testi"⁵⁴. Il *kāvya* è sempre il risultato della concretizzazione di tratti, che, nel divenire espliciti, richiamano un mondo ideale implicito. In effetti, l'abilità del *kavi* consisteva anche nel saper elevare i riferimenti al contesto storico del regno dal loro livello originale di contingenza, che veniva posto tra parentesi, per così dire, a un livello mitico, senza per questo renderli così indefiniti da non poter essere afferrati e apprezzati quali allusioni al presente. La neutralizzazione della contingenza proiettava il sovrano, la corte e il regno nel mondo atemporale del mito. Allo stesso tempo, questa proiezione vivificava un certo mi-

⁵¹ S. Piano "La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica", in Boccali, Piano, Sani, *Le letterature dell'India*, cit., pp. 123-381: 227, 232.

⁵² A questo proposito si veda J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1984 (ed. orig. Mouton & Co., The Hague 1963), pp. 318 sgg.

⁵³ S. Brocquet, *Une épopée épigraphique*, in "Bulletin d'études indiennes", voll. 22-23, 2004-2005, pp. 73-103: 75.

⁵⁴ G. Boccali, "La letteratura classica", cit., p. 390.

to, che diveniva pressoché tangibile in questo mondo. Infatti, l'utilità dell'attività del *kavi* consisteva nel conferire al sovrano e alla sua corte un prestigio quasi assoluto. Naturalmente questa tendenza è comune a molti luoghi ed epoche della storia mondiale. Cionondimeno, la qualità caratteristica del *kāvya* sanscrito è che è già una proprietà della lingua stessa, e non solo del discorso, il rimandare a un ordine trascendente.