

Ἄλεξάνδρεια  
Alessandria

14-15 – 2020-2021

*Rivista di glottologia*



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

*“Alessandria” è una rivista di glottologia del Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università IULM di Milano ed è pubblicata grazie al contributo dell’Università.*

*Si ringrazia:*  
**il Lions Club Villanova d’Asti**

© 2022

Copyright by Edizioni dell’Orso s.r.l.

*Sede legale:*

via Legnano 46 - 15121 Alessandria (Italy)

*Sede operativa e amministrativa:*

Viale Industria, 14/A - 15067 Novi Ligure (AL)

Tel. 0143.513575

e-mail: [info@ediorso.it](mailto:info@ediorso.it)

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione informatica di Arun Maltese ([bibliotecnica.bear@gmail.com](mailto:bibliotecnica.bear@gmail.com))

Realizzazione grafica a cura di Paolo Ferrero ([paolo.ferrero@nethouse.it](mailto:paolo.ferrero@nethouse.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 22.04.1941*

ISSN 2279-7033

ISBN 978-88-3613-254-6

Ἀλεξάνδρεια – Alessandria

*Rivista di glottologia*

*Direttore*

Giovanna Rocca

*Comitato di Direzione*

Mario Enrietti

José Luis García Ramón

Renato Gendre

Mario Negri

Vincenzo Orioles

Diego Poli

Michael Weiss

*Comitato scientifico-redazionale*

Emmanuel Dupraz

Giulio Facchetti

Daniel Kölligan

Angelo Mercado

Marta Muscariello (Caporedattrice)

Erika Notti

Francesca Santulli

Daniela Urbanová

Tutti i contributi inviati alla rivista, secondo le modalità indicate nelle Norme Redazionali, sono sottoposti a una procedura di *peer review* che ne garantisce la validità scientifica.

*Abbonamento*

In Italia: Istituzioni € 80,00

Privati € 50,00

Per l'estero: Istituzioni € 100,00

Privati: € 70,00

Il pagamento può essere effettuato tramite:

– versamento su conto corrente postale n. 10096154 (IBAN IT64X0760110400000010096154) intestato alle Edizioni dell'Orso s.r.l.

– bonifico bancario su conto corrente n. 15892 (IBAN IT22J0306910400100000015892) a favore delle Edizioni dell'Orso s.r.l.

– carta di credito (circuito Paypal) attraverso il link <http://www.ediorso.it/cc/index.html>

I Soci dell'Associazione Culturale 'Alessandria' riceveranno la rivista in omaggio.

Registrato presso il Tribunale di Alessandria al nr. 646 (27 luglio 2010).

Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

# Atti del Convegno

Cinese 灋/法 *fǎ* e ‘dintorni’ entro lo spazio euro-asiatico  
Un confronto tra processi di semantizzazione della  
nozione di ‘legge’ in culture e lingue diverse tra  
Occidente e Oriente

Accademia Ambrosiana / Veneranda Biblioteca Ambrosiana

Milano 10-11 febbraio 2020

*a cura di*

Emanuele Banfi



Immagine di Themis, dea greca della legge e dell'ordine

# Indice

ATTI DEL CONVEGNO “CINESE 灋/法 FÀ E ‘DINTORNI’ ENTRO LO SPAZIO EURO-ASIATICO. UN CONFRONTO TRA PROCESSI DI SEMANTIZZAZIONE DELLA NOZIONE DI ‘LEGGE’ IN CULTURE E LINGUE DIVERSE TRA OCCIDENTE E ORIENTE”

a cura di *Emanuele Banfi*

<i>Emanuele Banfi</i>	Appunti per lo studio della semantizzazione di ‘legge’ in culture e in lingue diverse tra Occidente e Oriente	1
<i>Renzo Cavalieri</i>	La legge dell’Altro: diritto e altre regole in Asia Orientale	9
<i>Lara Colangelo</i>	La formazione del lessico romanistico cinese: riflessioni terminologiche relative alla resa dei concetti di <i>ius</i> e <i>lex</i>	21
<i>Michele Mannoni</i>	Justice and injustice metaphors in the Chinese semiosphere	35
<i>Clara Bulfoni</i>	Il termine <i>fǎ</i> 法 nei fraseologismi cinesi	47
<i>Aldo Tollini</i>	La concezione della legge nel Giappone antico e premoderno attraverso un’analisi linguistica	57
<i>Vincenza D’Urso</i>	La semantizzazione della nozione di ‘legge’ in coreano: dal mondo della religione a quello individuale	69
<i>Daniele Maggi</i>	Appunti bibliografici sulla problematica relativa a vedico <i>ṛtá</i> -	89
<i>Paolo Magnone</i>	Dal <i>ṛtá</i> al <i>dharmā</i> : traiettorie della ‘legge’ nell’India antica	109

<i>Donatella Dolcini</i>	Il <i>dharma</i> nella Costituzione dell'Unione Indiana. Una semantizzazione ridimensionata	125
<i>Pier Francesco Fumagalli</i>	Legge, patto, reciprocità: considerazioni linguistiche e interculturali tra Occidente e Oriente	135
<i>Massimo Campanini †</i>	<i>Hākimiyya</i> e <i>amr</i> . Note sulla semantizzazione del potere in contesto islamico	145
<i>Romina Vergari</i>	La semantizzazione della nozione di 'legge' in ebraico antico: osservazioni sul lessema <i>hoq</i>	155
<i>Giovanni Gobber</i>	La motivazione dei nomi per 'legge' e 'diritto' in alcune lingue d'Europa	187
<i>Diego Poli</i>	Consuetudine e diritto fra tradizione e cultura in Grecia, a Roma, in Irlanda	199
<i>Elisa Roma</i>	Le parole per 'legge' nella tradizione irlandese medievale: <i>recht</i> , <i>dliged</i> , <i>cáin</i> , <i>fénechas</i> e altre	245
<i>Gianguido Manzelli</i>	La storia problematica dell'ungherese <i>törvény</i> 'legge'	269
<i>Angelo Michele Piemontese</i>	La nozione di legge ( <i>qānūn</i> ) in Iran moderno	335

Paolo Magnone

## DAL ṚTÁ AL DHARMA: TRAIETTORIE DELLA ‘LEGGE’ NELL’INDIA ANTICA

Il lessico della ‘legge’ in ambito indiano, come in tutte le culture, annovera una varietà di lessemi, tra cui spiccano, nella piú antica epoca vedica, *ṛtá*, *dhāman* (e affini), *dhárman* (in seguito *dharma*) e l’elusivo *vratá*. I quattro termini sono d’altronde strettamente connessi, come mostra doviziosamente Bergaigne (1883, pp. 210 sgg.). Il glossario IE di Buck (1988) elenca *dharma* e *smṛti* come esponenti indici della nozione di ‘legge generale’ (lat. *iūs*) e ancora *dharma* con *vidhi* come esponenti della nozione di legge speciale (lat. *lĕx*); *ṛta* (con *ṛju*) compare nell’elenco solo sotto il capitolo del ‘giusto’. Piú analiticamente e fondatamente Benveniste (1976, pp. 357 sgg.) documenta come la nozione IE di ‘ordine’ rappresentata in India da *ṛtá* e affini abbia fornito soltanto “un concetto generale che ingloba, sotto numerose varietà lessicali, gli aspetti religiosi, giuridici, tecnici dell’‘ordine’, [per i quali] erano necessari dei termini distintivi”. Questi termini li ravvisa anzitutto, per l’ambito indiano, nei succitati *dharma(n)* (corrispondente a lat. *firmus*) che esprime lo ‘statuto’ saldamente stabilito; e *dhāman*, che trova un corrispettivo nel gr. θεσμός e soprattutto θέμις, vocabolo che designa il diritto familiare di origine divina, in contrapposizione a δίκη che designa invece le norme prescrittive (cfr. lat. *dīcō*) che regolano i rapporti extrafamiliari. Noi ci occuperemo soprattutto della nozione ‘quadro’ di *ṛtá* in cui allignano trovandovi radice e alimento nella piú antica epoca vedica gli altri termini succitati prima di vigoreggiare in uno sviluppo autonomo – *in primis* l’onnipervasivo *dharma* – nell’epoca classica dell’Hinduismo.

Sul concetto di *ṛtá* sono stati versati, come si suol dire, fiumi di inchiostro, e tuttavia sempre nuovi contributi vengono ad arricchire l’imponente bibliografia, senza poter esaurire un tema che appare inesauribile. Varrá pertanto la pena di premettere qualche considerazione di carattere generale sugli approcci che sono stati sin qui messi in atto per la determinazione del significato di questo elusivo concetto. L’uno è quello che potremmo chiamare ‘sinonimico’: i dizionari di Böhtlingk-Roth e poi Grassmann, seguiti via via dagli altri, menzionano una congerie di significati, in testa a tutti quello di ‘ordine’, e Geldner, nel *Glossario*, ne enumera diverse decine, che poi ricorrono nella sua classica traduzione del *Ṛg Veda*. Piú che di un vero e proprio approccio metodologico si potrebbe qui parla-



re di una modalità espositiva che è consona all'intento di compilatori di dizionari e traduttori: ma la resa traduttiva per mezzo di presunti sinonimi non è mai fedele, per la differenza dei campi semantici tra lingua d'origine e lingua di destinazione. Per fare un esempio chiarificatore, nel *Veda* è spesso menzione delle cosiddette *Daseinsmächte* (secondo il felice conio di Glasenapp (1940, cap. 1.1)), ovvero 'energie sostanziali': il corrispettivo di quelle che nella nostra episteme sarebbero idee astratte – per esempio la 'forza' o lo 'splendore' – concepite però come energie sussistenti, dotate di consistenza concreta, ancorché sottile (per inciso, lo stesso *ṛtá* ne è un esempio). Di fronte a enumerazioni come quella di *Atharva Veda* XIX, 37, 1: “donato da Agni è venuto questo *varcas, bhargas, yaśas, sahas, ojas, vayas, bala*” – dove i primi tre termini connotano variamente aspetti dello 'splendore' e gli ultimi quattro della 'forza' il traduttore si impantana nella deludente sinonimia dei dizionari, dove le definizioni dei lemmi sono in gran parte coincidenti e incapaci di ridare le connotazioni specifiche di ciascuno. In tali condizioni c'è da domandarsi se le scelte traduttive siano veramente radicate nell'originale o obbediscano semplicemente a intenti stilistici di *variatio*, o a una precomprensione estemporanea e in fin dei conti arbitraria del testo da parte del traduttore<sup>1</sup>.

A evitare questo arbitrio sta l'opposta opzione 'unificatrice'. È l'opzione recentemente adottata da Jamison / Brereton nella loro nuova traduzione del *R̥g Veda*, in cui rendono costantemente *ṛtá* con 'verità', seguendo evidentemente l'interpretazione di Lüders (1959)<sup>2</sup>, che proponeva appunto 'verità' come significato unico del termine nel RV. Non mi soffermerò su questa interpretazione altro che per rilevare l'*inconueniens* di supporre due termini: *satyá* e *ṛtá* con un unico significato<sup>3</sup>. L'*inconueniens* è portato all'estremo da un altro esponente di questa fazione, Bergaigne (1883, pp. 210 sgg.), che attraverso una puntigliosa disamina di luoghi testuali perviene all'*exploit* non molto utile di radunare tutti e quattro i termini vedici summenzionati (*ṛtá, dhā́man* (e affini), *dhárman* e *vratá*) sotto l'unica rubrica della 'legge' (*loi*).

Un altro approccio di maggior merito è quello etimologico, inteso a desumere il significato di *ṛtá* dalla sua origine linguistica. Sulla questione dell'etimologia

<sup>1</sup> Sulle problematiche della traduzione delle Scritture indiane in generale v. Magnone 2002.

<sup>2</sup> Seguito da Thieme (1952, p. 110).

<sup>3</sup> Si veda anche quanto obietta Gonda (1977, p. 138): “When Lüders defended the thesis that *ṛta* is synonymous with German *Warheit*, he did not only forget to define this term or to inform us of whether *ṛta* may, or must, be translated into English by *truth*, but he had also to deprive the German word of a considerable part of its semantic contents as well as to extend these by Procrustean methods, implicitly admitting that *ṛta* is not *Warheit*”.

di *ṛtá* torneremo tra breve; per ora preme rilevare i limiti dell'approccio etimologico, sia per la natura ipotetica di qualsiasi ricostruzione, sia perché la presunta origine preistorica di una parola ci dà nel migliore dei casi solo il punto di partenza di una traiettoria di sviluppo storico sulla quale l'etimologia stessa è incapace di illuminarci.

Indispensabile complemento all'approccio etimologico è pertanto l'approccio storico-testuale, teso a desumere il significato della parola dai contesti e dalle collocazioni in cui ricorre. Con questa indispensabile ricognizione si sono cimentati tutti gli studiosi, giungendo però talora a esiti diversi a seconda del materiale testuale che hanno privilegiato nelle loro analisi. Il problema, qui, è manifestamente quello di perdere di vista la foresta soffermando lo sguardo sui singoli alberi. Anche l'approccio storico-testuale è pertanto insufficiente se non è condotto a compimento da uno sforzo ermeneutico, inevitabilmente speculativo, inteso ad attingere il centro occulto che sottende tutte le manifestazioni testuali. In ciò che segue, dopo aver dato quanto dovuto all'etimologia e alla ricognizione del materiale testuale, cercheremo di offrire qualche suggestione circa la possibilità di una comprensione più vasta del concetto di *ṛtá* che travalica i dati testuali.

Per ciò che riguarda la discussa etimologia di *ṛtá*, la maggioranza degli studiosi (Pokorny (1959), Mayrhofer (1992), Grassmann (1875), Bergaigne (1883), Darmesteter (1877), Benveniste (1976) etc.) ha favorito la derivazione da  $\sqrt{\text{ar-1}}$  (< H<sub>2</sub>er) 'adattare', ma non mancano studiosi che hanno proposto invece una derivazione da  $\sqrt{\text{er-3}}$  'muoversi' (Uhlenbeck (1898), Oldenberg (1894), Apte (1942), Horsch (1967) e più recentemente Jurewicz (2016)). Grassmann nel relativo lemma del suo dizionario rigvedico connette il termine al gr. ἀραρίσκω 'adattare', distinguendo espressamente la radice da quella omofona da cui il gr. ὄρνυμι '(far) sorgere'. Il significato originario della radice sarebbe "durch Hineinfügen befestigen", ovvero 'rinsaldare adattando', laddove nei derivati prevarrebbe ora la nozione di adattamento ora quella di ordine stabilito: pertanto, tra gli usi aggettivali, 'adatto, conveniente, giusto, vero, legittimo, pio'; e, tra gli usi nominali, 'l'ordine cosmico, la verità eterna, il diritto, il sacramento'. Alla rad. ar- si connetterebbe anche in greco, secondo una recente proposta, (oltre al succitato ἀραρίσκω), ἀρετή, inteso come femm. astratto da una formazione \*ἀρετός analoga a *ṛtá* con il significato originario di 'ben adattabile', dunque 'ben proporzionato', da cui infine i noti significati di 'virtù, eccellenza' etc. (Massetti 2013, p. 126). Altre formazioni notevoli: lat. *ars, ratio, ritus*; scr. *ṛtú* 'tempo prefissato, stagione, ordine stabilito'; *ṛtí* 'via, maniera'. Alla rad. er- si connettono invece (oltre al gr. ὄρνυμι) lat. *orior* 'sorgere' e scr. *ṛhóti* 'sorgere, muoversi, animare' e *ṛchāti* 'andare'.

Una prima caratterizzazione sommaria della nozione di *ṛtá* ci è offerta dalla definizione quintessenziale che ne dà Gonda come "the supreme and fundamen-

tal order-and-reality conditioning the normal and right, natural and true structure of cosmos, ritual and human conduct” (Gonda 1972, p. 109). Per dire il vero, nel mondo vedico fondamentali appaiono solo le prime due dimensioni, quella cosmica e il suo corrispettivo rituale, mentre quella che si può considerare una dimensione etico-sociale autonoma appartiene soprattutto all’evoluzione post-vedica.

La nozione di ordine cosmico, come mostrò Darmesteter (1877, pp. 7 sgg.), è già indo-iranica, ritrovandosi nella nozione mazdea di *aša*, omologo avestico del sanscrito *ṛtá*. La dimensione piú appariscente del *ṛtá* è infatti quella che si palesa, a noi come al vate ispirato autore degli inni vedici, dapprima nel corso regolare e nelle immutabili iterazioni dei processi naturali<sup>4</sup>. Il *ṛtá*, e con esso la Realtà (*satya*), sono i primi prodotti dell’ardore (*tapas*) primordiale incendiato<sup>5</sup>, donde la notte, l’oceano e il tempo che dispone giorni e notti e governa tutto ciò che apre gli occhi (*Ṛg Veda* [=RV] X, 190). L’*Āditya* ha promanato e distribuito i fiumi che vanno per il cammino del *ṛtá* di *Varuṇa* (*ṛtām síndhavo váruṇasya yanti*) senza mai stancarsi né smontare, volando rapidi come uccelli nel loro corso intorno al mondo (RV II, 68, 4). La notte va, il giorno viene, le due difformi metà della giornata s’incontrano e sorge l’aurora sul suo carro fiammeggiante a separare le due oscurità della notte precedente e di quella seguente. Oggi la stessa e domani ancora la stessa si susseguono le aurore fedeli al comando (*dhāman*) di *Varuṇa*. La fanciulla splendente biancovestita nata dalla tenebra che conosce il nome del primo giorno non trasgredisce il comandamento del *ṛtá* (*ṛtá-sya ná minati dhāma*) presentandosi quotidianamente all’appuntamento. Docile alle redini del *ṛtá* (*ṛtásya raśmim anuyáccchamānā*) possa ella infonderci pensieri propizi (RV I, 123 *passim*). Il carro sfavillante del sole è stato collocato nel cielo dai saggi *Mitra* e *Varuṇa* che custodiscono gli ordinamenti (*vrata*) per mezzo del *dhárman* con il magico potere (*māyā*) dell’*asura* e governano l’universo intero con il *ṛtá* (RV V, 63, 7)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. Wallis (1887, p. 92): “everything in the universe which is conceived as showing regularity of action may be said to have the *ṛtá* for its principle”; Ludwig (1875, p. 16): “was wir zunächst unter *ṛtá* zu denken haben, ist der regelmäßig normale Verlauf derjenigen Änderungen in der sichtbaren Welt, die das Gedeihen von Menschen, Tieren und Pflanzen bedingt”; Oldenberg (1894, p. 196): “die Vorgänge, deren stetes Sichgleichbleiben oder deren regelmäßige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem *ṛtá* oder ihr Geschehen ist *ṛtá*”.

<sup>5</sup> *ṛtām ca satyām cābhīddhāt tapasó ‘dhy ājāyata*.

<sup>6</sup> *dhármanā mitrāvaruṇā vipāścītā vrataṁ rakṣethe ásurasya māyāyā | ṛténa viśvam bhūvanam ví rājataḥ sūryam ā dhattho divi cítryam rátham*.

Senza piedi il sole percorre il suo sentiero posando le sue orme nello spazio senza fondo (RV I, 24, 8)<sup>7</sup>: affiora qui nel paradosso la meraviglia che costantemente suscitano nel vate i processi misteriosi del *ṛtá*, mai avviliti a pedissequa *routine* bensí fonte di sempre rinnovellato stupore: “tutto ciò che appare meraviglioso e inesplicabile è un’epifania del *ṛtá*, come l’eterno prodigio delle vacche nere e ‘crude’ che danno il latte bianco e ‘cotto’, o del fuoco Agni che è misteriosamente Apām Napat, il ‘figlio delle acque’ come fuoco della folgore che balena nella nube” (Magnone 1993, p. 12).

Come è emerso già dai passi sopra citati, la gestione del *ṛtá* è prerogativa degli Āditya, piú particolarmente tra di essi Mitra e Varuṇa, gli “aurighi del *ṛtá*, possessori di *ṛtá*, originati dal *ṛtá*, promotori del *ṛtá*, terribili avversari del non-*ṛtá*” (RV VII, 66, 12-13)<sup>8</sup> e ancor piú specialmente di quest’ultimo<sup>9</sup>.

Ma il *ṛtá* compare frequentemente anche in contesti rituali, a connotare, ancora una volta, non tanto un’arida pedanteria dell’ortoprassi, quanto un’estensione alla sfera liturgica delle maestose regolarità che dominano la vita cosmica. L’universo è prodotto dal sacrificio del macrantropo primordiale, secondo la cosmogonia del *Puruṣa Sūkta* (RV X, 90), e dal sacrificio (*yajña*) è governato: non fa dunque meraviglia che *ṛtá* possa esser utilizzato metonimicamente a designare il sacrificio, come allorché il vate esclama a proposito dell’oblazione del latte cagliato: “cotto, io credo, è nella mammella, cotto è nel fuoco: ben cotto è questo nuovo *ṛtá*” (RV X, 179, 3)<sup>10</sup>. In contesti rituali *ṛtá* è particolarmente legato ad Agni<sup>11</sup>, il cappellano degli dèi, mediatore del sacrificio, che è qualificato

<sup>7</sup> *urūṃ hí rājā varuṇas cakāra sūryāya pānthām ānvetavā u | apāde pādā pratidhātave* ‘kar. Geldner (1923, I, p. 25) e Brereton (2014, p. 120) intendono *apāde* come dat. di *apad* ‘senza piedi’ e conformemente traducono “Der Fußlosen hat er Füße gemacht zum Aufsetzen” e “he has created two feet to the footless to give it support”, ma è suggestiva l’interpretazione di Sāyana che prende *apāde* come loc. di *apada* e glossa: *apade | pāda-rahite* ‘ntarīkṣe | *pādā pratidhātave | pādau prakṣeptum | akah | mārgam kṛtavān* “ha creato una via nello spazio senz’orme perché [il sole] vi calchi il piede”.

<sup>8</sup> *ṛtāsya ráthyah || ṛtāvāna ṛtājātā ṛtāvṛdho ghorāso anṛtadvīṣah*. Cfr. anche (RV I, 23, 5): *ṛtēna yāv ṛtāvṛdhāv ṛtāsya jótīṣas pātī | tā mitrāvāruṇā huve* “invoco Mitra e Varuṇa, promotori del *ṛtá* per mezzo del *ṛtá*, signori del *ṛtá*, della luce”.

<sup>9</sup> Cfr. Lüders (1959, pp. 402 sg.): “Und noch deutlicher wird das besondere Verhältnis der Ādityas, und unter ihnen wieder in erster Linie Varuṇas, zum Ṛta daran, daß [...] der mächtigste Gott des Veda, Indra, zum Ṛta fast gar keine Beziehung aufweist”

<sup>10</sup> *śrātām manya ūdhani śrātām agnau súsṛtām manye tad ṛtām nāvīyah*. Geldner: “ich meine, daß diese neueste Spende gut gekocht, recht ist”. Differentemente Jamison / Brereton: “Well cooked, I think, is also this newer truth [=hymn]”; benché l’equazione metaforica tra l’offerta rituale e l’offerta poetica sia del tutto possibile (sulla valenza di *ṛtá* come “loi poéti-

“primogenito del *ṛtá*” nell’ultima strofe dell’enigmatico inno RV X, 5 a lui dedicato, in cui abbondano i riferimenti al *ṛtá*: i vati custodiscono l’orma del *ṛtá* (*ṛtásya padám*) celandone i nomi supremi; i due detentori del *ṛtá* e della magia (*ṛtāyīnī māyīnī*) si sono uniti e hanno misurato, generato e allevato un figlio – Agni – che è l’ombelico dell’universo animato e inanimato; i cammini del *ṛtá* (*ṛtásya vartanāyah*) accompagnano il nobile rampollo, lo accompagnano le libagioni, cielo-e-terra lo alimentano con burro fuso e dolci prelibatezze.

La dimensione etica del *ṛtá*, a sua volta, potrebbe apparire dapprima come non altro che un’estensione della sua dimensione rituale, essendo il rito concepito come il *karman*, l’attività umana per eccellenza: “proclamando il *ṛtá*, pensando rettamente i figli del cielo, gli eroi dell’*asura* seguendo l’orma del saggio escogitarono la prima norma (*dhāma*) del sacrificio” (RV X, 67, 2)<sup>12</sup>.

Non c’è dubbio, a ogni modo, che nell’ambito umano il *ṛtá* si manifesti soprattutto in ciò che si potrebbe chiamare l’adesione al vero/reale (dove l’espressione ha una valenza ontologica che travalica la semplice veridicità<sup>13</sup>). Ciò risulta specialmente dai numerosi passi in cui il significato del termine si può determinare contestualmente dalla sua contrapposizione al privativo *ánṛta*, che nel Veda significa costantemente ‘falsità, menzogna’ e conserva tale significato anche in sanscrito classico. Ad esempio, nel contesto del dialogo tra Yama e Yamī: “ciò che non abbiamo mai fatto prima dovremmo farlo ora? Noi che proclamiamo il vero (*ṛtá*) dovremmo bisbigliare il falso (*ánṛta*)?” (RV X, 10, 4)<sup>14</sup>. Si è già accennato che nella verità Lüders (1959) (seguito recentemente da Jamison / Brereton 2014<sup>15</sup>) ripone il significato centrale e originario di *ṛtá*: a suo dire, a

que” v. Renou 1955, p. 21), mi pare piú plausibile l’interpretazione di Geldner, a causa della progressione *śrātám... śrātám... súśrātám* dove il terzo termine con il prefisso rafforzativo sembra ricapitolare logicamente i primi due: il latte è cotto due volte, una prima nella mammella, una seconda sul fuoco, e dunque è ben-cotto! (Geldner, tuttavia, prende *ṛtá* non come sostituto ma come attributo di un sottinteso *haviḥ* che compare alla str. prec.).

<sup>11</sup> Le espressioni *ṛtāvan* ‘provvisto di *ṛtá*’ e *ṛtásya gopá* ‘custode del *ṛtá*’ sono riferite ad Agni piú spesso che a qualunque altro dio (Lüders 1959, p. 402).

<sup>12</sup> *ṛtām sámanta ṛjú dīdhyanā divás putrásō ásurasya vīrāḥ | vípram padám ángiraso dádhānā yajñásya dhāma prathamám mananta*. *Ṛjú* è riferito da Pokorny a  $\sqrt{\text{reḡ}}$ , considerata a sua volta un ampliamento di  $\sqrt{\text{er}}$  da cui *ṛtá*. I due termini sarebbero dunque etimologicamente correlati. L’*asura* è lo stesso Dyaus (il Cielo) secondo Geldner (1923, III, p. 242).

<sup>13</sup> Sul concetto “ontologico” di verità e sul connesso motivo dell’“incantesimo di verità” tanto in ambito hindu che buddhista (*satya-kriyā, sacca-kiriyā*) cfr. Burlingame (1917); Brown (1968); Magnone (2019).

<sup>14</sup> *ná yát purá cakṛmā kád dha nūnám ṛtá vādanto ánṛtaṁ rapema*.

<sup>15</sup> The word for ‘truth’ is *ṛtá*, a crucially resonant word that, with some reason, some other translators have rendered ‘order’ or ‘cosmic order’” (Jamison / Brereton 2014, p. 22).

dispetto della proliferazione di significati a partire di quello di 'ordine' attribuitigli da Böhtlingk-Roth (1855) e poi da Grassmann (1875) e Geldner (1907) *ṛtá* nel Veda avrebbe realmente un unico significato, quello appunto di 'verità', sia nel senso consueto che soprattutto in quello piú importante, di una potenza cosmica magicamente efficace che starebbe al centro di una concezione del mondo già indoeuropea<sup>16</sup>.

Con questa rapida rassegna si è inteso presentare a scopo meramente esemplificativo una minuscola, o per meglio dire irrisoria, selezione di passi tra le circa 450 occorrenze del termine nel solo *Rg Veda*, da cui si possono tuttavia desumere alcuni aspetti differenti della nozione di *ṛtá*, che richiedono, però, un ulteriore sforzo interpretativo per essere composti in una concezione coerente. Una interpretazione nuova e stimolante del significato di *ṛtá* che pur appoggiandosi ai reperti testuali li travalica, come si è detto, in una visione piú comprensiva, è quella avanzata da Jurewicz (2016) utilizzando gli strumenti della linguistica cognitiva, e in particolare il modello della metafora concettuale che rintraccia l'origine dei concetti astratti di cui ci serviamo ogni giorno nell'espansione metaforica di nozioni concrete attinte all'esperienza ordinaria e nel loro riflesso linguistico<sup>17</sup>. L'esperienza della visione delle cose per mezzo della luce si traduce nella metafora della conoscenza delle 'idee' per mezzo del 'lume' della ragione, che si riflette a sua volta in un repertorio di espressioni linguistiche pertinenti: 'I see what you mean', 'far luce su una questione', 'chiarire un punto oscuro' etc. In questo quadro, il concetto di *ṛtá* (che la studiosa riconduce, come si è detto, a  $\sqrt{\text{er-3}}$  da cui sanscr. *ṛcchati*) sarebbe una metafora concettuale desunta dall'esperienza concreta, comune in una popolazione di allevatori semi-nomadi come quella vedica, della vacca 'andata' avanti come apripista (si consideri che in quel mondo non c'erano strade vere e proprie, se non le piste segnate dal calpestio del bestiame), e poi seguita dalla mandria, che fornisce a sua volta materia per altre metafore: vacche e vitelli sono le acque, i fuochi, le aurore, i soli, le parole ispirate dei *ṛṣi*, che seguono ogni giorno la via aperta, potremmo dire, cogliendo una suggestione eliadiana, *in illo tempore*, nel tempo esemplare che ha fondato l'attualità. Il *ṛtá* sarebbe dunque il primo evento ordinatore che ha istituito la regolarità di tutti i processi successivi, tanto sul piano cosmico che su quello rituale.

<sup>16</sup> "[...] *ṛtá* im Veda nur eine Bedeutung hat, nämlich 'Wahrheit', worunter zwar auch die einfache Wahrheit im alltäglichen Sinn zu verstehen ist, darüber hinaus aber die Wahrheit als magisch wirksame kosmische Potenz, die im Mittelpunkt einer bisher nicht klar erkannten und gewürdigten gemeinarischen Weltanschauung steht" (Lüders 1959, p. 405).

<sup>17</sup> Cfr. Lakoff / Johnson (1980 *passim*).

Ma l'accostamento piú fecondo per gli echi che è in grado di suscitare nell'episteme vedica è quello recentemente proposto da Franklin (2002) e Chaturvedi (2016)<sup>18</sup> alla nozione greca di ἀρμονία (o ἀρμονίη nel dialetto ionico dei presocratici), dalla medesima √ar- con ampliamento in -(s)μη(t)-<sup>19</sup> e suff. -jā. Mentre in Omero (Od. V, 247-8) ἀρμονίη (al plur.) significa a tutta prima soltanto i 'giunti' con cui Odisseo commette le travi di una nave in costruzione sull'isola di Calipso, in palese connessione con √ar- e il v. ἀρμόζω contestualmente impiegato, già in Esiodo (Theog. 933-937) ἀρμονίη appare come una dea figlia di Afrodite e di Ares, dove la parentela mitica mette in luce la sua natura di mediatrice tra opposti, prelundendo all'impiego filosofico del concetto di ἀρμονίη tra i Presocratici. Per Empedocle (31 B17 DK) il mondo risulta dalla dialettica di due principi opposti, νεῖκος e φιλότης, 'contesa' e 'amicizia', o 'discordia' e 'concordia', il prevalere assoluto di ciascuno dei quali a scapito dell'altro mena per vie diverse alla distruzione dell'esistente per l'estrema omologazione o l'estrema disgregazione; è necessaria dunque una certa 'mescolanza' (κρήσις) come quella che fanno i pittori esperti, quando, prendendo tinte diverse, le "mischiano con armonia, quali piú, quali meno, per produrre i simulacri di tutte le cose"<sup>20</sup>. L'armonia è dunque il principio che sovrintende alla conciliazione dei contrari impedendone la reciproca sopraffazione e consentendo così la manifestazione di un κόσμος ordinato.

Ma il *locus classicus* è senza dubbio l'enigmatico fr. 22 B51 DK che racchiude la cifra ultima del pensiero di Eraclito:

non comprendono come il discorde si accorda con sé stesso: armonia per moto contrario, come quella dell'arco e della lira<sup>21</sup>

La corda è ancora un 'giunto', come nel passo omerico citato, ma questa volta congiunge in tensione dinamica non tavole inerti in passiva contiguità<sup>22</sup> ma gli opposti corni di un arco aggogandone le divergenti forze per risolverle in un vettore unificato. Ciò che diverge è forzato a convergere e ad 'accordarsi con sé stesso' in fruttuosa sinergia, e, come riassume con quintessenziale concisione Diogene Laerzio (IX, 7): διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἤρμοσθαι τὰ ὄντα "tutto ciò che esiste si armonizza attraverso il concorso dei contrari".

<sup>18</sup> E Massetti (2013) alla connessa nozione di ἀρετή.

<sup>19</sup> Cfr. Ilievski (1993, pp. 21 sg.).

<sup>20</sup> ἀρμονίηι μείξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ'ελάσσω, ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι (31 B23 DK).

<sup>21</sup> οὐ ξυνιαῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης (22 B51 DK).

Tutto ciò non può mancare di 'far vibrare una corda' (per rimanere in tema) nell'indologo. Se la valenza 'armonica' e mediatrice tra opposti del ṛtá non è così cospicua a tutta prima negli inni vedici, non ne è tuttavia assente, e il parallelo greco può contribuire a farcene avvertiti. La summenzionata qualità prodigiosa del ṛtá si manifesta piú volte nell'ossimoro: il fuoco nasce dall'acqua e nell'acqua si estingue, l'aurora sorge media tra la tenebra e la luce, e così mediando inaugura quotidianamente lo spazio fecondo della vita. Il RV conosce d'altronde numerose coppie di opposti, e innanzitutto una delle cristallizzazioni piú pregnanti della polarità di positivo/negativo nella coppia di *uru/amhas* 'ampiezza/angustia', in cui si traduce forse l'esperienza di un popolo nomade la cui dimora originaria era la sconfinata vastità delle steppe<sup>23</sup>. Secondo alcuni il RV conoscerebbe anche due gruppi o stirpi divine antagoniste, il cui conflitto sarebbe stato operativo nel processo cosmogonico originario: *deva* e *asura* (Kuiper 1975) o *āditya* e *dānava* (Brown 1942). Le designazioni dei membri di quest'ultima coppia, in particolare, ne paleserebbero la natura antitetica: figli di Aditi gli uni, il cui nome la rivela come un'astrazione personificata da *diti*, una formazione da √dā (< deH<sub>1</sub>) 'legare' (cfr. δέω, δίδημι) con a- privativo, dunque la Libera, 'Senza-legami'<sup>24</sup>; figli di Dānu gli altri, il cui nome si può persuasivamente riconnettere alla medesima rad. con suff. -nu (Brown 1942, p. 90), e rappresenta dunque l'opposto di Aditi; laddove entrambe con le rispettive progenie riprodurrebbero l'opposizione polare di *uru/amhas*<sup>25</sup>. Per quanto l'ipotesi di Brown sia suggestiva, ricerche piú recenti (Hale 1986) hanno messo in luce che tale dicotomia del mondo divino non è documentabile per un periodo anteriore alla composizione del *Yajur Veda* e dell'*Atharva Veda*, e viene consacrata definitivamente solo nelle narrazioni mitiche dei *Brāhmaṇa*, come si dirà piú sotto. Nei testi vedici piú antichi, a ogni modo, il carattere strutturalmente complemen-

<sup>22</sup> Sulla nozione di συνέχεται, che non ha riflessi altrettanto importanti nell'episteme indica, cfr. Franklin 2002, pp. 3 sg.

<sup>23</sup> P. e. *mitró amhós cid ād urú kṣáyāya gātúm vanate* "Mitra procura una via d'uscita dall'angustia [lett. "un ampio spazio dalla ristrettezza"], libero accesso a una dimora" (RV V, 65, 4). Sul concetto di *uru* cfr. Gonda 1969, pp. 68 sgg. e su *amhas* Gonda 1957.

<sup>24</sup> Cfr. anche Macdonell (1974, pp. 120 sgg.) sulla sua funzione di protettrice dall'*amhas* e di proscioglitrice di ciò che è *baddha* 'legato'.

<sup>25</sup> Varuṇa e Mitra, i due maggiori tra gli Āditya, sono anche coloro che fanno *uru* dall'*amhas* per mezzo del ṛtá: *te hi satyā ṛtaspr̥śa ṛtāvāno jāne-jane | sunīthāsah sudānavo 'mhos cid urucākrayaḥ* "poiché essi sono i veritieri che si attengono al ṛtá, che trattano ciascuno secondo il ṛtá, prodighi di doni, che fanno spazio dall'angustia" (RV V, 67,4). È possibile immaginare che ci sia qui un gioco di parole tra *sudānavah* (< *su-dānu* 'buon-donatore') e *sudānavāḥ* 'buoni Dānava', vale a dire dei Dānava connessi al dono, e non al legame, come i Dānava loro avversari.



tare degli opposti, e la connessa necessità di una mediazione/armonizzazione, non appare ancora riconosciuto. L'angustia deve essere allentata, il *dānava* Vṛtra, l'arcinemico del campione dei *deva* Indra, deve essere annientato una volta per tutte allo scopo di inaugurare l'opera cosmogonica.

In epoca piú tarda, tuttavia, con l'albeggiare del pensiero speculativo nel X *maṇḍala* del RV si fa strada una comprensione piú profonda del ruolo degli opposti. Già il discorso sulle origini del *Nāsadīya Sūkta* (RV X, 129) prospetta uno scenario originario in cui "non c'era il ni-ente, e non c'era l'ente" (*nāsad āsīn nō sad āsīt*); dove il ni-ente menzionato per primo non è l'assoluto Nulla (il μηδέν o l'*atyantābhāva*) contrapposto all'assoluto Essere, tra i quali vige vicendevole esclusione – l'Essere è, il Nulla non è, e tra i due non c'è passaggio: l'Essere non si annulla, il Nulla non si avvera<sup>26</sup>. I due termini contrapposti *sāt* e *āsāt* sono piuttosto, come si può desumere dal contesto, la coppia correlata dell'esser-così e non-esser-così, (non-essere, dunque, come ἕτερον 'alterità' o *anyonyābhāva* 'non-esser-l'un-l'altro), ovvero l'espressione archetipale della dualità, che riassume in estrema generalizzazione tutte le possibili coppie di opposti<sup>27</sup>. Il mondo non esiste fintantoché non c'è dualità, ma soltanto la solitudine monolitica dell'Uno, a somiglianza dello Sfero empedocleo; e il primo atto creatore consiste anche qui, come nel frammento eracliteo, in un tendere una corda che al tempo stesso genera, isola e connette la prima dualità polare di 'sopra' e 'sotto':

trasversale fu tesa la loro corda: c'era un sotto? c'era un sopra?<sup>28</sup>

A partire dal *Nāsadīya Sūkta* la dualità polare diventa la cifra dominante del mondo fenomenico nella *Weltanschauung* indiana, trovando l'espressione filosofica piú prestigiosa nella scuola che noi denomineremmo 'monismo', ma che prende invece nome appunto di *a-dvaita*, la 'non-dualità' che appartiene all'Assoluto oltre il fenomeno. La natura duale del mondo trova però anche espressione piú popolare in veste mitica, nel mitologema del *daivāsura*, ovvero del [conflitto] 'divino-demoniaco', elaborato all'epoca della composizione dei manuali liturgici dei *Brāhmaṇa* e poi divenuto ubiquitario nelle grandi 'enciclopedie'

<sup>26</sup> Melisso in Grecia: οὐδαμῶ ἄν γένοιτο οὐδέν ἐκ μηδενός "in nessun modo potrebbe dal nulla venire alcunché" (30 B1 DK), come, prima di lui, Uddālaka Āruṇi in India: *katham asataḥ saḥ jāyeta* "come potrebbe l'essere nascere dal non essere?" (*Chāndogya Upaniṣad* VI, 2, 2).

<sup>27</sup> Alcune delle quali vengono effettivamente menzionate in seguito: *rājas/vyòman* (atmosfera/cielo), morte/immortalità, giorno/notte.

<sup>28</sup> *tiraścīno vītato ras̄mīr eṣām adhāḥ svid āsīd upāri svid āsīt* (RV X, 129, 5).

della Tradizione, i *Purāṇa*. La guerra primordiale tra Āditya e Dānava in cui Brown (1942) aveva riposto il nucleo del mito cosmogonico vedico ha ormai ceduto il passo a un conflitto incessante tra *deva* e *asura* (o *daitya*<sup>29</sup>, *dānava*) per il predominio, perpetuamente riacceso e fatalmente irrisolto, in cui si esprime l'insopprimibile polarità costitutiva dell'universo manifesto.

La resa corrente delle fazioni in campo rispettivamente con 'dèi' e 'demoni' non è particolarmente felice, e in special modo non rende giustizia a questi ultimi. In realtà gli *asura* non sono strutturalmente malvagi piú di quanto gli dèi non siano buoni<sup>30</sup>; essi sono piuttosto "anti-dèi"<sup>31</sup>, cugini e avversari degli dèi con i quali costituiscono una coppia polare di positivo e negativo in cui si esprime miticamente la struttura duale della realtà<sup>32</sup>.

Dunque almeno a partire dal periodo medio-vedico il *ṛtá* non contempla la prevalenza assoluta degli uni o degli altri – dèi o demoni – bensí la loro composizione in armonioso equilibrio, in marcato contrasto con ciò che accade nell'ambito del Mazdeismo, dove nei tempi escatologici la prevalenza finale dell'*aša* comporta la sconfitta definitiva del principio negativo della *druj* ('menzogna', semanticamente equivalente all'*anṛta*). L'armonioso equilibrio degli opposti in epoca post-vedica prende il nome di *dharma*, e in una temperie ormai

<sup>29</sup> I figli di Diti, l'inverso di Aditi.

<sup>30</sup> Per questo Coomaraswamy intitolò un suo famoso saggio *Angel and Titan*, aprendolo con le parole: "*Devas and Asuras, Angels and Titans, powers of Light and powers of Darkness in RV, although distinct and opposite in operation, are in essence consubstantial, their distinction being a matter not of essence but of orientation, revolution, or transformation*" (Coomaraswamy 1935, pp. 973-4). Con la sua resa traduttiva (che non ha trovato generale accoglienza) Coomaraswamy si proponeva di sottrarre la coppia alla spontanea quanto ingannevole assimilazione a familiari temi manichei che qui non hanno luogo. L'impercorsibilità della semplice equazione "*asura* = demone malvagio" è palesata dai miti del "demone devoto", il cui esempio piú celebre è forse quello del mito dell'*avatāra* del Nano, che ha per avversario appunto il "buon diavolo" Bali (cfr. Magnone 1990).

<sup>31</sup> La valenza eminentemente opposizionale della nozione nei *Brāhmaṇa* è ben messa in evidenza dalla *folk etymology* di *asura* (che si suole ricondurre a \*ansu/ṅsu 'soffio vitale, spirito' > asu-ra) come *a-sura* 'non-dio' da un a tutta prima inesistente *sura* 'dio' ricostruito all'uopo e attestato solo a partire dalla tarda *Maitrāyaṇi Upaniṣad* (1, 4).

<sup>32</sup> Dopo aver esaminato numerosi aspetti della loro relazione nella letteratura, O'Flaherty conclude: "[Their] opposition is so basic and so necessary to the myths that the gratified structuralist coming upon them might suppose that the ancient Indians had read Lévy-Strauss and constructed the category of demons precisely in order to provide a structural counterpart to the gods, this being their total *raison d'être* in Hinduism [...] there are no qualitative differences, but merely differences relative to the position of the speaker (or myth-maker. We say "Boo! to the demons and "Hoorah!" to the gods, and this is the difference between them" (O'Flaherty 1988, p. 64).

teistica è compito dell'*avatāra*, l'incarnazione del Signore Viṣṇu, salvaguardare (talora in forme paradossali) tale equilibrio dalle sopraffazioni che sempre di nuovo tentano gli *asura*, il polo negativo che, come nella dialettica hegeliana, è il ricettacolo del dinamismo di cui il cosmo si alimenta. A differenza del Mazdeismo (e del Cristianesimo) l'Hinduismo non attende alcun tempo escatologico della salvezza del secolo da parte di un Messia o di un Saošyant; l'*avatāra* interviene non nei tempi novissimi bensì 'di età in età', in forme sempre diverse<sup>33</sup> di volta in volta adeguate all'opera, per restaurare l'equilibrio dinamico degli opposti in cui l'ordine cosmico consiste:

Ogniquale volta il *dharma* vien meno e l'*adharmā* rialza il capo Io promano me stesso; per preservare i giusti e annientare gli ingiusti, per ristabilire il *dharma* di età in età Io vengo all'essere<sup>34</sup>

Il *dharma* è ormai la nozione centrale che in epoca classica continua il vedico *ṛtā* tanto nella sua valenza cosmica che in quella rituale, cui si aggiunge ora una dimensione propriamente etico-sociale con la dottrina fondamentale del *niṣkāma karman* ('azione senza-desiderio') promulgata da Kṛṣṇa nella *Bhāgavad Gītā*, che sostituisce all'ideale vedico del *karman* come azione rituale (considerata l'azione umana per eccellenza) il nuovo ideale dell'azione doverosa in armonia con lo *sva-dharma*, ovvero il 'proprio dovere' in conformità al ruolo sociale di ciascuno<sup>35</sup>.

Non occorre qui intrattenersi sull'etimologia, che in questo caso è assodata, riconnettendo il termine *dharma* a √dher-2 da cui sanscr. *dhārayati* 'tener saldo, sostenere', lat. *firmus*, gr. θράυος 'trave, sostegno' e altre forme già ricordate. È piuttosto la semantica che fa difficoltà. Molti autori hanno rilevato l'impossibilità di una resa soddisfacente del termine *dharma*<sup>36</sup>, il cui campo semantico include, nell'ambito sociale, le nozioni della morale, del dovere, del diritto, ma

<sup>33</sup> Benché gli *avatāra* siano in linea di principio innumerevoli, la Tradizione ne enumera dieci principali: Pesce, Tartaruga, Cinghiale, Uomo-leone, Nano, Rāma Bhārgava, Rāma Dāśarathi (l'eroe del *Rāmāyaṇa*), Kṛṣṇa (l'eroe del *Mahābhārata*), Buddha (*sic!*) e Kalkin. Non vi è tuttavia accordo completo sulla composizione della lista, e neppure vi è unanimità sul numero (alcuni testi contemplano liste più estese). Per maggiori dettagli v. Hopkins 1915, pp. 217 sg.

<sup>34</sup> *yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata | abhyutthānam adharmasya tadātmānam sṛjāmy aham || paritrāṇāya sādḥūnām vināśāya ca duṣkṛtām | dharma-saṁsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge (Bhāgavad Gītā 4, 7-8).*

<sup>35</sup> Cfr. Magnone (1993), pp. 21 sgg.).

<sup>36</sup> Cfr. Gonda (1958).

anche di usi, costumi e convenienze, e infine ciò che noi chiameremmo religione<sup>37</sup>. La ragione ne è che, come già il *ṛtá*, il *dhárma* (come si può desumere da quanto sin qui detto) non è semplicemente un principio regolatore esterno, ma piuttosto un principio ontologico, espressione della struttura ultima della realtà:

The fundamental norm of reality is not taken to be some sort of proposition to which the actual functions of things correspond but is understood to be the actual coursing (*ṛta*) of the central and ultimate reality from which the manifest reality has issued. The coursing of the highest reality is the fundamental norm, and the norm or rule of function (*dhárma*) for individual beings is given by their very being to the extent that they participate in the central reality (Koller 1972, p. 133).

Il vedico *nomen actionis dhárman*, come pure il *nomen agentis dharmán*, sarebbero da collegare, secondo l'interessante proposta di Horsch (1967), al mito cosmogonico della separazione di cielo e terra e del puntellamento della volta celeste con pilastri. In seguito dalla funzione mitica di 'puntellamento' si sviluppò l'idea di un principio universale di 'mantenimento e sostegno' dell'ordine cosmico, e quindi il transito semantico dalla nozione concreta al concetto astratto di legge, particolarmente nel dominio etico-sociale, sancito dalla comparsa del termine *dhárma* nell'*Atharva Veda*. Tutto ciò con la cautela (più volte espressa da Glasenapp (1940) e poi Gonda (1958) che termini propriamente 'astratti' nel nostro senso non esistono nella Weltanschauung vedica; talché laddove si parla di 'sostegno' o 'supporto' il termine non va inteso in un senso concreto e reificato, ma neppure come il concetto di una qualità costruita dalla facoltà analitica del nostro intelletto, bensì piuttosto come la manifestazione di una 'energia sostanziale' (*Daseinsmacht*) che si dà a conoscere tramite i suoi effetti<sup>38</sup>.

A ogni modo, si può comprendere come la connotazione statica implicita nella funzione di sostegno, di contro alla sfumatura più processuale e dinamica della nozione di *ṛtá*, abbia favorito in epoca postvedica l'impiego del termine non solo nella valenza di 'ordine socio-cosmico' almeno in parte ereditata da *ṛtá*, ma anche in un significato più specializzato di 'legge', tanto nel senso di *iūs* che in quello di *lēx*; talché i *dharmasūtra* e i *dharmasāstra* sono rispettivamente gli

<sup>37</sup> Cfr. Winternitz (1920, III, p. 479); Gonda (1958 *passim*); Koller (1952 *passim*).

<sup>38</sup> "Zo mag men de term [*dhárman*] wel opvatten als de manifestatie van het begrip 'dragen, ondersteunen, standhouden', maar daar zuivere 'begrippen' in onze zin aan het oude Indische denken vreemd waren, eerder als manifestaties van als macht opgevatte en zich in zijn werking en gevolgen als bestaand en aanwezig te kennen gevende realiteit [...] Alles waaraan de machtsrealiteit 'standhouden en ondersteunen', en ook 'zich in stand houden, blijven, duurzaam zijn, conform blijven aan zijn aard en wezen' blijkt kan, in principe, een *dhárman* heten" (Gonda 1958, p. 222).

‘aforismi’ e i ‘codici’ della legge che contengono le prescrizioni per la condotta in armonia con il *varṇāśramadharmā*, ovvero il *dharma* appropriato alle diverse classi sociali e stadi della vita.

### Riferimenti Bibliografici

- Apte 1942: V. M. Apte, *Rta in the Rgveda*, “Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute”, 48 (1942), pp. 55-60.
- Benveniste 1976: E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. di M. Liborio, G. Einaudi, Torino, 1976.
- Bergaigne 1883: A. Bergaigne, *La religion védique d’après les hymnes du Rig-Veda*, III, F. Vieweg, Paris, 1883.
- Böhtlingk / Roth 1855: O. Böhtlingk / R. Roth, *Sanskrit Wörterbuch*, Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, S. Petersburg, 1855-1875.
- Brown 1942: W.N. Brown, *The Creation Myth of the Rig Veda*, “Journal of the American Oriental Society”, 62/2 (Jun. 1942), pp. 85-98.
- Brown 1968: W.N. Brown, *The metaphysics of the Truth Act (satyakriyā)*, in *Mélanges d’indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 171-177.
- Buck 1988: C.D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago / London, 1988.
- Burlingame 1917: E.W. Burlingame, *The Act of Truth (Saccakiriya): A Hindu Spell and Its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction*, “Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”, (Jul. 1917), pp. 429-467.
- Chaturvedi 2016: A. Chaturvedi, *Harmonia and ṛtā*, in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016, pp. 40-54.
- Coomaraswamy 1935: A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay in Vedic Cosmology*, “Journal of the American Oriental Society”, 53/4 (Dec. 1935), pp. 373-419.
- Darmesteter 1877: J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, F. Vieweg, Paris, 1877.
- Diels / Kranz 1960: H. Diels / W. Kranz (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1960.
- Franklin 2002: J.C. Franklin, *Harmony in Greek and Indo-Iranian Cosmology*, “Journal of Indo-European Studies”, 30/1-2 (2002), pp. 1-25.
- Geldner 1907: K.F. Geldner, *Der Rigveda in Auswahl. I Glossar*, W. Kolhammer, Stuttgart, 1907.

- Geldner 1923: K.F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1923.
- Glaserapp 1940: H. von Glaserapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1940.
- Gonda 1957: J. Gonda, *The Vedic concept of Am̐has*, "Indo-Iranian Journal", 1/1 (1957), pp. 33-60.
- Gonda 1958: J. Gonda, *Het begrip dharma in het indische denken*, "Tijdschrift voor Philosophie", 20/22 (Jun. 1958), pp. 213-268.
- Gonda 1969: J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1969.
- Gonda 1972: J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, E. J. Brill, Leiden, 1972.
- Gonda 1977: J. Gonda, *Postscript on Vedic Mitra*, "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute", 58 / 59 (1977 / 1978), pp. 137-150.
- Grassmann 1875: H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1875.
- Hale 1986: W.E. Hale, *Ásura- in Early Vedic Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.
- Hopkins 1915: E.W. Hopkins, *Epic Mythology*, Karl J. Trübner, Straßburg, 1915.
- Horsch 1967: P. Horsch, *Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz*, "Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft", 21 (1967), pp. 31-61.
- Ilievski 1993: P.Hr. Ilievski, *Origin and Semantic Development of the Term Harmony*, "Illinois Classical Studies", 18 (1993), pp. 19-29.
- Jamison / Brereton 2014: S.W. Jamison / J.P. Brereton, *The Rigveda: the earliest religious poetry of India*, Oxford University Press, London / New York, 2014.
- Jurewicz 2016: J. Jurewicz, *The Concept of ṛtá in the Ṛgveda*, in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016, pp. 28-39.
- Koller 1972: J.M. Koller, *Dharma: An Expression of Universal Order*, in *On Dharma and Li*, "Philosophy East and West", 22/2 (Apr. 1972), pp. 131-144.
- Kuiper 1975: F.J. Kuiper, *The Basic Concept of Vedic Religion*, "History of Religions", 15/2 (Nov. 1975), pp. 107-120.
- Lakoff / Johnson 1980: G.Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Univ. of Chicago, Chicago, 1980.
- Lüders 1959: H. Lüders, *Varuṇa. II. Varuṇa und das Ṛta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959.
- Ludwig 1875: A. Ludwig, *Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung*, F. Tempsky, Prag, 1875.

- Macdonell 1974: A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.
- Magnone 1990: P. Magnone, *Vāmana. L'avatāra del Nano*, "Abstracta", 48 (mag. 1990), pp. 14-19.
- Magnone 1993: P. Magnone, *Rito e ascesi in India*, "I Quaderni di Avallon", 31 (1993), pp. 11-28.
- Magnone 2002: P. Magnone, *La parola inafferrabile. Problematiche della traduzione delle scritture indiane*, "Annali di Scienze Religiose" 7 (2002), p. 107-126.
- Magnone 2019: P. Magnone, *Enigmi e rompicapi (di nome e di fatto). Persistenza di un topos letterario indiano*, "Ἀλεξάνδρεια/Alessandria", 13 (2019).
- Massetti 2013: L. Massetti, *Gr. ἀρετή, ved. ṛtá-, av. aṣā e l'eccellenza come ordine aggiustato*, "Münchener Studien zur Sprachwissenschaft", 67/2 (2013-2014), pp. 123-148.
- Mayrhofer 1992: Manfred Mayrhofer, *Etimologischer Wörterbuch des Altindiarischen*, vol. I, C. Winter, Heidelberg, 1992.
- O'Flaherty 1988: W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of evil in Hindi Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988.
- Oldenberg 1894: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, W. Hertz, Berlin, 1894.
- Renou 1955: *Le pouvoir de la parole dans le Ṛgveda*, in *Études vediques et pāṇinéennes*, I, E. de Boccard, Paris, 1955, pp. 1-27.
- Rix 2001: H. Rix, *Lexicon der indogermanischen Verben*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 2001.
- Pokorny 1959: J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Berne und München, 1959.
- Thieme 1952: Paul Thieme, *Bráhmaṇa*, "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 102 (1952), pp. 91-110.
- Uhlenbeck 1898: C.C. Uhlenbeck, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, J. Müller, Amsterdam, 1898 / 1899.
- Wallis 1887: H.W. Wallis, *The Cosmology of the Ṛigveda. An Essay*, Williams and Norgate, London, 1887.
- Winternitz 1920: M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, III, C. F. Amelangs Verlag, Leipzig, 1920.