

LESSICOGRAFIA VEDICA: RV X 27, 23
MARCELLO MELI

Esaminiamo qui alcuni termini presenti nel RV, la cui interpretazione e definizione hanno suscitato notevoli difficoltà, particolarmente in relazione a RV X 27, 23, una strofa enigmatica, come del resto appare l'intero inno.

devānaṃ māne prathamā atiṣṭhan
krntātrādeṣāṃ úparā údāyan |
tráyastapanti pṛthivímanūpā
dvá bṛbūkaṃ vahataḥ púrīṣam ||

"

1. *Il termine purīṣa*

Negli Çulbasūtra con *purīṣa* indica la malta, un misto di sostanza terrosa, della stessa consistenza della sabbia, e acqua, che serve per cementare fra loro i mattoni dello Agnicayana¹ quando non combaciano perfettamente (ĀpÇI IX 8 e X 7); è anche usato in ĀpÇI XIV 3,² dove indica il materiale terroso con cui si pareggia il fondo del *cātvāla*, la fossa scavata per trarre il materiale necessario a erigere lo spazio sacrificale principale (*uttaravedi*) dei rituali solenni. In KātÇS I 8, 39 si legge invece che questo impasto deve essere comunque fatto con la terra estratta dal *cātvāla*, più precisamente con quella che avanza nello *utkara*, un cumulo di terra tratto dallo scavo.³ L'utilizzazione come il reperimento del *purīṣa* è connesso al desiderio di avere progenie e bestiame (Bhāradvāja ÇS II 3, 1; ĀpÇS II 3, 4-5). La traduzione più immediata è, dunque, "materiale terroso atto a essere impastato con l'acqua". Il risultato finale dell'impasto terroso può

¹ E' un altare per Agni a forma di aquila che deve essere costruito con un numero fisso di mattoni, cotti appositamente secondo proporzioni precise. Si tratta di un rituale solenne molto noto e complesso. Vedi H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung*, Wien, Der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982.

² S.N. Sen, *The Çulbasūtra of Baudhāyana, Āpastamba, Kātyāyana and Mānava*, New Delhi, Indian National Science Academy, 1983, p. 244: "*purīṣa* is loose earth moistened with water, - *jalādrā kṛt purīṣam* (Karavinda) and is applied for purposes of bonding, for filling up crevices etc."

³ Cfr. JB I 47.

aver favorito il fatto che *purīṣa* possa significare “sterco” (*mūtrapurīṣa* “urina e feci”, *ślesmapurīṣa* “muco e feci”, *baddhapurīṣa*, “con le feci impedito”, “stitico”, ecc.), ma anche “impurità” (*vīpurīṣa* “libero da impurità”, *sapurīṣa* “con impurità”, “con “feci”).

Nei Brāhmaṇa l’aspetto positivo del termine riceve una veste simbolica connessa, come già appariva negli Ṛautasūtra, alla fertilità animale. In ṚB VIII 3, 4, 15 e VIII 7, 3, 1-2 i mattoni dell’ altare impegnato nell’Agnicayana sono paragonati alle ossa e la malta, che permette che essi combacino perfettamente, alla carne; la stessa malta è paragonata al cibo che sostiene e rende vigorose le creature. Infine, il termine *purīṣa* è usato in una formula che compare come segue nella TS I 2, 12, 3:

bhūtébhyas tvā viśváyurasi | pṛthivīm dṛmha dhruvakśídasy |
antárikṣam dṛmhācyutakśídasi | dívaṃ dṛmha | agnér-
bhāsmāsyagnéḥ púriṣamasi ||

“Per le creature tu sei l’universale vita. La terra rendi ferma! tu sei chi dimora saldamente. L’atmosfera rendi ferma! Tu sei chi dimora incrollabilmente. Il cielo rendi fermo! Tu sei di Agni la cenere, tu sei di Agni la malta!”

Questa stessa formula ricorre, in genere senza varianti sostanziali in altri testi dello stesso tenore.⁴ L’unica variante di rilievo è l’aggiunta di *agnéḥ kulāyamasi* “tu sei il nido [ricettacolo] di Agni” in MS I 2, 8 e KKS II 3. La formula è parte integrante del complesso di atti rituali destinati alla raccolta (*sambhāra*) dei materiali e degli oggetti necessari per approntare il sacrificio. In particolare, si recita la strofa, indirizzandola agli oggetti che devono comparire al centro dello spazio sacrificale principale (*uttaranābhi*), perché si possa “ricostituire” Agni. Si tratta, oltre al materiale terroso, di vello di ariete, bdellio, cannicci e legno di *putūdru*.⁵ I Brāhmaṇa spiegano che questi elementi costituiscono le ossa, la carne e l’odore di Agni, la cui ricomposizione rende la divinità di nuovo integra.⁶ Si compie così la ricerca dell’Agni *purīṣya* (“che dimora nella terra”), che consiste nel reperimento del materiale terroso e argilloso utile alla cementazione dei mattoni dell’altare e a modellare un particolare vaso detto *ukhā*, che poi verrà sottoposto a cottura. Nei testi rituali e nei loro commenti

⁴ MS I 2, 8; KKS II 9; VS V 13; VSK V 4, 4.

⁵ H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung*, cit., pp. 100-101.

⁶ ṚB III 5, 2, 15-18, cfr. TS VI 2, 8, 4-6.

non c'è alcun dubbio sul significato di *purīṣa*: è qualsiasi materiale terroso utile a fungere da malta o adatto a plasmare materiale fittile. La consistenza di questo materiale, come abbiamo osservato, ha certamente suggerito l'uso del termine per indicare le feci.

Tutt'altra è la situazione nel RV, dove si conta la presenza tanto di *purīṣa*, un sostantivo neutro, quanto di *purīṣin* e *purīṣīa* (o *purīṣyā*), aggettivi. Grassmann nel suo *Wörterbuch* dà per *purīṣa* i significati "Dunst", "Nebel", forse "Feuchtigkeit", "Naß", "Wasser", "Schutt", "Geröll"; per *purīṣin* "reich an Feuchtigkeit", "reich ausgestattet" e per *purīṣīa* "im Dunste wohnend",⁷ certamente sotto una interpretazione in chiave naturalistica del RV. Ma è K. F. Geldner che innova radicalmente il significato di *purīṣa*, vedendovi la designazione del serbatoio celeste delle acque e traducendo variamente "Quell", "Urquell", "Wasserquell" e analoghi.⁸ Dei traduttori posteriori occorre menzionare L. Renou che traduce "terre ferme" in RV I 163, 1,⁹ mentre Lüders preferisce "Naß".¹⁰ Per quanto riguarda l'aggettivo Geldner oscilla

⁷ H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, E. A. Brockhaus, 1873. col. 827.

⁸ Si veda il commento a *purīṣa* in RV I, 163, 1b: "Zur Sache vgl. 2, 35 6a e VS 13, 42 (*ásvām jajñānām sarirásya mádhya / sísum nadīnām*). Dem *purīṣāt* entspricht *apsú* in Str. 4 (vgl. 1, 95, 3; 10, 45, 3a; 125, 6b; AV 6, 80, 3. Schon die spricht zugunsten der indischen Deutung von *purīṣa* durch Wasser und gegen Roth in KZ 26, 53. Die Worte *samudrād utá vā purīṣāt* kehren 4, 21, 3 wieder und enthalten vermutlich einen Gegensatz. Ebenso Kauś 98, 2 *yathā purīṣām nadyaḥ samudram aborātre apramādam kṣaranti*. Hier ist nicht *purīṣam* (Roth und Bloomfield), sondern *purīṣān* d.i. *purīṣāt* zu verbessern: 'Wie die Flüsse Tag und nacht ohne Unterlaß vom pur zum Meere fließen'. *purīṣa* muß darnach den Ursprung der Gewässer bezeichnen und dieser ist in 1, 163,1 in dem bekannten himmlischen Ozean (3, 22, 3a; 8,26, 17; VS 13, 31), in der Nähe der Sonne (3, 22, 3c; 1, 23, 17; AV 13, 1, 40) zu suchen. Aus ihm fließt nach 7, 49, 1 das Wasser geläutert ab. Dem *apām purīṣe* VS 13, 53 stehen parallel *apām sadbāsthe*, - *yónau*, - *pāthasi*. *purīṣa* hat also drei Bedeutungen. Altvedisch: Quelle, Urquell; im Rituale: die Auffüllungen, Füllsel (lehrreich hierfür MS 3, p. 35, 2; TS 5, 6, 10, 2) [...] das Wort gehört zu *pṛ* 'auffüllen'. Mehr abstrakt im Sinn von Kompletierung, Fülle, Übefluß steht das Wort TS 2, 6, 4, 3; MS 1, p. 91, 14." [vol. I, p. 225].

⁹ EVP XVI, p. 87.

¹⁰ H. Lüders, *Varuṇa. Aus dem Nachlaßbrsg. von L. Alsdorf, I. Varuṇa und die Wasser*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, p. 329.

fra “wasserquellend” (X 65, 9¹¹), “quellend” (V 55, 5¹²), “quellenreich” (V 53, 9¹³). Solo in un caso traduce “dungreich (X 48, 4). Da segnalare infine I 164, 12 dove traduce “im Vollen”.¹⁴

Il termine *púrīṣa* viene ricondotto unanimemente alla radice *pṛ-* “colmare”. Dunque, *púrīṣa* sarebbe il “riempimento”, il “completamento”. Questo significato si adatta bene all’uso che del materiale terroso viene fatto nei riti; in ogni caso, si adatterebbe anche al significato sviluppato dal Geldner laddove si intendesse *púrīṣa* “recipiente”, applicato in questo caso alla fonte celeste. Inoltre, Geldner si avvale di un luogo del Kauś[īka sūtra] 98, 2 [13.6.2] *yathā purīṣāṃ nadyah samudram aborātre apramādam kṣaranti*, in cui emenda *purīṣāṃ* con *purīṣād*. Non si vede perché, se emendare si deve il testo, non si possa emendare *purīṣam* e intendere “come [l’acqua] nell’argilla, i fiumi giorno e notte senza sosta si mescolano nell’Oceano.” Si noti che il verbo *kṣarati* significa non solo “scorrere” ma, in sanscrito classico, anche “amalgamarsi”, “svanire” e simili. D’altro canto un *purīṣam* compare anche in Bhāradvāja ṢS II 3, 1: *ābārya purīṣāṃ paśukāmasya vedīm kuryāt kṣanānapurīṣāṃ prajākāmasyeti vijñāyate* “Dopo aver preso il *purīṣa* dovrebbe costruire la *vedi* se desidera armenti. Si prescrive infatti che [egli prenda] *purīṣa* [ricavato] dallo scavo per il desiderio di progenie.” Qui pare essere un femminile (accusativo singolare) ed è difficile pensare a una situazione analoga a quella del passo emendato dal Geldner. Forse, accanto alla neutra, dovremmo ammettere anche la possibilità di una forma femminile sorta per attrazione semantica di *pṛthivī* “terra” o *sikatā* “ghiaia”, un materiale impiegato nel rituale accanto al *purīṣa*.¹⁵

Nelle attestazioni ṛgvediche, degna di nota si mostra la menzione di *púrīṣa* insieme a *samudrā* “Oceano”; così in RV 163, 1 si legge “sorgendo dall’Oceano o dal *púrīṣa*” (*udyañtsamudrādutā vā purīṣāt*). Stessa locuzione si trova in IV 21, 3, dove si invita Indra a venire *samudrādutā vā purīṣāt*. Evidentemente il nostro termine ha a che fare con l’Oceano, senza tuttavia identificarsi con esso, come suggerisce la presenza della disgiunzione con valore moderatamente avversativo *vā*

¹¹ Renou (EVP V, p. 58) “fertiliseur”.

¹² Renou (EVP X, p. 32) “enrichissant”.

¹³ Renou (EVP X, p. p. 29) “donneuse de richesse”; a p. 84 osserva: “l’idée dominante est celle d’une eaux fertilisante.”

¹⁴ Renou (EVP XVI, p. 90) propone in forma dubitative “possesseur du séjour (céleste)”.

¹⁵ H. Krick, *op. cit.*, pp. 120-121.

(“oppure”). In via ipotetica, si può supporre che col termine *púrīṣa* s'intenda la zona limitrofa all'Oceano, più precisamente la terra umida delle sue rive. Si potrebbe intendere anche “dall'Oceano e dalla terra”, da momento che è presente *samudrāt utá vā divás* “dall'Oceano e dal cielo” (RV I 47, 6) e *á samudrād [...] divá á pṛthivyāḥ* “dall'Oceano [...] dal cielo, dalla terra” (RV VII 6, 7),¹⁶ sebbene appaia certamente riduttivo, poiché *púrīṣa* compare in relazione alle acque, in particolare RV VI 49, 6ab:

párjanyavātā vṛṣabhā pṛthivyāḥ
púrīṣāni jinvatam ápyāni |

“Voi due Parjanya e Vento, o tori, della terra
favorite le sostanze argillose, impregnandole d'acqua!

La traduzione è suggerita dal fatto che sia Parjanya sia Vāta (“Vento”) sono divinità, principalmente il primo, connesse all'acqua piovana. A questo occorre aggiungere che in VS XIV 4 si legge: *pṛthivyāḥ púrīṣamasyápsa náma* “Tu sei il *púrīṣa* della terra chiamato *ápsas*.” Qui *ápsas* rinvia certamente alle acque, sebbene il termine presenti nel RV un significato particolare, che è necessario esaminare, come si è fatto per il precedente, con qualche scrupolo.

1.1 *púrīṣa e ápsas*

Se il significato di *apsá* (un aggettivo) risulta abbastanza chiaro, non così palese si rivela il significato di *ápsas* (sostantivo neutro), attestato quasi esclusivamente in testi vedici. Il primo è chiaramente il composto *ap-sá* “che desidera le acque” e appare termine tecnico della produzione del Soma attraverso la miscelazione con acqua. Soltanto in RV VI 14, 4, un inno dedicato ad Agni, è un epiteto che subisce un processo di risemantizzazione alla luce dell'aiuto che il Soma dà all'impresa di Indra. In ultima analisi, la liberazione delle acque e del sole (*svàr* “luce celeste”) viene attribuita a Soma che, già di per sé, è “conquistatore di acque”, poiché con quelle viene mescolato nel corso della sua preparazione.

Assai incerto appare, come dicevamo, il significato di *ápsas*, certamente un sostantivo neutro con una formazione largamente attestata nella lingua vedica. Il termine è impiegato in due inni dedicati alle

¹⁶ Inoltre, in RV VI 44, 21 e VIII 67, 3 *pṛthivyāḥ* “dalla terra” si trova in opposizione a *diváḥ* “dal cielo”.

Aurore, che ripetono la stessa locuzione (*ní rinīte ápsas*), dove viene solitamente inteso “petto”. La scena è quella nota dell’Aurora che muovendo da oriente verso gli uomini mostra il suo petto nudo. Tuttavia il significato di *ápsas* “petto” non è affatto certo¹⁷, così come quello della radice verbale *ni-rī-* come vedremo subito. In RV VIII 45, 5, un inno dedicato a Indra, si dice che chi si inimica il dio *girāvápsa ná yodhiṣat* “desidera combattere come *ápsas* sulla [o contro la] montagna”. L’interpretazione è qui, assai difficoltosa, nonostante si sia cercato di mantenere a ogni costo il significato “petto”. Certamente questa traduzione non si adatta a VS XIV 4, menzionato sopra. L’ultimo passo in cui *ápsas* risulta attestato è AV VI 49, 2:

meśá iva vaí saṃ ca ví córvácyáse
yáduṭṭaradrávúparaśca khádataḥ |
śīrṣṇá śíró ‘psasápsa ardáyann
amśúnbabhasti háritebhirásábhiḥ ||

“Come un[a pelle di] ariete ampiamente sei curvato insieme e separatamente,
quando i due legni superiore e inferiori mangiano;
colpendo con la testa la testa, con lo *ápsas* lo *ápsas*,
gli steli verdeggianti egli mastica con le [sue] bocche.”

L’inno è dedicato ad Agni e, almeno immediatamente, rappresenta le fiamme che divorano l’oblazione, versata nel fuoco. Il termine *amśú* (2c) è usato, tuttavia e in particolare, per la pianta del Soma non ancora trattata; qui, però, si può supporre che s’intenda la parte per il tutto, sia pure in una dislocazione temporale. Evidentemente, tanto “testa” quanto *ápsas* devono riferirsi sia alle fiamme di Agni (se questa è la similitudine) sia al liquido dell’oblazione (se di oblazione si tratta). L’immagine più immediata è che i due termini descrivano aspetti diversi della fiamma; di conseguenza, la “testa” dovrebbe rappresentare la punta della lingua di fiamma, mentre lo *ápsas* farebbe riferimento alla base della lingua, la parte più ampia e più “solida”.

Nessun passo offre un chiaro significato per *ápsas*, ma la formula dei due inni all’Aurora può offrire una chiave interpretativa. La radice verbale *rī-* (o *ri-*), non significa “togliere” o “togliersi”, quanto

¹⁷ EVP III, p. 65. Si consideri anche RV V 55, 5ab: *údirayathā maru-
taḥ samudrató / yūyám vr̥ṣṭīm varṣayathā puriṣiṇaḥ* “Fate venire, o Marut, la pioggia dall’Oceano, / fate voi piovere, o voi che bagnate la sabbia!” (cfr. EVP IV, p. 88).

piuttosto “lasciar libero”; al medio vale, inoltre, “sciogliere”, “fondere”, “diventare fluido”. Col prefisso *ni-* il verbo significa, all’attivo “distruggere” (RV I 61, 3; X 120, 1, V 56, 10, i nemici), “dissolvere”, “sminuzzare” (I 127, 4; I 148, 4; V 41, 10 detto di Agni che brucia la legna). L’unico passo in cui il verbo compare in una forma flessa al medio, oltre ai nostri, è RV IX 71, 2a-b, in un inno dedicato a Soma:

prá kṛṣṭihéva śúṣá eti róruvad
asuryāṃ vārṇaṃ ní riṇīte asya tám |

“Come uno sterminator di genti feroce ringhiando va,
l’aspetto suo demoniaco dissolve;
[...]”

Il termine con cui traduciamo “aspetto” (*várṇa*) vale anche “colore” e, in sanscrito classico, “unguento”, “pigmento”. Qui il riferimento è al Soma e alla sua depurazione che prevede un mutamento nel timbro cromatico. Dovremmo però intendere “scioglie il suo unguento, per assumere un diverso colore.” Avanzo dunque l’ipotesi che *ápsas* significhi “unguento” e, insieme, “aspetto cromatico”. I due passi alle Aurore potrebbero ben spiegarsi anche con questo significato. In RV V 80, 6 si legge:

eṣá praticí duhitá divó nṛṇy
yóṣeva bhadrá ní riṇīte ápsaḥ |
vyūrṇvatí daśúṣe vāryāṇi
púnarjyótiryuvatíḥ pūrváthākaḥ ||

“Questa figlia del cielo da oriente incontro agli uomini
come una bella donna scioglie il suo trucco,
mostrando al fedele i suoi pregi;
di nuovo, come già spesso, la giovane foggia la luce.”

La strofa descrive le manifestazione dell’Aurora al suo culmine, ma prima che sorga il sole. Con “trucco” si intenderanno, quindi, le variegatae manifestazioni cromatiche dell’Aurora. Si consideri ora RV I 124, 7:

abhrátéva puṃsá eti praticí
gartārúgiva sanáye dhánānām |
jāyéva pátya usátí suvāsā

uṣá hasréva ní riṇīte ápsah ||

“Come una senza fratelli va da oriente verso i maschi,
come una che sale sul seggio [del carro] per conquistare ric-
chezze;
come una moglie benvestita obbediente al marito
l’Aurora come una che sorrida scioglie il [suo] trucco.”

Qui l’Aurora compare in un primo momento come donna senza alcuna tutela maschile, come una *ágru* in sostanza, poi inizia le sue manifestazioni luminose. Quindi la dea, riscattata la sua condizione originaria, si manifesta come donna sposata o in procinto di sposarsi; in effetti l’Aurora si trucca o è truccata (*añj-*, *vyañj*) prima del suo matrimonio, come si legge in RV I 124, 8d. Il trucco rende Aurora difforme nel suo aspetto (RV V 80, 4ab; I 92, 4a) e annuncia che la notte è terminata (RV 113, 14ab e X 127, 7ab). Infine, l’Aurora truccata mostra il suo seno (in RV I 92, 4b (*vaksás*) dopo essersi accosciata come una ballerina.

Dunque mi pare plausibile proporre per *ápsas* il significato “unguento” nel senso di “sostanza che deve essere sciolta con l’acqua”. Il termine *ápsas* è, a parer mio, formato su *apsá* “che desidera l’acqua”, con procedimento paretimologico, sfruttando forse l’esempio di *mábas* “grandezza” : *mahá* “grande” e delle coppie del tipo *táras* “velocità” : *tarás* “veloce”. Consideriamo ora i luoghi in cui compare *ápsas* per verificare se tale significato si adatti. In RV VIII 45, 5 il paragone mi pare ora comprensibile: chi vuol combattere Indra è come un unguento, una sostanza che si spalma e inconsistente, che pretenderebbe di abbattere una montagna. D’altronde in AV VI 49, 2 con *ápsas* si farà riferimento alla parte più bassa della fiamma che può presentarsi cromaticamente come un “unguento”, dal momento che il suo colore può apparire variegato in relazione alla legna (meno umida o meno, ecc.) che si sta impiegando.

A questo punto riesce forse più facile intendere perché il *prthivyáḥ púrīṣa* sia detto *ápsas*. Se quest’ultimo è un unguento, qualcosa che ha bisogno di acqua per essere sciolto il *púrīṣa* sarà una sorta di terreno imbevuto d’acqua e che l’acqua può sciogliere, qualcosa che si può spalmare e funzionare da malta, come appare nei testi rituali esaminati sopra. Tornando a VI 49, 6ab, è evidente che Parjanya, divinità della pioggia, e Vento vengono invocati perché bagnino con la pioggia particolari tipi di suolo appartenenti alla terra, intesa come “mondo” abitato dagli uomini (*prthivyáḥ*). Peraltro in RV X 65, 9a le stes-

se divinità sono dette *purīṣín*, che varrà dunque “che rendono umido il terreno”, in accordo col significato post-vedico di *púrīṣa* (*purīṣyā*).¹⁸

L’aggettivo *purīṣín* si riferisce, dunque, a un materiale terroso imbevuto di acqua, un terreno non necessariamente sabbioso o argilloso, ma anche fertile se irrigato. Si consideri RV V 53, 9:

má vo rasánitábhā kúbhā krúmur
má vaḥ síndhurní ríramat |
má vaḥ pári ṣṭhāt saráyuh púriṣiṇy
asmé itumnástu vaḥ ||

“Non voi Rasā, non Anitabhā, non Kubhā,
Krumu, non voi Sindhu trattenga [acquieti]!
Non voi circondi la limacciosa Sarayu,
In noi [possa essere] la vostra benevolenza!”

Qui Saráyū è evidentemente il nome di un fiume che non deve ostacolare l’arrivo dei Marut in aiuto di Indra o dei suoi fedeli,¹⁹ e che deve portare con sé depositi alluvionali fertili.²⁰ Anche il seguente nel seguente passo l’aggettivo *purīṣín* può spiegarsi allo stesso modo:

RV X 48, 4ab

ahámetám gavyáyamaśvyam páśum
purīṣiṇam śáyakenā hiraṇyáyam |

“Io questo bestiame bovino [ed] equino [ho procurato],
io con la [mia] freccia la terra aurifera.”

E’ Indra che parla enumerando i beni dispensati ai suoi fedeli che lo inebbrino di Soma. Indra celebra di se stesso l’impresa che lo ha portato a liberare le vacche e le acque, dando un corso e una direzione ai fiumi. Evidentemente si fa riferimento ai depositi alluvionali ricchi d’oro. Nei passi che abbiamo brevemente illustrato *púrīṣa* e *purīṣín*

¹⁸ Renou (EVP IV, p. 122) traduce il termine “qui engraisse le sol”, appoggiandosi al significato post-vedico.

¹⁹ Nella strofa precedente RV V 53, 8 si diceva: á yāta maruto divá ántárikṣādamádutá |máva sthāta parāvataḥ || “Venite, o Marut, dal cielo, dall’atmosfera, da qui vicino!non restatevene lontano!”

²⁰ A proposito di *purīṣín* in questo passo Renou osserva che “l’idée dominante est celle d’une eau fertilisante” (EVP IV, p. 88).

ben si adattano ad esser tradotti “terra”, “terroso”, “argilla”, “argilloso”, “limo”, “limaccioso”, diversamente da quanto propone Geldner (v. n. 8) e in accordo con i testi rituali.

1.2 *pūrīṣa nella rappresentazione cosmografica*

Tuttavia *pūrīṣa* ricorre in alcune strofe enigmatiche che meritano di essere esaminate ai fini della nostra indagine. In primo luogo prendiamo in esame RV 163, 1:

yádákrandah̄ prathamám̄ jāyamāna
udyāntsamudrādutá vā pūrīṣāt |
śyenásya pakṣá hariṇásya bāhú
upastútyam̄ máhi jatám̄ te arvan ||

“Quando nitrivi appena nato,
sorgendo dall’Oceano o dalla sabbia,
con ali di falco, con zampe anteriori di gazzella,
[era] degna di lode la tua grande nascita, o corsiero!”

I simboli solari abbondano in questa strofa, che appartiene peraltro a un inno dedicato al cavallo. Il sole nasce dall’Oceano dirigendosi in alto, oppure procedendo verso settentrione (*udyán*), se si considera il corso annuale del sole dopo il solstizio invernale. Anche la figurazione teriomorfa del dio non crea difficoltà: se “falco” e “gazzella” fanno riferimento alla velocità dell’astro, che cresce progressivamente dopo il periodo solstiziale d’inverno, la menzione del sole come “cavallo da corsa” (*arvan*) assicura sulla sua identificazione con l’astro diurno, dal momento che la rappresentazione ippomorfa è frequente per l’astro diurno. Potremmo, infine, con maggior eleganza, tradurre *samudrādutá vā pūrīṣāt* “dalle rive terrose dell’Oceano”; e si può vedere nella strofa la figurazione del cavallo che trova un punto d’appoggio sulla terraferma²¹ per spiccare il volo nel cielo, se si considera il corso giornaliero, oppure per proseguire la sua corsa lungo l’Oceano, se si considera il corso annuale.

²¹ La traduzione “terre ferme” per *pūrīṣa* è, fra gli altri, accettata da Renou (EVP XVI, p. 87).

Che con *púrīṣa* si possa designare²² un particolare luogo nella rappresentazione cosmografica appare da IV 21, 3:

á yātvíndro divá á pṛthivyá
makṣú samudrāt vā púrīṣāt |
svàṇṇarādāvase no marútvān
parāvátō vā sádanāḍṛtásya ||

“Venga Indra qui dal Cielo, dalla Terra,
rapidamente, dall’Oceano o dalla sabbia [della sua riva],
dall’Etere (?) per recarci aiuto, insieme ai Marut,
da lontano oppure dalla dimora dell’Ordine.”

Qui si invoca Indra perché venga presumibilmente da qualsiasi luogo si trovi. Del resto anche Agni in VII 6, 7 viene invocato perché giunga “dall’Oceano”, “dal cielo” e dalla terra”. Nonostante alcune evidenti difficoltà lessicali (*svàṇṇara*, *su-árṇara* o *suár-ṇara*), tre luoghi sono chiaramente identificabili, il Cielo, la Terra e l’Oceano, qui come altrove menzionato insieme al *púrīṣa*. Nei versi 3cd si deve far riferimento allo spazio oltre il Cielo. Pare, tuttavia, mancare l’atmosfera, alla quale tuttavia potrebbe far riferimento *svàṇṇara*, se lo si intendesse come *su-árṇara*, forma affine a un **su-árṇa*, “bel fiume”, che si rivelerebbe allora appellativo per le acque celesti (*arṇavá*). Indra o, meglio, la sua mazza compare ancora in una oscura semistrofa, RV X 27, 21:

ayám yó vájraḥ purudhá vírṭto
'váḥ sūryasya bṛhataḥ púrīṣāt |
śráva ídená paró anyádsti
tádavyathí jarimāṇastaranti ||

La strofa, come la 23, fa parte, come s’è detto, di uno degli inni più enigmatici del RV, noto per i oscuri riferimenti, il lessico raro, l’inclinazione del poeta a esprimersi per metafore. Per quanto riguarda il contesto si può dire che è un inno dialogico dedicato a Indra e che le strofe 19-24 paiono legate fra loro dal motivo della morte violenta che l’assistenza del dio dovrebbe aiutare a scongiurare in maniera tale da poter giungere serenamente al fine naturale della vita, fissato nel RV a cento anni. Nella nostra strofa, almeno nei primi due

²² A meno che non si abbia a che fare con una applicazione formale meccanica di *samudrāt vā púrīṣāt*.

versi, si deve far riferimento all'impresa con cui Indra uccide Vṛtra servendosi della sua mazza, assimilata alla folgore. Nel primo verso si osserva che l'arma del dio ha molte cuspidi (*purudhā vívṛtto* "ritorta moltepliciemente").²³ Il secondo pare tuttavia votato alla più completa oscurità.²⁴ Una possibilità di spiegazione potrebbe però venire dalla versione che il Mbh (V 9-10) dà della rivalità fra Indra e Vṛtra. Qui Vṛtra è comunque un brāhmaṇo con cui Indra ha stretto patto: non lo ucciderà "non col secco né col bagnato, non con ferro né con legno, / non con freccia né con mazza, non di giorno né di notte" (V 10, 29, *na śuskeṇa na cārdrena nāśmanā na ca dāruṇā / na śastrena na vajrena na divā na tathā niśi*). Viṣṇu, una divinità solare già presente nel RV come ausiliatrice di Indra, aveva comunque promesso la sua assistenza nel caso avesse trovato un'arma idonea: "Col mio ardore, o dèi, Çakra [Indra] avrà successo: / senza essere visto penetrerà nel vajra [la mazza o folgore], la sua arma suprema" (V 10, 12, *bhaviṣyati gatiṛdevāḥ śakrasya mama tejasā / adṛśyaśca pravekṣyāmi vajramasyāyudhottamam*). Prosegue il racconto: "Mentre Çakra [Indra] andava meditando, ricordando Viṣṇu, vide nell'Oceano schiuma alta come una montagna" (V 10, 36 *evam samcintayanneva śakro viṣṇu-manusmaran / atha phenam tadapaśyatsamudre parvatopamam*); conclude quindi: "Questo non è né secco né bagnato, e nemmeno è una freccia / la scaglierò contro Vṛtra, morirà in un attimo!" (V 10, 37 *nāyam śusko na cārdro 'yam na ca śastramidam tathā / enam kṣepsyāmi vṛtrasya kṣanād naśisyati*).

Nel nostro verso *avāḥ* significa "sotto" e generalmente viene considerato una preposizione che regge *pūriṣāt*; di conseguenza solitamente si traduce il verso con "sotto il *pūriṣa* del sole alto". La locuzione non è, tuttavia, del tutto oscura, se con "sole alto" s'intende Viṣṇu. Viṣṇu, infatti, è una divinità solare che con tre passi percorre il mondo, rappresentando con ciò il corso del sole che, dopo il solstizio invernale e l'equinozio primaverile, raggiunge il culmine al solstizio estivo; oppure, considerando il corso giornaliero in base all'altezza raggiunta dall'astro sulla sfera celeste, il sole all'alba, a metà mattina e al meridiano.²⁵ Abbiamo visto precedentemente come con *pūriṣa*

²³ Cfr. RV IV 22, 2, dove l'arma di Indra è *cāturaśri* "che ha quattro punte". Il motivo è presente anche in ÇB I 2, 4, 1.

²⁴ Si veda indicativamente Old., II, p. 229, oltre alla traduzione e commento di Geldner (III, pp. 168-169).

²⁵ Escluderei che col terzo passo s'intenda il sole al tramonto, quando è nuovamente basso sull'orizzonte. Del resto il sole pomeridiano è sotto la tutela di Varuṇa, divinità connessa alle acque.

s'intendesse un materiale terroso che era suscettibile di venire irrorato dando luogo così a una sorta di fango fertile. Se il cantore del nostro inno fa riferimento a una leggenda simile a quella raccontata nel Mahābhārata, si noterà allora una certa affinità fra il *pūriṣa* e il *phena* ("schiuma", "spuma"), entrambi peraltro presenti nell'Oceano o nei suoi pressi.

I primi due versi della nostra strofa potrebbero perciò intendersi "Quello che è il *vájra* moltepliciamente ritorto, esso si trova sotto la 'sostanza né secca né bagnata' [modificata per opera] di Viṣṇu ['del sole alto']"; in altre parole si vuol dire che il *vájra* dalle molti cuspidi è quella sostanza né secca né bagnata²⁶ dentro la quale Viṣṇu ha infuso il suo *tejas* e che, per questo, in un certo senso gli appartiene; anzi la folgore è proprio il *tejas* della dinità solare. Ora, il *tejas* è la forza vitale, il vigore che permette di vivere in salute. Questo può aiutare a comprendere il significato della seconda semistrofa, che può tradursi, a parer mio, "è fama superiore a [ogni] altra [fama], / che essi per un cammino sicuro attraversano le [loro] vecchie." Il termine *śrávas* va visto all'interno di una cultura orale, dove la fama e l'esser degni di essere ricordati e celebrati costituiscono un elemento fondamentale nella trasmissione dei valori socialmente rilevanti. Fra questi è presente, come è stato osservato sopra, nel RV l'auspicio per l'uomo di una vita integra della durata di 'cento' anni. Questo spiega, mi pare, i vv. 21cd: fama maggiore non esiste di una vecchiaia attraversata senza disagi fino alla fine naturale della vita. Per questo si invoca Indra che ha stabilito il nuovo ordine del cosmo e che garantisce al fedele le vittorie e i doni più preziosi.

2. Il termine *māna*

²⁶ Si potrebbe osservare che il *pūriṣa* è terra bagnata, ma evidentemente qui "bagnato" deve assumere un significato del tutto particolare, poiché anche il *phena* (la "schiuma") lo è, almeno secondo la nostra percezione delle cose. Qui "bagnato" vale probabilmente "acquoso", "liquido".

Anche il termine *māna* presenta rilevanti difficoltà.²⁷ Occorre dire subito che *māna* va nella maniera più naturale con la radice verbale *mā-* “misurare” e, in senso traslato, “costruire”, “edificare”, donde la traduzione “strumento per la misurazione”, “unità di misura”, “metro”, “edificio”, “dimora”. Al di fuori del RV il termine occorre in alcuni Çrautasūtra, a partire dallo BÇS XVII 31: *atba mānamādāya vimimīta ekam śaṣpānām dve tokmānām trīni lājānām catvāri nagna-borathaitamodanam* [...], che può tradursi: “Ora dopo aver preso lo strumento per la misura [corda mensoria], misuri uno di erbe fresche, due di spighe di cereali, tre di chicchi [di riso?] essiccati, [...]”; evidentemente qui *māna* è uno strumento per misurare, forse una corda mensoria. In ĀpÇS XXI 13, 8-10 e 14-16, invece, con lo stesso termine si designa la quantità metrica calcolata in base al numero delle sillabe. Infine in Kāt. Çr. XVI 7, 28, si dice *dīkṣānāmuttame ’hani vedyagnimānam [kartavyam]* “Nell’ultimo giorno delle cerimonie di consacrazione egli deve ‘costruire’ la dimora di Agni sulla Vēdi”. Si allude, comunque, alla misurazione necessaria alla costruzione degli altari sacrificali e si può altrettanto bene intendere “egli deve prendere la misura”. Nei testi rituali però *māna* non è un termine tecnico, dal momento che la corda mensoria è lo *śulba*; inoltre, il fatto che possa designare anche il metro prosodico lascia credere che abbiamo a che fare con un sinonimo almeno parziale di *mātrā* “misura”, “unità di misura”. In due inni dell’AV (AV III 12, 5 e AV IX 3, 6), dedicati all’edificazione di una casa si fa menzione di una *mānasya pātṇi* “signora della misura”. Qui il termine designa certamente la corda mensoria, la cui lunghezza come unità di misura è stata stabilita in principio dagli dèi.²⁸ Nessuna delle nostre attestazioni giustifica il significato traslato “edificio”, “dimora” che, a detta di molti studiosi, si ritroverebbe nel RV. Consideriamo ora RV I 39, 1, strofa di un inno dedicato ai Marut

²⁷ Geldner, op. cit., vol. III p. 169 propone per *māne* “im hause der Götter d.h. im Himmel?” ricordando anche che in Yaska [Nirukta] II 22 compare *nirmāne* “Zur Zeit der Schöpfung”. Rileva come certa in ogni caso l’opposizione fra *prathamāḥ* e *ūparāḥ*. Dà come incerto anche *kṛntātrāt*. Inoltre, il v. *b* riprenderebbe la str. 15. Per quanto riguarda 23cd Geldner considera *anūpā*, *bṛbūkam* e *pūriṣam* di significato incerto, ma “jedenfalls wird in *cd* die Tätigkeit der jüngeren Götter dargestellt.” Oldenberg, op. cit., II, p. 229 si limita a rilevare l’assoluta oscurità, a parer suo, dell’intera strofa.

²⁸ AV III 12, 5ab *mānasya pātṇi śaraṇā syonā devī devēbbhīrṇīmitāsyāgre* “O signora della corda mensoria, protrettice, duttile dea, tu dagli dèi sei stata in principio misurata”.

prá yáditthá parāvataḥ śocírná mánamásyatha |
kásya krátvā marutaḥ kásya várpasā kám yātha kám ha
dhūtayah ||

La strofa descrive l'arrivo dei Marut, la schiera di giovani guerrieri che assiste Indra, da lontano (*parāvataḥ*). Al loro giungere essi gettano (*ásyatha*) un *māna*, che è paragonato a una fiamma (*śocír*). Sia Geldner che Renou traducono *māna* con “misura metrica”.²⁹ Ora, *as-* “gettare” è usato in senso molto concreto. In RV III 53, 22 è detto della schiuma (*phéna*) che fuoriesce da una pentola messa a bollire;³⁰ in IV 3, 11 è detto dei frammenti di pietra che schizzano via;³¹ in RV II 24, 8 è detto delle frecce, sia pure in ardito paragone fra i dardi e le parole; ancora alla freccia si fa riferimento in RV I 172, 2 e in RV X 42, 1 (*lāya*);³² in V 55, 6 (con *ví-*) ha per oggetto *spídh-* “nemico” e vale piuttosto “far saltare”, “far schizzare via” “disperdere”;³³ in RV X 30, 2 è detto dei sacerdoti *adbvāryu* che gettano (*as-*) l'onda (*ūrmí*) evidente appellativo per “acqua” evidentemente per stemperare il soma. Il significato “mettere da parte”, “scacciare”, an-

²⁹ K. F. Geldner, *op. cit.*, I, p. 49. *māna* “Tonbemessung [...] lat. modus”. Renou, EVP, X, p. 15 “mesure (mélodique)” A p. 62: afferma che *māna* significhi sia “misura”, sia “dimora”, sia “misura metrica”.

³⁰ In X 61, 8 *as-* viene detto di un toro che schiuma.

³¹ Si veda anche RV IV 30, 20 dove a “schizzare in pezzi” (*ví as-*) sono “cento cittadelle di pietra” per opera di Indra. In questo contesto rientrerebbe anche RV X 138, 3 e 4 (intendendo *ánādhṛṣṭāni* “inespugnabili”). In I 32, 7 *Vṛtrá* è “fatto a pezzi” (*vyāsta*) dalla folgore di Indra. Un simile significato è ancora reperibile in RV X 67, 3.

³² Alla folgore (*tápuṣim hetím* “dardo ardente”) di Indra si fa riferimento in RV III 30, 17 e IV 22, 2. Cfr. VI 52, 3. In RV VII 104, 25 viene scagliata genericamente un'arma (*vadhám*), che in X 133, 3 è chiaramente la folgore; ancora di dardi si tratta in RV VI 3, 5 (*ástā asiṣyán*, con figura etimologica). Senza oggetto compare in RV I 61, 7, ma deve integrarsi con tutta probabilità “folgore”.

³³ In RV III 24, 1 con *ápa-* significa “stornare”, “allontanare decisamente” gli avversari, così come in VI 51, 13, dove si chiede ad Agni, come nel luogo precedente, di allontanare ladri, ingannatori, ecc. In RV I 114, 4 viene invocato Rudra perché storni (*aré as-*) l'ira divina (*bélas daívyam*). Vedi anche RV VII 20, “disperdere”. Infine Agni che, per manifestarsi, “mette da parte”, “respinge” le madri (*śíśumatīḥ*) è presente in RV I 140, 10. Le madri saranno qui le dita del sacerdote terreno e, in cielo, le Aurore.

cora, si adatta a *pārā as-* in RV X 72, 8.³⁴ In RV X 168, 1 è *as-* è detto della polvere (*renū*) che il vento solleva dalla terra (*pyṭhivyāb*)m mentre in senso figurato compare in RV I 121, 13, dove Indra “scaglia” le acque liberandole.

Il lessico ṛgvedico annovera dunque tre significati per *as-*: “lanciare”, “scoccare”; “saltar via” (anche transitivo), “disperdere”; “emettere”, “fuoriuscire”. Alla base delle diverse sfumature semantiche si deve supporre un “allontanare con violenza”, “separare con violenza”.³⁵ Alla luce delle attestazioni riesce difficile accettare per la strofa che stiamo esaminando che *māna* abbia il significato che gli è attribuito da Geldner e da Renou. Deve trattarsi quindi o di un oggetto che viene lanciato con forza come in RV I 172, 2, oppure di un qualche nemico le cui membra sono fatte schizzare via, come in RV V 55, 6. E’ però vero che dei Marut si menziona più volte il canto ritmato, come si legge, ad esempio, in RV I 88, 6; è anche vero che il ritmo del canto viene “misurato”, a quanto si legge in RV I 38, 14 (*mimihī ślókamāsyè* “misura la strofa nella bocca”), anche se l’invito è rivolto a un officiante. Rimane, tuttavia, considerando *māna* “misura (melodica)”, la questione del paragone con la fiamma (*śocīrna*). Significativo si rivela per la soluzione del problema RV V 55, 2:

svayāṃ dadhidhve tāviṣiṃ yāthā vidā
brhānmahānta urviyā ví rājatha |
utāntarikṣaṃ mamire vyójasā
śúbhaṃ yātāmanu ráthā avṛtsata ||

“Autonomamente avete assunto la forza, come sapete.
ampiamente, o possenti, regnate sulla vasta [terra];
essi avevano misurato l’atmosfera col loro vigore,
Di loro, mossi verso ciò che è bello, sfilarono i carri.”

Si descrive qui l’apparire all’orizzonte dei Marut, solitamente collocato all’alba, che poi procedono nell’atmosfera. la stessa immagine torna in RV VIII 7, 8:

srjānti raśmímójasā
pānthāṃ sūryāya yātave |

³⁴ Stesso significato in RV IV 18, 8.

³⁵ Anche la schiuma dell’acqua che bolle, così come la bava dei cavalli, paiono costituire un fenomeno improvviso in cui si osserva, se non violenza, almeno un certo impeto.

té bhanúbhir ví tashire ||

“Essi rilasciano la corda col loro vigore,
perché il sole percorra il suo cammino;
essi si erano suddivisi secondo i suoi raggi.”

Nel primo verso compare *raśmí*, il cui spettro semantico va da “corda” a “redine”. I Marut giungono al sacrificio su carri veloci e rumorosi, suscitando terrore persino alle montagne; evidentemente qui si riprende l’immagine nella quale i Marut rilasciano (*śṛjánti*) le redini delle antilopi che sono i loro animali da traino. Tuttavia, almeno in RV VIII 25, 18 *raśmí* è la corda mensoria.³⁶ Nella strofa che stiamo commentando possiamo quindi mantenere, a buon diritto, per *māna* il significato “corda mensoria” è tradurre “quando, invero, da lontano gettaste la [vostra] corda mensoria”. Alla luce di RV V 55, 2 dovremmo integrare “per misurare l’atmosfera”, vale a dire per percorrerla e sottometterla al loro dominio. RV VIII 7, 8, infine, rende conto della necessità di questa conquista, dal momento che lo spazio atmosferico sarà percorso dal sole. In un certo senso i Marut “scortano” i raggi dell’astro perché possano diffondersi sicuramente.³⁷

La corda mensoria nella nostra strofa (RV I 39, 1) è paragonata a *śócís*, termine che indica o connota sovente la fiamma del fuoco sacrificale. Il legame dei Marut con il fuoco sacrificale è, del resto ben assodato, come mostra RV I 19, 8:

á yé tanvánti raśmíbhīr
tiráḥ samudráámójasā |
marúdbhiráḡna á gahi ||

“Sono loro che estendono con le corde³⁸
attraverso l’ Oceano, con la [loro] forza,
insieme ai Marut, giungi, o Agni!”

³⁶ *pári yóraśmínā divó ’ntānmamé pṛthivyāḥ / ubhé á paprau ródasī mahitvā* // “Quando [Indra] del cielo i confini ebbe misurati, [e] della terra, allora riempì i due mondi con la sua grandezza.”

³⁷ Sul dominio esercitato dai Marut nell’atmosfera vedi anche RV I 165, 2; VIII 94, 9; V 60, 6 e, più in generale, RV VII 58,1.

³⁸ O “le [loro] redini”. Considerando le indagini precedenti non mi sensato di accogliere la traduzione di Renou “Eux qui tendent (l’espace) par les rayons (du soleil) [...]” (EVP X, p. 54).

Si evoca qui l'alba e il momento del sacrificio mattutino del soma, al quale i Marut sono invitati. Giungono da lontano, dai margini del mondo conosciuto; e in tal modo si spiega l'attraversamento dell'Oceano. Dietro il termine *raśmī* si colgono almeno tre connotazioni: "corda", "redine", "raggio di luce". La prima e la terza si adattano bene al significato di *ātan-*, "tendere l'arco", "tendere una corda", "estendere",³⁹ sebbene non sia chiaro quale sia l'oggetto. Questo ha portato a tradurre talvolta *tanvānti* in senso mediale "si estendono". Occorre però osservare che non infrequentemente *ātan-* ha per oggetto l'atmosfera (*antárikṣa*),⁴⁰ come del resto il cielo e la terra. E' allora ragionevole integrare qui *antárikṣam* e rendere "loro che con i loro strali estendono [l'atmosfera]". E' allora altrettanto ragionevole paragonare *māna* a *śocís*, considerando il complesso metaforico che lega fra loro "corda mensoria", "raggio luminoso", "fiamma". Lo spazio mediano (ma anche il cielo e la terra) viene, come si è visto, "misurato", "esteso" e "illuminato". RV I 39, 1 può perciò essere tradotto "Quando, invero, [giungendo] da lontano gettate la corda mensoria, come [se fosse] una fiamma, per l'intenzione di chi, o Marut, con la forma di chi, verso chi andate, verso chi, voi agitatori?" La strofa è un vero e proprio *brahmodya*, vale a dire una serie di domande non immediatamente evidenti cui occorre rispondere correttamente.

Veniamo ora alla seconda attestazione di *māna*, in RV I 100, 14, un inno dedicato a Indra:

yáśyájasraṃ śávasā mánamukthám
 paribhujádródasī viśvátaḥ sim |
 sá pāriṣatkrátubhirmandasānó
 marútvānno bhavatvīndro ūtí ||

"Di lui inesauribile per vigore corda mensoria è
 [l' encomio,
 che abbraccia i due mondi da ogni parte certamente,
 costui possa riuscire con i suoi piani, inebbriatosi;
 egli insieme ai Marut sia a noi soccorso!"

³⁹ H. Grassmann, *Wörterbuch* ..., cit., coll. 514-517.

⁴⁰ RV IV 52, 7 (*ā dyāṃ tanoṣi raśmībhirāntárikṣamurú priyám / úśab śukrēṇa śosīṣā* // "Tu il cielo estendi con i [tuo]i strali, [e] la vasta bella atmosfera, o Aurora, con la limpida fiamma."); III 22, 2 (detto di Agni); I 91, 22 (detto di Soma); X 88, 3 (detto di Agni).

Anche qui è possibile mantenere per *māna* il significato “corda mensoria”, “misura”. Si noti che *ájasra* è detto principalmente dei fenomeni luminosi e soprattutto della luce di Agni; lo riferirei perciò a *māna*, che come si è visto sopra, è paragonato ai fenomeni luminosi (*śocís*). L’encomio delle imprese di Indra è dunque paragonato alla corda mensoria che “misura” lo spazio fra i due mondi. Tanto l’encomio, allora, quanto le imprese del dio abbracciano l’intero universo. Forse più chiaro ancora è RV II 15, 3, un altro inno dedicato a Indra:

sádmeva práco ví mimāya mānair
vájreṇa khānyatṛṇannadínām |
vṛthásrjapatthíbhirdirghayāthāih
sómasya tá máda índraścakāra ||

“Con corde mensorie da oriente aveva preso le misure
[come [per] un *templum*,
con la folgore scavavi li letto dei fiumi;
a piacer [suo] [li] faceva scorrere per lunghi cammini.
Del soma *queste cose* nell’ebbrezza *Indra fece*.”

L’opera del dio viene paragonata a chi dispone ordinatamente il terreno sacrificale (*sadmán*) oppure un insediamento. Indra è in qualche modo paragonato a un augure che tracci il decumano *ab oriente ad occasum*, tracciando quindi sul piano terrestre i letti dei fiumi. In RV VII 88, 5, tuttavia, sembra doversi tradurre in ogni modo *māna* “dimora”:

kvà1 tyáni nau sakhyá babhūvuḥ
sácāvahe yádavṛkām purá cit |
bṛhántaṃ mānaṃ varuṇa svadhāvaḥ
sahásradvāraṃ jagamā grhām te ||

“Dove avvennero queste nostre alleanze,
che noi manteniamo la pace dai tempi remoti?
Verso l’alta corda mensoria, o Varuṇa autocrate,
verso la tua casa dalle mille porte noi siamo andati.”

La strofa non è priva di senso se con *māna* noi intendiamo il sole, il quale “misura” lo spazio celeste. Del resto, come abbiamo visto, *māna* può essere considerato sinonimo per certi aspetti di *raśmí* “raggio luminoso”. La strofa ha un senso se viene interpretata in chiave

escatologica. La casa di Varuṇa è il sole e le sue mille porte sono, a parer mio, i diversi punti in cui sorge il sole nei diversi giorni dell'anno; naturalmente qui "mille" sta per "numerose", "molto numerose", come capita spesso per la designazione che si compie attraverso numerali molto alti. A parer mio, qui si anticipa la concezione upaniṣadica secondo la quale alcuni morti vanno in una dimora celeste sfruttando il periodo in cui l'arco che compie il sole nel cielo è più alto. Sole e *māna* compaiono significativamente in RV V 85, 5, un inno dedicato a Varuṇa:

imāmū svāsurāsya śrutāsya
mahīm māyāṃ vāruṇasya prā vocam |
mānēva tashivāṃ antārikṣe
vī yó mamé pṛthivīm sūryeṇa |

“Questa dell'*asura* ben rinomato
grande *māyā*, di Varuṇa intendo dichiarare,
come una corda mensoria, posto nell'atmosfera,
lui che misurò la terra con il sole.”

Qui il sole è paragonato alla corda mensoria che tracci un arco pari a quello del corso diurno solare. Il sole, allora è la corda mensoria in RV VIII 63, 2:

divó mānaṃ nōtsadant
sómapr̥sthāso ádrayaḥ |
ukthá bráhma ca śámsyā ||

“Come verso la corda mensoria del cielo si alzavano
i pestelli col dorso [coperto] di soma.
Encomi e sacra formula siano profferiti!”

Si descrive la spremitura mattutina del soma, con i pestelli (*ádrayaḥ* “le pietre”) che s'innalzano per poi ricadere sulla pianta e spremere il succo. In maniera figurata i pestelli s'innalzano fino al cielo nel quale il sole è apparso o sta per apparire, dal momento che la spremitura mattutina del soma avviene subito prima dell'alba. E' del tutto ragionevole considerare dunque *divó māna* “corda mensoria del cielo” espressione metaforica per “sole”. Infine, ancora i pestelli fa riferimento RV IX 73, 6:

pratnānmānadādhyá yé samásvaraṇi

chlókayantrāso rabhasāsya mánvataḥ |
ápānakśāso badhirá ahasata ṛtāsya
pánthāṃ ná taranti duṣkṛtaḥ ||

“Coloro che sull’antico metro risonavano in coro,
quanti pregano con suoni ritmati, sono i regolatori
[dell’irruento [Soma];
i ciechi e i sordi si sono fatti da parte,
il sentiero dell’Ordine non attraversano più i malfattori.”

Per quanto ci riguarda, senza entrare nell’interpretazione della strofa, è però evidente che qui *mána* significa “misura metrica”, “ritmo”. E’ allora possibile concludere che nel RV *mána* significhi, come del resto nell’AV e nei testi rituali “corda mensoria” e, in subordine “misura metrica”. Il termine però si rivela di scarso impiego, sostituito dai più tecnici *ṣulba* “corda mensoria” e da *mātra* “misura”, “misura metrica”. Il primo verso della strofa che ci siamo proposti all’inizio di commentare può dunque essere tradotto: “I primi si ersero fino a toccare la corda mensoria degli dèi [il sole].”

3. Il termine *kṛntátrāt*

Per decifrare il secondo verso occorre chiarire il significato di *kṛntátrāt*. Il verso 23b è, infatti: “Di questi i successivi partivano dal *kṛntátra*”. Il termine *kṛntátra* è di uso assai raro. In RV X 86, 20 è usato insieme a *dhánvan* “deserto”, “luogo desolato”, mentre in AB V 16 viene usato metaforicamente per indicare una interruzione oppure una frattura da evitarsi nella recitazione di certe melodie.⁴¹ E’ ancora usato, questa volta in senso proprio nello ÇB XII, 2, 3 12, in luogo della congettura proposta da A. Weber *yajñakṣatrāni*:

tāni vā etāni | yajñāraṇyāni yajñakṛntatrāni tāni śataṃ śataṃ
rathāhnyāntareṇa tāni ye ’vidvāṃsa upayanti yathāraṇyānyāṃ
mugdhāṃścarato ’śanāyā vā pipāsā vā pāpmāno rakṣāṃsi sacante
[...]

⁴¹ ⁴¹ *bṛhataiva tad bṛhat pratyuttabhnuvanty astomakṛntatrāya yadrathamtarāṃ syātkṛntatram syāt* “Con il *bṛhat*, invero, sostengono il *bṛhat*, poiché non vi sia interruzione negli encomi; se vi fosse il *rathamtara*, allora vi sarebbe un’interruzione.”

“Tali sono, dunque, le selve e i dirupi del sacrificio, i quali richiedono centinaia e centinaia di giorni [da percorrere] col carro. Gli ignoranti che vi si avventurano, alla stessa stregua di stolti in una foresta, sono accompagnati da fame, sete e da spiriti malvagi.”

La traduzione più ovvia del nostro termine è dunque “interruzione”, “frattura” oppure “dirupo”, “forra”, termine che ben si accorda con *dhánvan* “deserto”, “luogo desolato”. Il secondo verso può, perciò intendersi: “dalla forra gli ultimi di questi sorgevano”. Quale sia il soggetto di questi due versi non è facile stabilire, ma ci proveremo subito.

4. La strofa come descrizione della spremitura del soma

Diciamo subito che, a parer mio, i primi due versi della strofa rappresentano il momento della spremitura del soma. Gli ultimi due versi della strofa sono composti nello stile oscuro dei *brahmodya*. Qui compare *anūpāḥ* un nominativo plurale di *anūpá*, un termine ha comunque a che fare col soma in RV IX 107, 9:

anūpé gómān góbhiraḥṣāḥ
sómo dugdhābhirakṣāḥ |
samudrām ná samvārānyagman
mandí mádaya tośate ||

“Sulla riva il ricco di vacche con le vacche correva,
il soma con le [vacche] munte scorreva;
come nell’oceano andavano nei recinti,
l’inebriante taceva per dare ebbrezza.”

Il significato di *anūpá* oscilla fra “stagno”, “terreno acquitrinoso” e “riva”. In AV I 6, 4 si citano le acque della pianura (*dhánvanya*), le acque *anupyá*, le acque ottenute scavando il terreno (*khanitríma*), le acque portate in una brocca (*kumbhá ābhṛtāḥ*) e le acque piovane (*vārṣikī*).

Qui le “vacche” connotano i flussi del soma, come testimonia *ḥṣar-* “scorrere”, “fluire”, detto di sostanze liquide; “chi è ricco di vacche” è dunque il soma stesso. In questo luogo la similitudine è fra il mandriano e Soma, fra le vacche e il liquore inebriante spremuto che confluisce in una sorta di “acquitrinio”. Il recipiente è chiaramente

volta]. Fanno [quindi] rinvenire [il soma con l'acqua della coppa]. [Quindi] lo rimuovono [dalla coppa]. [Quindi] lo spremono. [Poi] eseguono il *nigrābha* [una terza volta]. Fanno [quindi] rinvenire [il soma con l'acqua della coppa]. [Quindi] lo rimuovono [dalla coppa]. [Quindi] lo spremono. Non eseguono il *nigrābha* una quarta volta. A questo punto [lo *adbvāryu*] dopo aver raccolto in un recipiente il [succo] prodotto ad arte, porge [il recipiente] allo *unnetar*. Lo *unnetar* lo [il succo] riversa nell'orcio *ādhavanīya*. Allo stesso modo [è] compiuto il secondo giro [e] così il terzo. [Lo *adbvāryu*], infine, dopo aver avvolto il residuo [della spremitura] nel filtro dotato di frange, [lo] porge allo *unnetar*. Lo *unnetar* dopo averlo strizzato e sgocciolato nello *ādhavanīya*, portatolo fra [i timoni del carro] meridionale nello [spazio sacro] *havirdhāna*, [lo] depone sulla pelle. Su questa, dopo aver messo le pietre [della spremitura] con le bocche l'una contro l'altra e [aver suddiviso] in quattro parti il residuo [della spremitura], [lo] distribuisce alle bocche delle pietre. A questo punto il [sacerdote] *udgātar* oppure il [sacerdote] *prastotar*, dopo aver strisciato dietro il timone del [carro] meridionale dello *havirdhāna*, mette [l'orcio] *dronakalāśa* sulle pietre [della spremitura]. Su questo stendono il filtro sfrangiato, con le frange rivolte a settentrione. fatto, dunque questo, attendono con desiderio il sorgere del sole.”⁴²

Il rito è riportato anche in altri testi con varianti però non sostanziali. Mi limito qui a riassumere il rito, avvertendo che mentre il soma viene spremuto il committente del sacrificio è bendato e che, in precedenza si sono compiuti altri riti complessi relativi alla suddivisione degli steli di soma e della ubicazione degli oggetti impiegati nel rito. la parte del rito che ci interessa può riassumersi come segue. Dapprima i sacerdoti prendono posto, riflettendo l'ordine del cosmo. Il sacerdote principale, lo *adbvāryu* (gli altri menzionati sono suoi assistenti) si pone nell'asse principale dello spazio sacro, quello ovest-est. È lo stesso *adbvāryu* che dà il via al rito. Ciascuno degli officianti è dotato di un particolare recipiente (*hotrcamasa*). Si tratta di una padella profonda e circolare (solitamente il *camasa* è quadrangolare), fatta di legno.⁴³ Questa padella è riempita per metà di acqua e in essa vengono messi gli steli del soma, prendendoli a coppie. Qui ven-

⁴² BaudhÇS VII 6.

⁴³ T. N. Dharmadhikari, *Yajñāyudhāni*, Pune, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1989, pp. 56-59 (con illustrazioni).

gono fatti rinvenire imprimendo alla padella un moto circolare. In seguito si versa il contenuto della padella in un apposito spazio del terreno, la cui ubicazione, forma e arrangiamento è prescritta minuziosamente. Qui vengono pestati con strumenti di pietra, più ampi nella parte destinata a pestare il soma rinvenuto nell'acqua. E' questa la parte chiamata "bocca". L'operazione, sia detto per inciso, è destinata a creare un notevole frastuono, poiché ai margini dello spazio per la macerazione vengono scavate e coperte con assi di legno fosse destinate a fare da cassa di risonanza (*uparava*). L'operazione viene ripetuta tre volte. Al termine di ciascuna volta lo *adhvaryu* raccoglie il frutto della spremitura per porlo in un recipiente, che poi consegnerà a un suo subordinato. La raccolta del liquido avviene come segue: *abhiṣutamadhvaryurañjalīnā saṃsiñcati* "lo *adhvaryu* versa quanto è stato spremuto con le mani a coppa."⁴⁴ Alla fine di questa triplice operazione resta da trattare il materiale residuo. La poltiglia viene avvolta in un panno di lana destinato a fare da filtro e un subordinato dello *adhvaryu*, lo *unnetar*, lo strizza nella brocca che conteneva originariamente l'acqua per far rinvenire gli steli. Segue poi un'altra serie di prescrizioni rituali che i nostri fini hanno relativo valore.

Rileggiamo, ora la strofa e traduciamola alla lettera, secondo i significati che abbiamo individuati per i termini più controversi:

"Fino alla corda mensoria degli dèi i primi si alzavano,
dalla forra gli ultimi di questi sorgevano.
Tre stagni tormentano la terra,
due portano la poltiglia di Brbu."

Con *devānām māna* intendo "la corda mensoria degli dèi", vale a dire il sole, che attraversa in direzione E-O il cielo, misurandolo. In effetti nella edificazione dello spazio rituale la corda tesa su quest'asse (*pr̥sthya* "dorsale") risultava fondamentale.⁴⁵ Il sole misurava, dunque, il cielo che, come nella aruspicina romana era considerato un *templum*. Il locativo dovrà essere inteso come espressione di moto a luogo con un fine preciso, in maniera del tutto conseguente peraltro all'uso vedico. Il soggetto dei due versi non è espresso, ma, se vediamo giusto nel paragone, è costituito dagli steli del soma. A questi farà

⁴⁴ ĀpÇS XII 12, 5.

⁴⁵ S.N. Sen, *The Çulbasūtra of Baudhāyana, Āpastamba, Kātyāyana and Mānava*, New Delhi, Indian National Science Academy, 1983, p. pp. 77-78, p. 101 e p. 126.

riferimento il deittico *esa* (sebbene enclitico) “questo qui” in 23b. proviamo, ora, a dare una traduzione approssimativa di questi due versi: “Fino alla corda mensoria degli dèi i primi si alzavano / dalla forra gli ultimi di questi sorgevano.” Nel primo momento del rito alcuni steli della pianta sono fatti rinvenire nelle padelle dei sacerdoti “spemitori” con un moto circolare. E’ lecito supporre che gli steli siano proiettati verso il bordo della padella alternativamente. Ora, la padella impiegata è di forma circolare ed è facile vedervi simbolicamente la rappresentazione della terra, evidentemente concepita, come nella Grecia arcaica, concava. L’orlo è dunque l’orizzonte dal quale è destinato a sorgere il sole che misura il cielo. Inoltre, la spremitura mattutina del soma avviene poco prima del sorgere del sole. E’ ovvio allora che la “corda mensoria degli dèi” si troverà in prossimità dell’orizzonte. L’uso di *krntátra* in questo caso deve essere visto in relazione alla concavità dell’utensile. Tutto quello che si trova nella sua parte più bassa è come si trovasse in una cavità, in una forra. In sostanza, i primi due versi della strofa descrivono la prima fase della spremitura del soma che è destinata a porre rimedio alla debolezza di Indra. Consideriamo, ora, RV X 27, 23c (*tráyasa tapanti pṛthivīm anūpāh*), dove *anūpāh*. Si noti che il verso presenta volute assonanze basate sulla occlusiva labiale sorda e questo può aver suggerito la scelta di *anūpāh*; è perciò probabile che il poeta abbia giocato paretimologicamente sul sostantivo *āpas* “acque” (*tapanti pṛthivīm anūpāh*). Questo per quanto riguarda la forma, ma il contenuto non è immediato. Proviamo, ora, a proseguire il nostro confronto. Gli steli rinvenuti nelle padelle hanno creato qualcosa di simile a una sostanza acquitrinosa, a un’acqua stagnante con la sua vegetazione. Sono questi “stagni” che vengono versati sulla superficie (“la terra”) per tre volte dagli spremitori. Si dice che questi “stagni” “scaldino la terra”; ora, il soma è luminoso e il verbo *tapati* può far anche riferimento, insieme al calore, anche alla luce. Viene detto precisamente del soma in IX 108, 12b dove si spiega che egli nasce “scaldando con la luce la tenebra” (*pratāpañjyōtiṣā tāmas*).

L’ultimo verso (*dvā bṛbūkam vabataḥ pūrīṣam*) contiene il termine *pūrīṣa* che, come abbiamo visto, potremmo tradurre “poltiglia”, considerando il suo significato “limo”, “terra impastata con acqua”. E’ l’aspetto che ha il *rjīṣa*, i resti della macerazione della pianta provocata dalle pietre-pestelli. Qui *dvā* può trarre in inganno, anzi deve trarre in inganno considerando lo stile volutamente enigmatico della strofa (e dell’intero inno), poiché si sarebbe portati a riferirlo ancora a *anūpāh*. Osserviamo, però, cosa succede del *rjīṣa* nel rituale. Esso viene preso dallo *adhvaryu* e avvolto nel panno di lana che dovrà poi

servire da filtro. In questa prospettiva è facile vedere nei “due” le mani del sacerdote.⁴⁶ Resta ancora un termine da esaminare, *bṛbūka*, che i commentatori indigeni hanno interpretato “acqua”. Ora, il termine pare essere un aggettivo, come mostra il suffisso *-ka-*. Nella tradizione vedica è ricordato un Bṛbu di cui non si sa, per la verità, molto.⁴⁷ L’unico fatto accertabile con una qualche sicurezza è che sia stato un patrono generoso e un ricco mercante. Potremmo perciò intendere *bṛbūka pūrīṣa* “la poltiglia di Bṛbu”; ora, considerando Bṛbu espressione antonomastica, potremmo anche intendere “la poltiglia del mercante”, che sarebbe una metafora per il soma. Com’è noto, infatti, la pianta da cui si traeva il soma veniva, secondo talune versioni del rituale, acquistata da un mercante, in séguito a una contrattazione, le cui fasi venivano riprodotte in maniera stereotipata nel rituale.

La nostra strofa riassume dunque, in uno stile enigmatico, un aspetto cruciale della spremitura del soma. Soltanto un’analisi non preconcetta del lessico può condurre a una simile interpretazione che ci pare, tuttavia, plausibile. Se questo non è stato visto precedentemente è dovuto non certo all’ignoranza di studiosi d’illustre fama e riconosciuta dottrina, ma alla convinzione che fosse possibile leggere e interpretare il Ṛgveda tuttosommato in maniera indipendente dal rituale.

Marcello Meli
Università di Padova
Dipartimento di Lingue e Letterature Anglo-Germaniche e Slave
via del Beato Pellegrino, 26 - 35137 Padova
marcello.meli@unipd.it

⁴⁶ In sanscrito *hasta* “mano” o *bāhu* “avambraccio” (talvolta usato per “mano”) sono entrambi maschili.

⁴⁷ A. A. Macdonell - A. B. Keith, *Vedic Index of names and Subjects*, Delhi/Varanasi/Patna, Motilal Banarsidass, 1982 [1912], vol. II, pp. 69-70.