ANTIQUI AEVI GRAMMATICAE ARTIS STUDIORUM CONSENSUS

AAGASC SERIES MAIOR

ANATOLISTICA INDOEUROPEISTICA E OLTRE NELLE MEMORIE DEI SEMINARÎ OFFERTI DA ONOFRIO CARRUBA (ANNI 1997-2002) AL MEDESIMO PRESENTATE

M. Barbera, G. Borghi, M. Mariani, A. Rizza, R. Ronzitti, V. S. Tomelleri, M. Vai



Томо I

QU.A.S.A.R. S.R.L. MILANO MMXI

Antiqui Aevi Grammaticae Artis Studiorum Consensus (AAGASC)

Salò - Italy

AAGASC was founded by Alfredo Rizza and Guido Borghi in 2010 to promote studies in the antiquities connected to grammatology, philology and linguistics.

ISBN-10: 88-87193-19-3 ISBN-13: 978-88-87193-19-0

Anatolistica, indoeuropeistica e oltre nelle memorie dei seminarî offerti da Onofrio Carruba (anni 1997-2002) al Medesimo presentate. (AAGASC series maior, 1). 2 tomi.

Layout: Alfredo Rizza (tomo I), Guido Borghi (tomo II).

(C) 2011. Complete work Qu.A.S.A.R., s.r.l., via Santa Sofia, 27. 20122 Milano - Italy

(C) 2011. All rights reserved by the single authors for the respective contributions.

Printed in August 2011

Series "AAGASC series maior" founded and directed by Guido Borghi and Alfredo Rizza

The present volume may be distributed and reproduced fully or partially provided that:

- 1- the content and the layout is not modified;
- 2- the distribution is nonprofit;
- 3- the names of the authors and the editors are always explicitly cited.

Modified or commercial versions, including translations, may be produced only under explicit authorization of the copyrights holders (Qu.A.S.A.R. and the single authors).

Cover and inner image:

R. Koldewey, Das wieder erstehende Babylon. Vierte, erweiterte Auflage, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925, Abb. 80.

Sommario

Tomo I.	
Prefazione, di Guido Borghi, Massimo Vai	p. 7
The ritual for the Royal Couple CTH 416. Syntax of non verbal predicates and numerals, di <i>Alfredo Rizza</i>	p. 13
Osservazioni sulla periferia sinistra della frase in ittita, di Massimo Vai	p. 39
A Still Undeciphered Text? Il recente dibattito sulle nuove basi interpretative del <i>Rgveda</i> - <i>JIES</i> 37/1-2 (2009), di <i>Rosa Ronzitti</i>	p. 57
Sulla categoria dell'aspetto verbale in Osseto, di Vittorio Springfield Tomelleri	p. 67
"Partes Orationis", "Parts of Speech", "Tagset" e dintorni. Un prospetto storico-linguistico, di <i>Manuel Barbera</i>	p. 113
La comprensione del linguaggio figurato: nuovi spunti dalle neuroscienze cognitive, di Manuela Mariani	p. 147
Tomo II.	
Milano, Indoeuropa – ossieno Ricostruzioni indoeuropee per toponimi milanesi di sostrato celtico, di <i>Guido Borghi</i>	p. 7
Indoeuropeo ${}^*G\dot{\eta}$ - g^{μ} - $\check{\sigma}_{-}^{\mu}pl(\mathring{a}/_{g})h_{2}t\check{\sigma}_{-}$ "pianura dei corsi d'acqua" > lomellino <i>Gambolò</i> , indoeuropeo ${}^*G\dot{\eta}_{-}g^{\mu}$ - $\check{\sigma}_{-}^{\mu}l\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{-}\check{\sigma}_{-}^{g}l\check{\tau}_{$	p. 331

Rosa Ronzitti

A Still Undeciphered Text? Il recente dibattito sulle nuove basi interpretative del *Rgyeda – JIES* 37/1-2 (2009)

1. Ci sembra veramente meritorio il fatto che l'ultimo numero del *Journal of Indo-Euro*pean Studies dedichi cinque articoli a un vivace dibattito sul *Rgveda*, incentrato sulla possibilità di rileggere secondo categorie critiche nuove (ed esplicitamente "migliori") una delle opere letterarie fondanti dell'umanità.

Il dibattito è organizzato nel modo seguente: un lungo contributo di Karen Thomson, vedista di formazione anglosassone, polemizza contro la scuola esegetica dominante, che a suo avviso rende o lascia oscuro un testo al contrario ampiamente decifrabile: «Today's indologists ... are convinced that where their translations do not make sense it is not because they are wrong» (Thomson 2009a: 1). Più di quaranta pagine sono quindi dedicate a un'opera di rivisitazione critica nutrita di esempi e polemiche. In calce al lavoro, l'Autrice dichiara: «The *Rigveda*, as Indian tradition has named this collection of poems, merits a fresh approach to its decipherment. The text that will emerge will be very different in character from the one that scholars have come to accept» (Thomson 2009a: 42).

Seguono tre brevi repliche, rispettivamente di Peter-Arnold Mumm, Stefan Zimmer e Asko Parpola (quest'ultimo chiamato in causa dalla Thomson per i suoi studi sul carro e il cavallo nella cultura vedica più antica). Nell'articolo finale la Thomson riprende la parola e ribatte punto per punto alle osservazioni che le sono state rivolte, aggiungendo altro materiale a sostegno dei suoi argomenti.

Il vizio primo che la battagliera studiosa individua nelle tendenze critiche attuali (e novecentesche), coinvolgendo in sostanza tutti i più autorevoli vedisti contemporanei (Stephanie Jamison e Michael Witzel, solo per citare due grossi nomi) e alcuni passati (Karl F. Geldner non viene risparmiato), è quello di un approccio prono alla tradizione indiana, che piegherebbe sistematicamente il testo rgvedico nella direzione di una lettura ritualistica (brāhmaṇica) destituita di ogni fondamento e vertiginosamente superfetante. Inoltre, i nuovi tentativi di traduzione da poco intrapresi e in via di produrre i primi frutti (Jamison – Brereton, Witzel – Gotō) non porterebbero ad alcun progresso, in quanto sostanzialmente ripetitivi rispetto all'*opus magnum* geldneriano e viziati dal difetto di cui sopra, ovvero dalla tendenza a consultare i commenti indiani ogniqualvolta il senso non risulti soddisfacente.

A sostegno delle sue tesi, la Thomson presenta alcuni *case studies* nei quali si vorrebbe contrapposta la patente inadeguatezza dell'esegesi brāhmaṇica alla validità di nuove proposte basate sullo studio accurato del contesto e sull'aderenza della parola in esame alla sua etimologia; o, ancora, rettifiche a interpretazioni sbagliate che una critica poco attenta si sarebbe portata dietro nei decenni, in qualche caso fondando il rapporto tra opera letteraria e *realia* su clamorosi errori grammaticali o fantasiose semantizzazioni di parole scarsamente attestate.

2. Prima di scendere nel dettaglio dei singoli casi, vorremmo restituire un'impressione generale che ci ha accompagnato dall'inizio alla fine della lettura: i propositi della Thomson sono ambiziosi e appaiono giuste (anzi, sacrosante) alcune critiche rivolte in generale all'Accademia, che non solo emargina il sanscrito dagli ambienti universitari (significativa la rimozione della materia dai corsi *undergraduate* a Cambridge per motivi finanziari), ma neppure è in grado di distinguere fra lingua vedica e lingua classica né di capire l'importanza del *Rgveda* come anello di congiunzione fra cultura indoeuropea e cultura propriamente indiana (Thomson 2009a: 5-6); tuttavia nessuno degli approcci proposti ci sembra davvero nuovo. In primo luogo, ricavare il significato di una parola dai contesti in cui essa ricorre

è l'unico metodo praticabile nell'esegesi di opere antiche: tale procedura non è certo una scoperta della Thomson, ma in un certo senso viene presentata come tale, sebbene ogni studioso serio la pratichi, con maggiore o minore coerenza, quando si cimenta con l'interpretazione di testi scritti in lingue morte.

In secondo luogo, la storia degli studi vedici, così come viene presentata, è a dir poco un sommario fazioso: dal Benfey e Max Müller, presunti campioni di una scuola ottocentesca che non si faceva incantare dalla tradizione indiana, si salta ai moderni interpreti tedeschi e americani, passando per il Geldner (perché non citare allora il volume delle Vedische Studien, scritto in collaborazione con il Pischel, quale esemplare prodotto dell'esecrata attitudine a spiegare il Rgveda con la tradizione indiana?) e comunque con vistose omissioni (nessun cenno, per esempio, a due brillanti commentatori "interlineari" quali Oldenberg e Bloomfield). Poco d'altro sembra esistere al di fuori di questo: il Renou, di certo uno studioso di prima grandezza, sensibilissimo ai valori del testo, è citato di sfuggita; Tatjana Elizarenkova viene occasionalmente chiamata in causa in quanto autrice di una traduzione completa della Samhitā in russo, ma l'attitudine verso le sue scelte è sempre critica. L'Italia non compare, eppure non pochi studiosi importanti (che gravitano soprattutto intorno all'ambiente pisano) hanno dedicato decine di contributi a chiarire il Rgveda, sia con traduzioni estese (ne manca tuttavia una completa nella nostra lingua) sia con articoli incentrati sull'esegesi di singole parole e inni. Un confronto non viziato da pregiudizi tra i lavori prodotti in Italia e altri che hanno trovato maggior risonanza a livello internazionale non rivelerebbe a nostro avviso particolari differenze qualitative; semmai, si tratta di un fatto di visibilità e diffusione (ormai solo alcune riviste internazionali edite in inglese dettano legge nel settore) e, naturalmente, di conoscenza della lingua italiana da parte di chi legge.

Veniamo infine all'ultimo e cruciale argomento: la volontà di attribuire ai commentatori indiani un'interpretazione sistematicamente scorretta del Rgveda e di proporre come unico metodo valido la lettura "immanente" del testo, e ciò sulla base di pochi esempi scelti che sembrano dar ragione alla studiosa, è a nostro avviso insostenibile. Eppure il giudizio è reciso: «Time devoted to the mass of later ritual texts and commentaries, in other words, is not just time that is not spent in the attempt to decipher the Rigveda. It buries the text. It misleads scholars. It reinforces the belief that these ancient Indo-European poems are unintelligible, inconsistent, banal and frequently absurd» (Thomson 2009a: 24). Non si può davvero concordare con l'Autrice quando sembra attribuire a Max Müller la colpa di aver edito, su suggerimento del Burnouf, il Rgveda insieme con l'imponente commento di Sayana (XIV sec. d. C.), perché «As a result, the accumulated product of centuries of native exegesis was delivered up to western scholars together with the text. Burnouf's intervention guaranteed that indologists would not be able to start with a clean state» (Thomson 2009a: 39). Tra l'altro, con flagrante contraddizione, la Thomson cita proprio il dotto brahmano per sostenere la sua interpretazione di $usr\tilde{a}/usriy\bar{a}$: «The nineteenth-century English translators, Horace Hayman Wilson and Ralph Griffith, had followed Sayana in translating usríyās, as I do, 'beam' or 'rays'» (Thomson 2009b: 75).

In sé non è certo scorretto (ma neppure rivoluzionario) l'assunto di partenza: l'approccio a qualunque testo deve essere "immanente" e basarsi su un'ottica di esegesi interna. Se tuttavia per il *Rgveda* questo non sempre è avvenuto, ciò si deve al fatto che la difficoltà della lingua e degli inni richiede una sorta di "decifrazione aggiuntiva", per la quale il testo stesso evidentemente non basta. La colpa non è sempre imputabile all'insufficienza dell'interprete moderno, che avrebbe dovuto cercare vicino mentre si rivolgeva lontano, ma a un insieme di concause: presenza di numerosi *hapax*, linguaggio altamente figurale e allusivo, sintassi variamente interpretabile. Al livello dei *Brāhmaṇa* dobbiamo ritenere la conoscenza del *Rgveda* ancora viva e produttiva, nel senso che gli esegeti antichi capivano bene ciò che

leggevano¹. In altre parole: è possibile che molte delle interpretazioni brāhmaṇiche siano autorizzate dal Rgveda stesso. Come negare che in certi passi si colgano già i significati propri delle successive derive (e divagazioni) ritualistiche? Così il Mumm (Mumm 2009: 50) argomenta a proposito di svadhā, un termine la cui discussione occupa una parte importante nel dibattito.

Per *svadhá* si danno due significati: 'autoposizione', 'autonomia' (facilmente ricavabile dall'etimologia del composto **sue*- 'proprio' + * d^heh_1 - 'porre') e 'bevanda sacrificale'. Quest'ultimo è corrente nei *Brāhmaṇa*, ma la Thomson sostiene che in nessun passo rgvedico esso vada presupposto, essendo sufficiente in qualunque contesto la traduzione "etimologica". Il Mumm porta però il caso di RV I,144,2, strofe in cui *svadhá*, dipendendo da *adhayat* 'succhiò', autorizzerebbe una semantica già affine a quella brāhmaṇica. La Thomson ribatte: «He [Mumm] finds it difficult to accept the word in its abstract sense, something like 'unique powers', in the context of the verb \sqrt{dha} 'suck'. "What is", he asks, "the exact meaning of this word in the context of Agni, water and sucking?". But literature is full of the sucking of abstract qualities. The *OED*'s entry for *suck* gives a rich range of metaphorical uses in English, from both poetry and prose: writers through history have sucked patience, knowledge, advantage, experience, wisdom, atheism, light, courage, strenght» (Thomson 2009b: 64-65).

Non ci sembra di vedere contraddizioni insanabili: se una qualità astratta può essere "succhiata" (nulla di più ovvio per un poeta vedico!), siamo evidentemente in presenza di una metafora alimentare (la 'forza propria' intesa come 'fonte di vigore') che, defigurata, conduce alla 'bevanda sacrificale' dei testi ritualistici². Perciò, non solo ha ragione il Mumm quando ritiene di individuare "passi-ponte" fra tradizione rgvedica e tradizione brāhmaṇica, ma possiamo anche spingerci a ipotizzare che tali "dilatazioni semantiche" siano leggibili già nel Rgveda stesso, ovvero siano avvenute per processi reinterpretativi messi in atto dagli Rṣi prima ancora che dagli esegeti successivi. Per il solo svadhā Mumm avrebbe potuto citare diverse altre strofe in cui l'accezione di 'bevanda' traspare con tutta evidenza: non per nulla il Graßmann divideva fra 1. svadhā 'eigene Selbstimmung ...' e 2. svadhā 'Opfertrank' (individuando per quest'ultimo diversi contesti, alcuni senz'altro corretti) e il recente Etymologisches Wörterbuch del Mayrhofer ritiene opportuno mantenere la distinzione anche per la lingua più antica.

Il caso appena esposto spiega la possibile origine di alcuni significati ritualistici, che non sono quindi da demonizzare, bensì da valorizzare, *cum grano salis*, in quanto attente glosse al *Rgveda* stesso. Nella sua furia chiarificatrice la Thomson dimentica che il poeta vedico ama piuttosto moltiplicare che ridurre, allargare che restringere. Il lettore attento sospetta che a fare da intermediario semantico fra i due significati di *svadhá* possa essere *svādú*-, ovvero la 'dolce (bevanda)' (RV I,187), simile per l'aspetto fonico a *svadhá* 1. e per l'aspetto semantico a *svadhá* 2., oppure la stessa radice *svăd*- 'essere buono, gustoso' (detto proprio delle bevande offerte in libagione). L'impressione è rafforzata dal fatto che nel tardo inno

¹ In Thomson (2001: 297), un articolo su cui ci soffermeremo poco oltre, viene riportata una frase del filosofo e orientalista Paul Masson d'Oursel: « ... dès le VIIe ou le VIe siècle avant notre ère, l'Inde paraît en avoir perdu le sens authentique, car elle composa la littérature des brāhmaṇas pour en établir une interprétation». Una sola citazione non può esaurire la complessità dei rapporti intercorrenti fra Saṃhitā e Brāhmaṇa e si deve tenere presente che i commentatori indiani, proprio perché interessati a darne una lettura in senso ritualistico al fine di creare un sistema religioso fondato sul sacrificio, conoscevano bene i testi rivelati. La letteratura esegetica è in parte coeva alle Saṃhitā seriori, in parte immediatamente successiva (per la cronologia cfr. Witzel 1989), non presentando interruzioni di continuità e bruschi cambi di lingua e di cultura. La cosiddetta tradizione 'nera' (Kṛṣṇa) dello Yajurveda mescola testi e commenti; quindi parte del Veda finisce per essere un commento a se stesso.

² Aggiungiamo che $dh\bar{a}(y)$ - 'succhiare' e $dh\bar{a}$ - 'porre' (in $svadh\acute{a}$) vengono a sovrapporsi, dando modo ai poeti di creare un facile accostamento paretimologico.

funerario X,14 il termine si colloca in un contesto interamente sacrificale e alimentare. Gli dèi si inebriano o sono invitati a godere della *svadhá*, ovvero *svadháyā madanti* (strr. 3 e 7): *madati* è verbo dell'inebriamento somico, connesso a livello sincronico con *mádhu*- 'miele', ovvero la 'dolce bevanda' (*svádo pito mádho pito*, I,187,2) per eccellenza. Non a caso, quasi a suggello dell'inno, il superlativo *mádhumattam* celebra la dolcezza dell'offerta (X,14,15), mentre nella terza strofe *svadháyā* è fatto assonare con *sváhā*, un grido che invita gli dèi a comparire per consumare le vivande sacrificali.

Anche altrove svadhá è posto in dipendenza da mad-, sempre allo strumentale (svadháyā mādayethe 'inebriatevi della svadhá!', I,108,12); inoltre 'si gonfia' al pari di altri liquidi (acque, burro, soma etc.): svá á dáme sudúghā yásya dhenúḥ svadhám pīpāya subhv ànnam atti 'Colui nella cui propria casa la vacca ben munta sta, ha gonfiato la svadhá e mangia il cibo fortificante' (II,35,7ab). Dunque, anche in relazione alla cronologia compositiva dell'opera, la rilettura di svadhá sembra già in atto nei libri più antichi e si "istituzionalizza", per così dire, nel decimo maṇḍala, ove su di essa ruota un intero inno. Nel costruire le loro eulogie i poeti utilizzano una consueta e consolidata tecnica evocativa — in X,14, si noti, alternando termini con dentale sonora e sonora aspirata (svadhá, svādú-, mádhu-, mad-) e con sonora aspirata e glottale (svadhá, sváhā), sicché lo svolgersi del testo offre anche scaltrite analisi dell'inventario fonetico vedico.

3. Fra le parole per cui viene proposta un nuova traduzione un posto rilevante occupa $gr\bar{a}van$ -, già oggetto di un precedente studio dell'Autrice (Thomson 2001). In totale disaccordo con la tradizione indiana, recepita dagli interpreti moderni, la Thomson intende sostituire il significato di 'pietra da pressa (per il soma)' con uno molto diverso: «They $[gr\bar{a}vans]$ have none of the characteristics of stones – they are not heavy or light, large or small, rough or smooth, hard, round, given or taken, found, cleaned, or polished. And, in spite of the tradition of the Veda [...] there are never two of them. Whatever the meaning assigned by later rituals texts to the word $gr\bar{a}van$, in the Rigveda it describes a man – a man whose primary role is singing and praising. Translating the word as the contexts dictate rather than according to theory also suggest for the first time a possible verbal derivation, from the root \sqrt{gr} 'sing'» (Thomson 2009a: 19-20).

Esaminando tutti i contesti di *grávan*- (semplice e composto), la studiosa aveva rilevato varî fatti interessanti: 1) *grávan*- è diverse volte soggetto di *vad*- 'parlare'; 2) emette suoni, canta, è ascoltato; 3) mostra caratteristiche umane; 4) non compare mai al duale (due sono in genere le pietre da pressa). Sono sufficienti tali argomentazioni (più altre – non tuttavia sostanziali – che il lettore potrà direttamente esaminare nel minuzioso lavoro del 2001) a sostituire la vecchia traduzione ('pietra da pressa') con la nuova ('cantore')? Riteniamo di no.

In primo luogo non troviamo affatto strano che le pietre impiegate nel sacrificio mostrino caratteristiche umane né tantomeno che abbiano una voce. Sulla voce delle pietre sacrificali e i suoi effetti asuricidi si basa il mito di Manu, narrato in varî testi della tradizione vedica (Ronzitti 2006)³. Tutto il rituale somico è trasfigurato in linguaggio metaforico: il soma è un toro, un cavallo, un uccello; le dita che lo spremono sono donne etc.. Perché dunque stupirsi di una deriva fantastica che coinvolgerebbe anche le pietre? Nulla poi ci dice l'assenza del caso duale: il termine ádri- 'pietra', più volte impiegato negli inni somici, compare regolarmente al plurale in espressioni del tipo 'spremere il soma con le pietre'. Più

³ Nella versione dello *Śatapatha Brāhmaṇa* (I,I,4,14-18) una voce asuricida è prodotta dallo sfregamento di due macine e può trasmigrare dal luogo del sacrificio in oggetti e persone. Ci rendiamo conto che per la Thomson ciò che non appartiene al *Rgveda* non andrebbe usato per delucidarne i contenuti; tuttavia (e anche questo è un punto sul quale non viene svolta alcuna adeguata riflessione) un testo recente può contenere materiale antico: non solo esegesi, quindi, ma anche riaffiorare a quote cronologiche tarde di dati persino preistorici.

importanti ancora ci sembrano però le obiezioni di tipo formale: per sostituire un'etimologia a un'altra occorrono infatti requisiti migliori su entrambi i piani del segno. La Thomson non spiega come da gar- (*guerh₂- 'lodare, proclamare') si passerebbe a grāvan-, limitandosi ad osservare che -van- costituirebbe una sorta di suffisso agentivo. Subito perciò le viene ribattuto dallo Zimmer «why not $\frac{\partial}{\partial x}$ with normal zero grade of the root ...?» (Zimmer 2009: 52), in quanto il grado zero è la regola per questo tipo di radici in unione con -van-(Debrunner 1954, 897). Anche ammettendo che gravan- venga da un tema II *gureh,-, tale tema sembrerebbe attestato unicamente in questa parola e, forse, nel latino grātus (tuttavia meglio da $*g^{\mu}_{7}h_{2}$ -to-s che da $*g^{\mu}reh_{2}$ -to-s). I tradizionali raffronti che si producono per grāvan- nel significato di 'pietra' sono invece possibili equati perfetti, per di più di area laterale: antico irlandese bró (brao), bretone breo 'mola' etc., tutti da *guréh,uon- (in ultima analisi dalla radice per 'essere pesante', cfr. antico indiano gurú-, greco $\beta\alpha\varrho\dot{\nu}\varsigma$, latino gravis etc.). Essi, a dire il vero, potrebbero anche venire da *gurh, uon-, ma un tema II è attestato indipendentemente ed inequivocabilmente dall'armeno erkan 'macina', il quale permette tra l'altro di determinare la colorazione della laringale come */h₂/. Infine, e veniamo qui al punto cruciale, come è possibile che l'interpretazione seriore di 'pietra' coincida per caso con il significato di termini celtici formalmente equiparabili a quello vedico? La concordanza dovrebbe mettere chiunque in sospetto, ma la Thomson insiste nel proclamare erronea e infondata l'esegesi indiana (della quale non cerca di individuare, tra l'altro, l'origine). Se la coerenza testuale deve essere il criterio-guida di ogni interpretazione, un altro sospetto avrebbe dovuto sollevare RV V,36,4: esá gráveva jaritá ta indréyarti vácam brhád āśuṣānáḥ, reso con: «This singer of yours, Indra, like a GRAVAN/ Raises his voice up high, breathing deeply» (Thomson 2001: 321). Ci sembra infatti assurdo che sia paragonato a un cantore ciò che già indica un cantore. L'interpretazione più logica è che gravan- non indichi il cantore, ma intrattenga qualche caratteristica comune con esso, ovvero il fatto di produrre dei suoni. La similitudine gráveva jaritá è allitterante se riportata al protoindoeuropeo $(*g^{\mu}r\acute{e}h_{\nu}u\bar{o}[n] h_{\nu}iu^{e}/_{o} g^{\mu}erh_{\nu}t\acute{o}[r])$ ed è quindi ragionevole supporre che sia stata ereditata dallo stadio in cui i poeti (prevedici e preindoiranici) potevano far assonare le due radici creando l'immagine di una pietra canora, immagine di cui il Rgveda, il monumento più vicino di tutti alla lingua unitaria, restituisce un'eco non ancora impallidita⁴.

Stiamo insomma sostenendo che non solo non vanno rifiutati i commenti che si sviluppano su un testo, ma anche che gli stadî anteriori (pre-documentali) del testo stesso potrebbero risultare utili a una sua migliore comprensione.

4. Un problema parzialmente diverso è quello che la Thomson (Thomson 2009a) affronta a partire da p. 29 e ss., ovvero il modo in cui gli studiosi moderni impostano il rapporto tra *Rgveda* e realtà di riferimento. Si tratta, come chiunque sa, di una delle questioni più spinose nell'ambito degli studi indoarî e indoeuropeistici e da essa dipende in ultima analisi gran parte delle idee che elaboriamo sulla protostoria eurasiatica (continuistica o invasionistica, stanziale o nomadica etc.). Le difficoltà a datare e situare l'opera, dovute agli scarni e impalpabili cenni che gli *Rṣi* fanno a qualsivoglia ambiente, evento o scenario storico, hanno dato da una parte il via a datazioni e interpretazioni fantasiose, ammantate di pseudoscienza (dal famoso *Veda* "artico" di Tilak ai più recenti e documentati scritti provocatorî di Graham Hancock), dall'altra a un irrigidimento accademico su alcuni dogmi che in realtà sono solo ragionevoli supposizioni e come tali dovrebbero essere presentati (datazione della *Saṃhitā* al 1500 a.C., anarietà della cultura vallinda etc.).

⁴ Ci chiediamo inoltre come mai, se il $gr\acute{a}van$ - era davvero una persona impegnata ad accompagnare con i canti il rituale somico, di ciò non resti alcuna traccia nelle opere successive, così attente a definire gli esatti ruoli di ciascun partecipante al sacrificio in base a compiti e funzioni precise.

Fra gli argomenti del contendere, la possibilità o meno di riconoscere l'esistenza di un *Veda* marittimo è tuttora oggetto di una disputa incandescente, che si è ormai spinta oltre il limite dell'insulto (il numero 30, 2002 del *JIES* permette di farsi un'idea del dibattito). Tale riconoscimento implica un quadro della civiltà indoaria molto diverso da quello usualmente tratteggiato nei manuali classici di indoeuropeistica: non (o non solo) invasori a cavallo, seminomadici e provenienti dalle steppe settentrionali, bensì anche un popolo di intraprendenti mercanti e navigatori, già da tempo presente in aree costiere dell'India nordoccidentale.

Più volte è stata attirata l'attenzione sul fatto che gli inni alluderebbero a un'epoca in cui il fiume Sarasvatī, prima del suo essiccamento, scorreva ancora verso il mare, ovvero, a quanto risulterebbe dai dati archeologici (anch'essi tuttavia soggetti a una feroce disputa interpretativa), in un periodo compreso fra il 3000 e il 1900 a.C. La Thomson mette alla prova i dati testuali. Non vi è infatti studioso, anche illustre ed esperto conoscitore della lingua, che non manchi di ricordare come in RV VII,95,2 il sacro fiume sia detto scorrere dalle montagne verso il samudrá-, dunque dalle montagne al mare. Su questa interpretazione si innesta l'ulteriore polemica circa il reale designatum di samudrá-: l'Oceano Indiano, dunque noto ai poeti nelle condizioni in cui si trovava prima del 1900 a.C, oppure una 'raccolta di acque' e perciò un semplice bacino interno, un «terminal lake». Secondo la Thomson śúcir yatí giríbhya á samudrát (RV VII,95,2b) non può in alcun modo significare 'pura, viaggiante dalle montagne al mare', infatti «The word girlbhyas ... could be dative or ablative, and is understood here to be ablative - 'from the mountains'. But the form in which the word samudrá occurs in this line, samudrát, is also, uniquely, ablative. In other words, in the context of the regular grammar of an early Indo-European language it should mean 'from the samudrá', not 'to the samudrá'. The word samudrát ... occurs sixteen times in the Rigyeda, and in all its fifteen other occurrences has the ablative sense that linguists would expect» (Thomson 2009a: 31). Questo ragionamento si basa sul fatto che la studiosa interpreta \dot{a} come una posposizione che regge giríbhya(s), dal momento che ablativo + \dot{a} indicherebbe provenienza ('da'), \dot{a} + ablativo, al contrario, estensione direzionale ('fino a'). Ma, di nuovo, quest'ultimo uso sarebbe seriore, proprio dei Brāhmana e quindi non attribuibile al Rgveda, come finora è stato fatto (Geldner 1951: II 265 ha per esempio «von den Bergen zum Meere klar fließend»; Renou 1952: 318-319 «allant des montagnes à la mer»). Ammettendo che samudrá- si riferisca a un qualunque insieme di acque, non necessariamente marine, il passo andrebbe invece reso con «pure, travelling down from the mountains, from the gathering-place of waters» (Thomson 2009a: 33). Ciò darebbe ragione al gruppo di studiosi, idealmente guidato da Michael Witzel (professore di Sanscrito a Harvard), favorevoli a un inquadramento storico più tradizionale⁵ (peraltro lo stesso Witzel, come sottolinea la Thomson, sarebbe incappato nei tranelli della sintassi adposizionale)⁶.

Ancora una volta dobbiamo rimproverare all'Autrice di presentare i fatti linguistici in modo troppo reciso: \acute{a} + ablativo nel senso di 'fino a' potrebbe già essere attestato in RV III,53,20cd (fra l'altro in un libro di composizione antica): $svasti \, \acute{a} \, grh\acute{e}bhya \, \acute{a}vas\acute{a} \, \acute{a} \, vim\acute{o}can\bar{a}t$ '[Portaci] felicità fino alle case, fino al ristoro, fino alla liberazione!' (Geldner: «(Bring uns) heil bis nach Hause, bis zum Rastmachen, bis zum Ausspannen!»). Qui il primo e il terzo \acute{a} (e forse anche il secondo)⁷ reggono un ablativo necessariamente posposto, indicando la

⁵ Per una presentazione davvero esauriente dell'intera questione cfr. Witzel (2001).

⁶ Cfr. Witzel (2001: 80): «Once it [the Sarasvatī] is called the only river flowing from the mountains to the *samudra* (RV 7.95.2). *Samudra* indicates a large body of water [...], or a terminal lake, or just a "confluence of rivers" (RV 6.72.3)».

⁷ $\acute{a}vas\acute{a}$ sarebbe secondo il Pada-pātha da sciogliersi in $\acute{a}+avas\acute{a}i$, infinito dativale da ava- $s\bar{a}$ - 'riposare', ma la forma andrebbe meglio intesa come un ablativo radicale ($avas\acute{a}h$). Infatti: «die zwei parallelen Ablative mit \acute{a} sprechen deutlich für einen substantivischen Ablativ, wie es auch die beiden anderen sind» (Sgall 1958: 166,

meta, sia in senso concreto (le case) sia astratto (il ristoro, la liberazione). Avremmo quindi già un esempio di quell'uso che la Thomson vuole limitato alla letteratura successiva, esempio forse non isolato, dal momento che il dizionario del Graßmann raccoglie altri dieci casi a suo avviso analoghi, in senso sia spaziale sia temporale. Ognuno di questi meriterebbe un esame accurato, perché non sempre di facile interpretazione, data la fluidità della sintassi e la polifunzionalità di \acute{a} , che non solo è adposizione nominale a tripla reggenza (accusativo, ablativo, locativo), ma può specificare un verbo di movimento ('direzione verso il soggetto') e addirittura sostituirlo.

Dunque la questione ci sembra tutt'altro che chiusa e il mistero della Sarasvatī richiede forse di essere ancora svelato. Ammettendo tuttavia che il partito degli "antioceanisti" abbia ragione, non ci spingeremmo comunque a sostenere (né la Thomson si esprime al riguardo) che *samudrá*- debba sempre indicare un bacino, una raccolta di acque e mai il mare, né che gli oceani vedici debbano per forza essere metaforici, né, infine, che tutti gli accenni alla navigazione (non pochi nella *Saṃhitā*) abbiano un esclusivo riferimento fluviale⁸. Come è stato più volte osservato, a prescindere da impegnative affermazioni circa una civiltà indoaria anche marittima, nel processo di ambientamento in sedi storiche di tribù nomadiche provenienti dall'Afghanistan settentrionale può essere compresa una progressiva conoscenza del mare e della navigazione, altrimenti si ricade nello scenario poco verisimile di una protocultura chiusa ad apporti con l'esterno. In ogni caso una parola definitiva potrà essere pronunciata quando si arriverà a una decifrazione condivisa della scrittura vallinda, un traguardo ancora lontano e sempre più intorbidato da letture strumentali e politicizzate dei dati in nostro possesso⁹.

5. L'impressione che si ricava dalle lettura di questo dibattito, pur benvenuto in un mondo (persino quello accademico) sempre meno interessato al contatto diretto con le opere scritte in lingue morte, non è completamente positiva. Da una parte il metodo di lettura "intratestuale" non può essere presentato in termini rivoluzionari: in questo la Thomson è stata preceduta da generazioni di studiosi, più o meno noti, più o meno acuti, ma di certo animati da un pari (se non superiore) spirito di indagine (vd. al par. 2); dall'altra non si può cancellare una fonte preziosa come la letteratura interpretativa post-gvedica, che nasce

con discussione). Otteniamo così tre sintagmi preposizionali identici.

⁸ Sull'argomento si veda ora Ronzitti (2010).

⁹ Due partiti si fronteggiano: da una parte i sostenitori, soprattutto indiani, della Out of India Theory (OIT) che, addirittura, vogliono la civiltà indoeuropea originaria dell'India ripiegandosi su posizioni pre-brugmanniane, insostenibili dal punto di vista (non solo) linguistico; dall'altra gli "invasionisti", che hanno una visione tradizionale (vd. supra) e ben fondata, sebbene siano poco propensi ad ampliare e riconsiderare i dogmi relativi alla non-indoeuropeità dell'India pre-ariana. Finché i primi non troveranno migliori argomenti (soprattutto non si può tollerare l'inadeguatezza dell'apparato linguistico-filologico messo in campo, con errori, anche grossolani, nelle comparazioni) e non dismetteranno atteggiamenti nazionalistico-nostalgici (l'India come madre di tutte le lingue e civiltà), la questione non progredirà verso una reale conoscenza della preistoria eurasiatica. Attualmente molti studiosi accreditati tendono a mettere in relazione i Protoindoiranici con il cosiddetto BMAC (Bactria-Margiana Archeological Complex), un sito di straordinario interesse scoperto dall'archeologo sovietico Victor Sarianidi alla fine degli anni Settanta lungo l'alto corso dell'Amu Darya, confinante a nord con la cultura semi-nomadica di Andronovo. Per avere un'idea di come alcuni dati del Veda sono riportati a questa (presunta) fase preistorica cfr. ancora Witzel (2001) e, p. es., Staal (2001), il quale tenta di individuare precise corrispondenze materiali fra la descrizione dell'altare vedico e i resti di altari trovati nel BMAC. Entro tale quadro, fra l'altro, Staal propone di riferire samudrá- al Mar Caspio. Secondo Kuz'mina (2007) la cultura di Andronovo, già protoindoiranica, si fuse con quella del BMAC (non necessariamente indoeuropea) grazie alla migrazione verso sud di gruppi che formarono una classe dominante (il modello è del tutto analogo a quello ipotizzato per l'arianizzazione del regno di Mitanni nel Vicino Oriente). Lubotsky (2001) ha circoscritto un folto gruppo di lessemi esclusivi delle lingue indoiraniche e assenti dalle altre lingue indoeuropee: per la struttura fonetica e sillabica aberrante e per la semantica tali lessemi potrebbero essere prestiti dalla lingua parlata nel BMAC (e/o in aree limitrofe), sulla cui affiliazione genetica lo studioso russo non si pronuncia.

dall'assiduo contatto con il testo sacro: nessun omerista rinuncerebbe a consultare gli scolì omerici laddove un passo dell'*Iliade* o dell'*Odissea* gli sembrasse incomprensibile e nessun biblista farebbe a meno dell'esegesi biblica. Nella tradizione indiana il rapporto tra testo commentato (o testo- $m\bar{u}la$, 'radice') e testo commentante è stretto, non mediato e continuo (vd. nota 1)¹⁰. Se si deve individuare una frattura, essa sarà piuttosto da porsi, con le dovute cautele, fra Vedismo e Induismo piuttosto che all'interno del Vedismo stesso¹¹.

Di contro a una metodologia di ricerca condivisibile ma povera, vorremmo invece proporre una stratificazione dei livelli di lettura, stratificazione che ci sembra senz'altro più adatta ad avvicinare e chiarire (ma non semplificare!) un'opera di straordinaria complessità quale è il *Rgyeda*:

- livello immanente (ricavare i significati dai contesti), imprescindibile per qualsiasi testo;
- livello "figurale" (ovvero ricerca dei rapporti *in absentia*, studio delle metafore etc.), imprescindibile per qualsiasi testo poetico;
- livello pre-testuale (in senso cronologico): imprescindibile per qualsiasi testo che sia più antico della lingua in cui ci appare tramandato (tale è il caso del *Rgveda* che, almeno in alcune sue parti, risale a una tradizione poetica indoiranica se non indoeuropea)¹²;
- livello post-testuale (in senso cronologico): imprescindibile per qualsiasi testo che abbia sviluppato una tradizione esegetica nei punti in cui esso presenti zone di oscurità.

Rosa Ronzitti Dipartimento di Scienze Umane Università per Stranieri di Siena p.le Rosselli 27-28 53100, Siena

ronzitti@unistrasi.it

vòlta a fini ritualistici.

10 La critica recentissima tende a valorizzare i commenti piuttosto che a svalutarli: ciò è vero per l'*Avesta*, la cui parafrasi-esegesi (*zand*) è oggetto di un crescente apprezzamento (sull'intera questione cfr. Cantera 2004). Si osserverà che il Geldner tenne nei confronti dei commenti iranici e di quelli indiani due opposte attitudini: se per decifrare il *Rgveda* egli si appoggiò costantemente alle interpretazioni seriori, mostrò invece grande scetticismo verso lo *zand*. Eppure proprio tale scetticismo sembra oggi non più sostenibile. Come ha scritto il Cantera (2004: 57): «Die Untersuchung der P[ahlavi] Ü[bersetzung] ist für Geldner ein "ebenso fruchtloses wie gewaltthätiges Unterfangen", da sie bloß den engen Horizont der Übersetzer und keineswegs eine altertümliche Wirklichkeit widerspiegelt. Er selber versucht neuere und ältere Irrtümer aufzudecken, um die Nutzlosigkeit der PÜ für das Verständnis des Avesta zu beweisen. Da dieser Text besonders folgenreich für das Schicksal der Avestaforschung wurde, möchte ich im folgenden die darin enthaltenen Beispiele untersuchen, für die eine PÜ verfügbar ist und die Geldner anführt, um die PÜ zu diskreditieren. *Es wird sich zeigen, daß nach dem heutigen Verständnis in den meisten Fällen die PÜ und nicht dieser Gelehrte Recht hat»* (corsivo nostro). 11 Più volte abbiamo avuto modo di constatare che certi episodi contenuti nei poemi epici presuppongono la conoscenza del *Veda*: singoli passi e descrizioni riprendono letteralmente parole ed espressioni vediche. Si può ipotizzare al minimo uno sfondo culturale comune, al massimo una diretta lettura dei testi sacri da parte

12 Qui va ricompreso il "metodo etimologico" puro (tentare di ricavare il significato dai recostrutti, come nel caso di $svadh\acute{a}$), in quanto necessariamente riferito a una stadio preistorico della lingua. Inoltre la prospettiva "pre-testuale" si può applicare a qualsivoglia livello dell'analisi linguistica ogni volta che essa risolva al meglio le incongruenze del testo tràdito (fonologia del sandhi, anomalie metriche etc.).

di ambienti non strettamente o non solo confessionali, i quali privilegiavano invece la recitazione mnemonica

Abbreviazioni bibliografiche

Cantera, Alberto

(2004). Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta. Wiesbaden: Harrassowitz.

Debrunner, Albert

(1954). *Altindische Grammatik · Band II,2. Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Geldner, Karl Friedrich

(1951). *Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. III voll. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Kuz'mina, Elena E.

(2007). The Origin of the Indo-Iranians. Leiden · Boston: Brill.

Lubotsky, Alexander

(2001). The Indo-Iranian Substratum. In Christian Carpelan, Asko Parpola, Petteri Koskikallio (edd.), *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archeological Considerations*. Papers presented at an international symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8-10 January 1999. Helsinki: Finno-Ugrian Society, 301-317.

Mumm, Peter-Arnold

(2009). Comment on "A still undeciphered text". JIES 37: 49-52.

Parpola, Asko

(2009). Interpreting the Rigveda [sic]: Comments on Karen Thomson's approach. JIES 37: 55-58.

Renou, Louis

(1952). Grammaire de la langue védique. Lyon: IAC.

Ronzitti, Rosa

(2006). Il toro di Manu. RILD VIII: 43-56.

(2010). Bhujyu and Rgveda X.129: an unexplored relationship. *IJDL* 7: 1-14.

Sgall, Petr

(1958). Die Infinitive im Rgveda. Praha: Universita Karlova.

Staal, Frits.

(2001). Squares and Oblongs in the Veda. JIPh: 257-273.

Thomson, Karen

(2001). The Meaning and Language of the *Rigveda*: Rigvedic *grấvan* as a test case. *JIES* 29: 295-349.

(2009a). A Still Undeciphered Text: How the scientific approach to the *Rigveda* would open up Indo-European Studies. *JIES* 37: 1-47.

(2009b). A Still Undeciphered Text, continued: the reply to my critics. JIES 37: 59-88.

Witzel, Michael

(1989). Tracing the Vedic Dialects. In Colette Caillat (ed.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Actes du Colloque International [...] 16-18 septembre 1986: 97-265. Paris: de Boccard.

(2001). Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Iranian and Iranian Texts. *EJVS* 7: 1-118. Zimmer, Stefan

(2009). HIC RHODUS! A brief comment on Karen Thomson, A still undeciphered text: how the scientific approach to the *Rigveda* would open up Indo-European Studies. *JIES* 37: 53-54.

Printed in Eurasia

in august 2011

by STATUS s.r.l., via Paleocapa 67r, Genova

ON BEHALF OF

Qu.A.S.A.R. s.r.l., Milano