

tica, senza dire che questi lavori furono interrotti dalla morte del Lammert nel 1959.

P. 94, n. 77. A proposito di Nemesio 96,1 si afferma: «ζωτικόν il cod. D1 ha: παθητικόν, lezione che mi sembra preferibile». La citazione è inesatta: la lez. ζωτικόν è nel ms. D (sigla di Burkhart e mia = D1 di Matthai) oltre che in KP e nella versione siriana, mentre παθητικόν è della maggioranza della tradizione greca, della versione greca, dell'araba e di Alfano. Non mi sembra neppure di poter condividere la valutazione che dà Sicliari della variante: la lettura di Aristotele *de anima* 413 a fa propendere per la lez. di KDP, anche se il confronto con Nemesio 211,5 può dar adito a confusione. D'altronde la lez. di KDP, avendo con sé la versione siriana, potrebbe essere difesa per via puramente stemmatica.

P. 211, n. 186. La frase «Alfano fa anche menzione dei centri della motilità volontaria» sembra alludere a un'aggiunta o ad un'integrazione di Alfano sul testo di Nemesio. In realtà non è così: Alfano (così come tutti i testimoni greci e tutte le versioni, con la sola eccezione della siriana) ha nel testo una frase che Matthai ha relegato inspiegabilmente in apparato; la versione latina dunque è sana. Certo la frase cancellata da Matthai è fuori posto e tradisce palesemente l'interpolazione: tuttavia essa è da ricollocare nel testo, sia pure fra parentesi quadre.

Aggiungiamo ancora (a proposito di p. 116, n. 120) che la frase in più dei codd. ADP è senz'altro un'interpolazione mancante in tutto il resto della tradizione: infondata è quindi l'opinione citata di Do nanski. Qualche altro errore di stampa (ad es., p. 56, n. 34, *Isaia* 110 anziché *Isaia* 60-61; p. 142 δέσμος in luogo di δεσμός) è facilmente individuabile.

MORENO MORANI

C. CONIO, *Mito e filosofia nella tradizione indiana. Le cosmogonie nei Mahāpurāṇa*, Mursia, Milano 1974. Un volume di pp. 194.

La Conio riafferma la sua presenza nell'ambito dell'indianistica con questo elegante libro che colma una delle molte «macchie bianche» dell'orientalistica moderna. Per quanto riguarda il simbolismo nelle cosmologie purāṇiche, il libro rimarrà forse un'opera di riferimento.

Il mito è discusso (cfr. soprattutto cap. VIII, pp. 164 ss.) quale linguaggio autonomo, non solo come incipiente espressione filosofica non giunta a maturazione. Contro ogni riduzionismo, l'A. afferma la *realtà* e la *verità* del mito in quanto veicolo di significato soprastorico espresso in categorie culturali «storiche e relative» (p. 169). Così, l'A. vuole situarsi nella linea di ermeneutica vichiana e romantica (p. 168), indirizzò senz'altro ben più rispettoso delle tradizioni proprie ed altrui di qualsiasi interpretazione riduttiva. Rimane purtroppo

il pericolo che il mito, senza una certa qual forma — anche se «riduttiva» — di trasposizione in categorie familiari alla civiltà occidentale nel presente momento storico, non venga più receipto dalla mentalità dell'uomo moderno. Con la sua particolare sensibilità, l'A. avverte ed evita questo pericolo, cercando di trasporre il pensiero mitopoietico dei *Purāṇa* in un linguaggio filosofico accessibile all'occidentale coltivato.

Il libro incomincia con la ricapitolazione di alcune cosmogonie vediche, in cui l'A. individua 6 concezioni della creazione: «a) creazione come generazione, b) come costruzione architettonica dell'universo con materiale preesistente, c) come opera magica, d) come emanazione-trasformazione, e) come sacrificio rituale, f) come pratica asceticomistica» (p. 14). Bisogna però aggiungere che questo schema non esaurisce le concezioni della creazione nel pensiero classico indiano. Secondo L. Renou et J. Fillozat, nella loro *Inde classique*, (vol. I, Paris 1949, pp. 668), la creazione è vista dagli indiani anche per analogia con il lavoro di un artigiano (rad. *mā-*, «misurare») e *takṣ-*, «foggiare»), il carpentiere, il fabbro e soprattutto il tessitore (rad. *tan-*, «stendere»).

Vengono in seguito presentate sia varie speculazioni cosmogoniche vediche ed upaniṣadiche, sia quelle che si sogliono chiamare anche «creazioni dirette», ossia i miti creazionistici. Si insiste sul concetto di *tapas* e sul suo valore cosmogonico (p. 17). Giustamente si rivela il carattere *ciclico* delle creazioni successive dell'universo (cfr. *Svetāśvatarop.*, III 2), tema ripreso nei *Purāṇa*. Viene notata l'analogia con i cicli cosmici in Eraclito e negli Stoici (cfr. anche Platone, *Pol.*, 269d-274e). Si rammenta anche la teoria dei quattro *yuga* e dei *kalpa* (rad. *Kṛp-*, «forgiare»); da correggere *l* consonantica in *l* vocalica), con riferimento ai lavori di A. S. Gupta e M. Eliade (M. Eliade ha dedicato uno studio speciale a questo argomento: *Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité*, in *Images et Symboles*, Paris 1952, pp. 73 ss.; ma anche Eliade riprende H. Zimmer e il suo commento del *Brahmavaivartapurāṇa*. Sebbene l'A. conosca questo lavoro dello Zimmer, omette la citazione: cfr. p. 23, n. 29, e la spiegazione che Zimmer, *Myths and Symbols*, pp. 3 ss. dà dei nomi dei *caturyuga*: infatti, si tratta delle quattro posizioni del dado nel gioco indiano relativo).

Il secondo capitolo parla delle cosmogonie purāṇiche più antiche e parte, naturalmente, dal tema dell'uovo cosmico (cfr. *Śatapatha Brāhm.*, VI 1,1,8 ss.; cfr., nello stesso *Ś.B.*, il mito di 11,1,6; traduzione recente in J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Paris 1967, pp. 21-26; per quanto riguarda il germe galleggiante, cfr. anche l'altra versione del *Ś.B.*, 1,7,4 — l'«incesto» di Prajāpati). Il secondo tema ripreso dalla *śruti* è quello del gigante cosmico (cfr. il *Puruṣasukta - Ṛgveda*, X 90), sul quale l'A. insiste poco. Anche qui si tratta di un tema mitico molto diffuso, e non solo nell'ambito indo-europeo (per la sua diffusione in Grecia, Iran e India, cfr. A. Olerud, *L'Idée*

de *Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, dove si veda anche il tema dell'uovo cosmico, pp. 55 ss.). Un'idea molto importante da rilevare, che l'A. analizza attentamente (pp. 33 ss.), viene esposta in seguito: « Ciò che caratterizza una parte considerevole del sarga puranico è la comparsa di elementi filosofici appartenenti alle categorie del Sāṃhya pre-sistematico, che, come vedremo meglio nel seguito..., oscilla tra il creazionismo e l'emanazionismo » (p. 33). Il terzo capitolo (pp. 55 ss.) si occupa di « i nomi e i volti della divinità creatrice »: *Īśvara, Brahmā, Viṣṇu e Kṛṣṇa, Rudra-Śiva*. Il capitolo si chiude con l'analisi del « significato speculativo della Trimūrti ».

Il quarto capitolo, uno dei più interessanti del libro, si occupa del « simbolismo della creazione » (pp. 75 ss.), e più propriamente del simbolo dell'uovo cosmico e del simbolismo teriomorfico. Per quanto riguarda l'uovo cosmico, giustamente si mettono in luce i paralleli orfici ed altri (per una trattazione globale, cfr. U. Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960). Che i testi « orfici » siano tardivi (la cosiddetta « teogonia rapsodica » di Damascio e la versione di Apollonio di Rodi; cfr. W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. fr., Paris 1956, pp. 83 ss.) è vero, ma è anche vero, come osserva l'A. (p. 80), che esiste un'allusione in Aristofane (*Uccelli*, 690 ss.). Secondo Olerud (*L'Idée...*, cit., p. 56), anche in Empedocle ci sarebbe un paragone fra cosmo e uovo (31 A 50). Tale paragone appare frequentemente anche nella religione iranica, ma l'uovo non ha una funzione cosmogonica (cfr. U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, Torino 1958, pp. 208 ss.). L'A. analizza in seguito il simbolo del pesce (*mat-syāvātāra*), della tartaruga (*kūrma*), del serpente (*nāga*), del cinghiale (altro *avātāra* di Viṣṇu, come il pesce e la testuggine: *varāhāvātāra*). Fra i simboli principali, l'A. rammenta il fiore di loto e, fra i « simboli minori », il disco e la conchiglia.

Il quinto capitolo tratta dell'ordine della creazione, delle serie creaturali, della storia umana e dell'escatologia purāṇica. Il sesto capitolo analizza in maniera particolareggiata la creazione nel *Bhāgavatapurāṇa*, il quale gode di una posizione peculiare nel complesso dei 18 mahāpurāṇa, nel senso che è stato influenzato dal *Vedānta* śāṅkariano. Il settimo capitolo si occupa della soteriologia purāṇica, che è tipicamente legata alle incarnazioni della Divinità, incarnazioni di cui l'A. spiega l'economia affatto speciale.

L'ultimo capitolo, al quale abbiamo già accennato all'inizio di questa recensione, è intitolato « Mito e metafisica » e si occupa della autonomia e specificità del linguaggio mitologico.

In complesso, il libro di C. Conio è un validissimo contributo ai lavori di sintesi dell'indianistica italiana. Esso si definisce piuttosto come una indagine filosofica, non di storia o fenomenologia religiosa, nonostante i nutriti segni di interesse in questi campi.

IOAN P. CULIANU

G.G. LEONARDI, *Bhāṭṭikāvyaṃ, Translation and Notes*, J. Brill, Leiden 1972. Un volume di pp. 193.

G.G. LEONARDI, *Tre studi sulla struttura e natura del Bhāṭṭikāvyaṃ*, Canova, Treviso 1974. Un volume di pp. 70.

È la prima volta che il poema indiano *Bhāṭṭikāvyaṃ* appare tradotto per intero dal sanscrito in una lingua europea. La versione è in inglese, sia perché accessibile ad un più largo pubblico di studiosi, sia perché presentata come tesi per il dottorato all'Università di Utrecht; ma l'autore, Giuseppe G. Leonardi, laureato all'Università di Catania e di ruolo nei Licei classici di Stato, è tra coloro che più onorano la scienza glottologica e l'indianistica in Italia. La lingua e lo stile particolarmente difficili e l'argomento per nulla nuovo rispetto all'epica del Rāmāyana avevano finora relegato in disparte il *Poema di Bhāṭṭi* a proposito del quale non è neppure certo se Bhāṭṭi sia effettivamente il nome o l'appellativo dell'autore. Ma ora, reso più accessibile dalla traduzione e dalle note — costante riferimento ai passi paralleli del Rāmāyana, spiegazioni grammaticali, riferimenti ai trattati di arte retorica (*alankāra*) e alla teoria poetica (*nīti*) di Kāmandakī — si rivela sotto una nuova luce. Non si tratta solo di un genere di « kāvya » pregevole (o stucchevole) per lo stile ornato, conforme a minuziose regole di arte poetica, ma soprattutto di uno scritto, sorto nell'ambiente di corte, che mira a dimostrare, attraverso alle vicende e alle parlate degli eroi dell'antica epopea, quali debbano essere le leggi immutabili (*dharma*) e le abilità politiche (*nīti*) sulle quali si basa il governo di un monarca illuminato. A questo scopo i 22 canti del poema raccontano di nuove le note vicende della nascita di Rāma, dalla sua lotta giovanile per liberare dai demoni la foresta sacra dell'eremita Viśvamiṭra, il suo esilio di 14 anni con la moglie Sitā, le vicende che conducono al rapimento di costei da parte del re dei demoni Rāvana, l'alleanza di Rāma con Sugrīva e con l'esercito delle scimmie capeggiato da Hanūman, le alterne vicende della spedizione contro Rāvana nell'isola di Laṅka, con l'uccisione del demone e la liberazione di Sitā, l'ordalia del fuoco con cui questa dimostra la sua fedeltà inviolata e infine il ritorno di Rāma sul trono paterno. Tutto questo materiale epico, con gli episodi secondari, viene rielaborato non solo per fare della bella letteratura ma anche per inserire in un quadro narrativo tradizionale e religioso un ideale etico e politico effettivamente coltivato nelle corti regali dell'India del sec. VI-VII d. Cr. Come infatti risulta dalla finale del poema, esso fu scritto da Valabhī sotto il governo del re Śrīdharasena e destinato soltanto agli intelligenti che vogliono diventare abili oratori e cioè consiglieri alla corte reale.

La traduzione commentata del *Bhāṭṭikāvyaṃ* lascia aperti parecchi problemi, che il Leonardi tratta, questa volta in italiano, nei *Tre studi...*,