

## Il re nella *Kādambarī*. Regalità, Fato e Fortuna nella *Kādambarī* di Bāṇa

Maria Luisa Gnoato  
Università degli Studi di Milano (<[mlgnoato@libero.it](mailto:mlgnoato@libero.it)>)

### *Abstract*

After some observations about the importance attributed to the king in the most authoritative texts of Brahmanic tradition, this essay illustrates the role of the sovereign in *Kādambarī*, the famous novel by Bāṇa. The king embodies the force that permeates and sustains the whole world. He is the first principle of the universe and thus the axis mundi. Extremely problematic is the relationship between individual value and “fate” (karman), to which the very sovereign is subject, although he himself is defined as the “source of fortune”. The king’s value depends on his firm dedication to Dharma and on his ability to lead all creatures to consciousness of their own sacredness. The protagonists of this novel are linked by religious merit, the only element that can change fate.

Keywords: *Bāṇa*, *fate*, *fortune*, *Kādambarī*, *royalty*

### *0. Regalità, Fato e Fortuna nella Kādambarī di Bāṇa*

Questo lavoro costituisce uno dei pochissimi studi dedicati a *Kādambarī*<sup>1</sup>, il più importante esempio sanscrito di “romanzo” *kathā*, composto da

<sup>1</sup> *Kādambarī* è considerato il primo “grande poema” *mahākāvya* in prosa a noi pervenuto. L’opera narra diverse storie d’amore, nello “stile ornato” (*kāvya*), caratterizzato da preziosità, ricercatezze poetiche e profonda erudizione, elemento che accomuna tutte le opere *kāvya*, ma che distingue in particolare la prosa di Bāṇa, talvolta equiparata a una selva indiana per la quantità, e la complessità, di epiteti e figure retoriche (Weber 1853, 7, 582-89; Smith 2009, xv-xxvii). Sul piano strutturale la *kathā* non ha interruzioni e presenta saltuariamente “*śloka* staccati” (*muktaka*), ovvero metri epici, gnomici e lirici, il cui significato è di per sé completo. *Kādambarī* si distingue inoltre per la costruzione “a cassetti”, ossia per la presenza di un racconto-cornice che ingloba numerosi altri racconti, secondo l’antico modello perduto, ovvero la *Bṛhatkathā* di Guṇāḍya, archetipo e, nel contempo, immenso contenitore di narrazioni fantastiche. *Kādambarī* è incompiuta ed è tradizionalmente denominata *Pūrvabhāga*, “Parte anteriore”, esiste infatti una parte finale detta *Uttarabhāga* “Seconda Parte”, composta da Bhūṣaṇabhaṭṭa, figlio di Bāṇa.

Bāṇa<sup>2</sup> nella prima metà del VII secolo. Anche se l'opera è tanto nota che in alcune lingue indiane lo stesso nome *kādambarī* può essere inteso appunto come *kathā*<sup>3</sup>, pochi studiosi hanno analizzato aspetti e problemi di *Kādambarī*, e nessuno si è mai occupato del ruolo attribuito al sovrano in quest'opera, in cui l'autore, sotto la parvenza di una favola immersa nel sogno, ripetutamente allude alla presenza di leggi, istituzioni e strutture sociali, che hanno come principale punto di riferimento il sovrano. Il presente lavoro si propone di dimostrare che in quest'opera Bāṇa considera l'intera realtà come animata e sorretta dalla regalità, percepita quale strumento utilizzato dall'Unico principio divino per dispiegare le sue molteplici forme e infondere in loro discernimento e consapevolezza e, dunque, la capacità di riconoscere la loro comune identità. Poiché questa affermazione solleva inevitabilmente inquietanti interrogativi sulle cause di evidenti disparità terrene tra le diverse creature, appare necessario soffermarsi sui concetti di *karman*, di fato e di fortuna, a cui Bāṇa non sembra affatto attribuire una ferrea facoltà decisionale, da lui assegnata invece all'intereiore dedizione al *dharma*.

### 1. *Rājān, Deva e Ardhadeva*

L'aspetto che maggiormente colpisce il lettore di *Kādambarī* è indubbiamente la continua equiparazione del sovrano alle principali divinità del *pantheon* vedico. Come è noto, Bāṇa è un "esponente della più elevata classe indiana" (*brāhmaṇa*); egli è devoto al dio Śiva e il sapere vedico è da lui sempre presupposto. Innumerevoli sono dunque i passi, e le figure retoriche, le quali sinteticamente alludono ad antichi miti e leggende, da Bāṇa ripresi e profondamente valorizzati. Si ritiene perciò opportuno accennare al ruolo del sovrano nei più autorevoli testi dell'India antica al fine di porre in luce le motivazioni che hanno indotto l'autore ad attribuire alla regalità un'importanza vitale.

Anche se in epoca vedica il "re" (*rājān*) era probabilmente un autorevole capo militare, che governava assistito da una "assemblea" (*samiti* o *sabhā*), costituita da guerrieri, l'originaria sacralità connessa alla figura regale, è manifestata dall'uso di equiparare il *rājān* ai più autorevoli dèi. Nell'inno ṛgvedico<sup>4</sup> IV. 42 il re Trasadasyu è definito "un semidio che conquista i nemici allo stesso modo di

<sup>2</sup> Come è noto, Bāṇa, o Bāṇabhaṭṭa, fu poeta di corte del re Harṣavardhana di Kanauj, il quale regnò sull'India settentrionale dal 606 al 647. Tra le opere di Bāṇa si ricordano la biografia di Harṣavardhana, intitolata *Harṣacarita*, "Le gesta di Harṣa" e *Caṇḍīśataka* "Centuria per Caṇḍī", un "poema breve" (*laghukāvya*) in cui si esalta la potenza di Caṇḍī, epiteto di Durgā (Warder 1994, vol. IV, 1-52; 81; 85-91; 184-185; 188-191).

<sup>3</sup> Si allude qui alle lingue Kannaḍa e Marāṭhī in cui *kādambarī* significa "romanzo, racconto fantastico, novella, *fiction*, racconto, favola".

<sup>4</sup> D'ora in poi ci riferiremo a quest'opera con le iniziali R.V.

Indra”<sup>5</sup> (v. 8 *indraṃ na vṛtraturam ardhadevam*), ovvero un “vittorioso semidio” (ivi, v. 9: “*vṛtrahaṇam [...] ardhadevam*”), mentre nell’inno dell’*Atharva Veda Śaunakīya*<sup>6</sup> III. 4. 6 il re, invocato come Indra, sembra avere stretto un accordo con Varuṇa e altre divinità. Regalità, successo e ricchezza sono attribuiti al sovrano dagli dèi, essi stessi definiti *re*<sup>7</sup>. Si legge infatti: “Saldamente Varuṇa, in quanto re, saldamente Bṛhaspati, in quanto dio, saldamente Indra e Agni hanno saldamente fissato il tuo regno” (orig. Ṛ.V. X. 173. 5: “*dhruvaṃ te rājā varuṇo dhruvaṃ devo bṛhaspatiḥ / dhruvaṃ ta indraś cāgniś ca rāṣṭram dhārayatāṃ dhruvaṃ*”). Si afferma inoltre: “Concedici regalità, suscitata da Indra” (orig. AV. VI. 39. 2: “*sa no rāsva rāṣṭram indrajūtam*”). “Invero solamente (Indra), in quanto re, domina le genti, egli cinge queste come il cerchione (della ruota contiene i) raggi” (orig. Ṛ.V. I. 32. 15: “*sed u rājā kṣayati carṣaṇinām arān na nemiḥ pari tā babhūva*”). Le imprese più gloriose effettuate dai sovrani sono attribuite a un intervento divino: “Indra per Sudās ha trasformato persino le correnti più vaste in guadi facili da attraversare” (orig. Ṛ.V. VII. 18. 5: “*arṇānsi cit paprathānā sudāsa indro gādhāny akṛnot supāra*”), ovvero “Indra sottomise a Sudās i nemici che fuggivano precipitosamente” (orig. Ṛ.V. VII. 18. 9: “*sudāsa indraḥ sutukān amitṛān arandhayan*”).

La fiducia nella totale compenetrazione tra mondo celeste e realtà terrena, presupposta da tutti i passi citati, costituisce un altro importante elemento che traspare dall’intera *Kādambarī* e che si ritiene possibile ricondurre a epoca vedica, in particolare al *puruṣasūkta*, il celebre inno (Ṛ.V. X. 90)<sup>8</sup> in cui la creazione originaria è attribuita al sacrificio effettuato dall’essere cosmico primordiale. Tutti gli elementi della realtà, e dunque le diverse componenti della società umana, sono qui rappresentate come parte costitutiva dell’originario *puruṣa*.

## 2. *Rājān e Manuṣyadeva*

L’analisi di numerosi testi ritualistici, in particolare dei passi dedicati alla *dakṣiṇā*, ossia all’offerta sacrificale (*dakṣiṇā*; Heesterman 1959, 241-258; Gonda 1964, 9-30; Biardeau, Malamoud 1976, 183-197), consente di affermare che questa stessa fiducia è il fondamento dei più importanti sacrifici. Si crede infatti nella possibilità che la *dakṣiṇā* possa dischiudere una vertiginosa corrente di sacralità che, travolgendo tutte le componenti del rito, recipro-

<sup>5</sup> Se non diversamente indicato, tutte le traduzioni sono di chi scrive.

<sup>6</sup> D’ora in poi ci riferiremo a quest’opera con le iniziali AV.

<sup>7</sup> Gli esempi sono innumerevoli: Ṛ.V. I. 24. 7. 8. 12. 13; II. 27. 10; IV. 42. 2; X. 173. 5 (passi in cui l’epiteto “re” [*rāja*] è riferito a Varuṇa); V. 63. 3 (riferito a Mitra e Varuṇa); I. 5. 10 (riferito a Indra); I. 59. 5 (riferito ad Agni) etc.

<sup>8</sup> L’inno è stato utilizzato per “legittimare e conservare le distinzioni di casta” (Ferrara 2007, 224); è però in esso “assente quell’idea di gerarchia ontologica che nell’esegesi dharmasāstrica sarà invece espressa recuperando proprio il mito dello “uomo primordiale” (*puruṣa*; ivi, 229).

camente coinvolte in un cosmico processo di nascita, morte e rigenerazione, renda possibile l'interscambio di qualità, e doni, tra uomini e dèi. L'intenso processo di sacralizzazione, attivato dai diversi riti sacrificali, induce a innalzare come divinità anche i sacerdoti, essi stessi definiti *manuṣyadeva*: "Vi sono, invero, due tipi di divinità, esistono cioè gli dèi celesti e gli dèi umani, ovvero quei *brāhmaṇa* che hanno appreso e insegnano la sacra tradizione" (orig. *Śatapatha Brāhmaṇa*<sup>9</sup> II. 2. 2. 6: "dvayā vai devā devāḥ / ahaiva devā atha ye brāhmaṇāḥ suśrūvāmšo'nūcānās te manuṣyadevās"). L'insieme di credenze sottese a quest'affermazione non contrappone la regalità al sacerdozio, bensì ne sottolinea la complementarità e, nel contempo, esprime la più evidente caratteristica del pensiero vedico, ossia la continua ricerca di "connessioni" (*bandhu*), tra i più diversi elementi della realtà, procedimento che distingue le più importanti opere dell'India antica e classica e che perdura vistosamente nella prosa di Bāṇa. La concezione della regalità nella *Kādambari* sembra essere ispirata dal pensiero ritualistico, in particolare dai passi dei *Brāhmaṇa* dedicati alla "consacrazione regale" (*rājasūya*)<sup>10</sup>, in cui il sovrano, purificato dai riti per l'incoronazione, in quanto "sacrificatore, ovvero istitutore del sacrificio" (*yajamāna*), è rigenerato da questo e, grazie al rito, realizza la propria identità con il cosmo e con Prajāpati, il signore delle creature (Śat. Br. V. 3. 5. 1-35; Eggeling 1894, XLI, 80-90; Gonda 1981, 221-233). Le diverse offerte hanno il fine di indurre le divinità invocate a "generare il re", il quale integra i loro campi d'azione. Grazie a complessi riti, o piuttosto cicli di riti rinnovati nel corso dell'anno, il re diventa la potenza che permea e tiene unito l'universo. Il re diventa l'*axis mundi*, lungo cui la benedizione celeste raggiunge la terra. Il re non è solo il centro e il cardine dell'universo (Heesterman 1957, 224-226), egli è sia l'universo, sia le medesime forze che danno impulso all'universo. In questo senso il sovrano sembra oscurare gli stessi dèi, la cui sfera d'azione è talvolta circoscritta, e il cui benessere sembra dipendere dal re. L'idea di regalità cosmica sembra costituire il centro dell'intero rituale "solenne" (*śrauta*), specialmente del rituale del Soma. La consacrazione dello "iniziato" (*dikṣita*) è infatti sorprendentemente affine ad alcuni riti che costituiscono la "consacrazione" (*abhiṣeka*) regale, tanto che il sacrificatore (*yajamāna*) sembra avere il re come suo prototipo (ivi, 3; Heesterman 1962, 36). I riti a cui sono sottoposti sia il *dikṣita* che il sovrano, pur avendo caratteristiche ben distinte, sembrano essere originati da una fonte comune, anteriore a entrambi, ovvero l'antico rituale effettuato da bande di "guerrieri erranti" (*vrātya*). Le inquietanti gesta,

<sup>9</sup> D'ora in poi ci riferiremo a quest'opera con le iniziali Śat. Br.

<sup>10</sup> Il *rājasūya* è parzialmente descritto nello Śat. Br. V. 2. 3. 1-V. 5. 3. 7; Eggeling 1894, XLI, 42-129. Di fondamentale importanza per l'estensione, il consolidamento e il benessere spirituale, e materiale, del regno e dello stesso sovrano, è anche l'esecuzione del sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), presentato nello Śat. Br. XIII. Si ricordano: Heesterman 1957; Dumont 1927; Koskikallio 1993; Fuchs 1996; Piantelli 1996; Chierichetti 2011.

compiute da costoro, avrebbero influenzato dapprima i riti per l'incoronazione regale e, successivamente, il classico sacrificio del Soma (ivi, 8, 11, 13, 29-36; Pontillo 2007, 423, 424, 425, 426-459; Parpola 2015, 130-144).

### 3. Cenni sul *vrātya*

Il *vrātya*, ritenuto un vagabondo, o un mendicante religioso, oppure un guerriero errabondo e bellicoso, capo di una tribù “nobile” (*ārya*, Piano 1996, 39-40, 42, 44, 49, 141), che fu solo successivamente brahmanizzata (Heesterman 1962, 1-37), è iperbolicamente esaltato nel XV libro dell'*Atharva Veda Śaunakīya* dove si legge: “Vi era un *vrātya* che meramente vagava; egli suscitò Prajāpati” (orig. AV. XV. 1. 1: “*vrātya asid iyamāna eva sa prajāpatim samairayat*”). Definito l'Unico, il Grande, il più Anziano, il *vrātya* “divenne il *Brahman*, divenne l'asceti, divenne la verità; con questa egli generò. Egli crebbe; egli divenne il Grande, egli divenne Mahādeva. Egli conseguì il dominio sugli dèi; egli divenne Īśāna. Egli divenne l'unico Vrātya; egli afferrò un arco; in verità questo era l'arco di Indra” (orig. AV. XV. 3. 4. 5. 6: “*tad brahmābhavat tat tapo' bhavat tat satyam abhavat tena prājāyata // so' vardhata sa mahān abhavat sa mahādevo' bhavat // sa devānām īśam paryait sa īśāno' bhavat // sa ekavrātyo' bhavat sa dhanur ādatta tad evendradhanūḥ*”). Il *vrātya* è insomma identificato sia con il principio primo di tutte le cose, sia con la somma divinità della religiosità non ortodossa, ossia Mahādeva. Al *vrātya* è attribuita l'origine sia della “regalità” (*Rājanya*) che del “sacerdozio” (*Brahman*). Si afferma infatti: “Egli il [*vrātya*] divenne pieno di passione: quindi generò un “personaggio regale”, *rājanya*” (orig. AV. XV. 8. 1: “*so' rajyata tato rājanyo' jāyata*”). Si apprende inoltre: “Dal [*vrātya*] ebbero origine *Brahman* e *Kṣatra*” (orig. AV. XV. 10. 3: “*ato vai brahma ca kṣatra codatiṣṭhatām*”). Il *vrātya* è dunque esaltato come un essere soprannaturale, dotato degli stessi attributi di un'onnipervadente divinità, proprio come il sacrificatore (*yajamāna*), nel rituale solenne (*śrauta*), o il *rājan* nei riti compiuti per la consacrazione regale (*rājasūya*), in particolare nelle offerte che traggono il loro nome dai “dignitari e componenti della famiglia reale” (*ratnin*), secondo quanto si apprende da Śat. Br. V. 3. 1. 1-13 e da Heesterman 1957, 49-57, 142, 146). L'origine e la reale identità del *vrātya* sono tuttora oggetto di discussione (Pontillo 2007; Dore, Pontillo 2013; Parpola 2015, 249-252 e 261-262; Dore 2016), ma da queste brevi note appare evidente che le continue equivalenze, o corrispondenze, tra il sovrano, i protagonisti dei riti sacrificali e tutti gli elementi del cosmo, seguono il medesimo itinerario psichico che ha ispirato l'esaltazione del *vrātya* e così pure di tutti gli elementi sacrificali, anche i più infimi, come i “rimasugli dell'offerta” (*ucchiṣṭa*, Gnoato 1991). Questi sono percepiti come il *quid*, o il *tat*, “quello” del quale non può affermarsi se non l'esistenza, la *quid*-*dità*, e quindi innalzati come ciò che racchiude in sé le potenzialità inesprese dell'intero sacrificio. Mai disgiunto da osservazioni fisiche, concrete, materiali,

questo assiduo processo speculativo, che valorizza e ingloba i più diversi aspetti della realtà umana e divina, culmina nell'elaborazione del monismo idealistico upaniṣadico, il quale dunque appare come parte integrante del ricco ed eterogeneo sostrato culturale che ha ispirato l'estrema idealizzazione del *rājan*, espressa a lungo anche nell'*epos* e nei trattati giuridici, dove si esprimono valori ben noti a Bāṇa e da lui pienamente condivisi e continuamente rielaborati.

#### 4. *Rājadharmā e Daṇḍanīti*

La nascita della regalità, come fulcro dell'universo, dharmicamente ordinato, è descritta nella sezione del *Mahābhārata*<sup>11</sup> denominata *rājadharmā*, illustrata dettagliatamente nei capitoli 56-130, e in parte anche nei capitoli 131-172, dello *Śāntiparvan*, ossia del XII libro del *Mahābhārata*. Da quest'opera si apprende che in origine: “Invero non vi era regno, né sovrano, non vi era punizione, né punitore, tutte le creature si proteggevano reciprocamente in conformità al *dharmā*” (orig. MBh. XII. 59. 14: “naiva rājyaṃ na rājāsīṃha daṇḍo na ca dāṇḍikah / dharmenaiva prajāḥ sarvā rakṣanti ca parasparam”). Ma, con il declinare del *dharmā*, gli esseri umani divennero malvagi e così gli dèi, temendo il caos, si appellarono dapprima a Brahmā, che propose i quattro “scopi dell'esistenza umana” (*puruṣārtha*), e i precetti espressi nel *rājadharmā*, quindi a Viṣṇu, che determinò gli eventi che resero possibile la nascita di Pṛthu, il primo monarca e il fondatore delle principali istituzioni terrene (MBh. XII. 59. 99-103). Sono racchiuse nel *rājadharmā* numerose parti didattiche dedicate a una sorta di contratto sociale, e dunque a norme economiche, giuridiche e militari che regolamentano ogni aspetto della vita sociale e individuale. Il *rājadharmā* esprime la volontà di sintetizzare i principali passi della “scienza giuridica” (*daṇḍanīti*), espressi nell'*Arthasāstra*<sup>12</sup> di Kauṭilya, con i doveri del re, enunciati nei “trattati in prosa aforistica dedicati al *dharmā*” (*dharmasūtra*), al fine di infondere alla scienza politica elementi di etica che possono essere definiti universali (Sinha 2007, 370). Lo stesso *Arthasāstra*, in caso di conflitto tra diversi tipi di norme e sanzioni, suggerisce di optare per i precetti in sintonia con il *dharmā* (Kane 1973, vol. III, 9). Compito precipuo del re è sostenere il *dharmā* con ogni mezzo e il *rājadharmā* viene universalizzato come la quintessenza di tutti i *dharmā*, di cui è considerato la radice: “Considera dunque tutti i *dharmā*, in ogni aspetto, come interamente inclusi nei doveri del re” (orig. MBh. XII. 63. 25: “evaṃ dharmān rājadharmeṣu sarvān sarvāvasthaṃ sampralīnān nibodha”). L'intera realtà, benché attentamente classificata, appare come un vasto vivente organismo, il cui centro è costituito dal re, ritenuto il cuore di tutte le creature: “Il

<sup>11</sup> D'ora in poi ci riferiremo a quest'opera con le iniziali MBh.

<sup>12</sup> D'ora in poi ci riferiremo a quest'opera con le iniziali Arth. Ś.

re è il cuore delle genti, egli è il loro grande rifugio, egli è la loro gloria, egli è la loro più elevata felicità” (orig. MBh. XII. 68. 59: “rājā prajānām hṛdayam gariyo gatiḥ pratiṣṭhā sukham uttamaṃ ca”).

### 5. Rājan, Deva e Rāmarājya

I più autorevoli testi della tradizione brahmanica concordano nel ritenere i sovrani “divinità che camminano sulla terra con sembianze umane” (orig. *Vālmiki-Rāmāyaṇa*<sup>13</sup> IV. 18. 38: “[rājāno] devā mānuṣarūpeṇa caranty ete mahitale”). “Anche gli dèi stimano molto il giusto sovrano, divenuto dio, immortale reggente degli uomini” (orig. MBh. XII. 65. 29: “mānuṣāṇam adhipatiṃ devabhūtaṃ sanātanaṃ / devās ca bahu manyante dharmakāmaṃ nareśvaram”). E nel *Mānava-Dharma-Śāstra*<sup>14</sup> VII. 8 si afferma: “Un sovrano, anche se fanciullo, non deve mai essere considerato con disprezzo, ritenendo che sia [soltanto] un uomo, in verità egli è una somma divinità in sembianze umane” (orig. “bālo’pi nāvamantavyo manuṣya iti bhūmipaḥ / mahatī devatā hy eṣā naraṛūpeṇa tiṣṭhati”). La reale natura del re è discussa. Benché non manchi qualche affermazione che esprime indifferenza, e talvolta anche ostilità, verso l’esaltazione del sovrano, al re viene attribuita la possibilità di assumere sembianze divine, incarnandosi in esse, come Rāma e i suoi fratelli, oppure egli è ritenuto racchiudere in sé particelle, o elementi, di diverse divinità, o è identificato con queste, o con un unico dio. Ricorrente è l’identificazione del re con Indra: “Da chi desidera fortuna il re deve essere onorato grandemente proprio come Indra” (orig. MBh. XII. 67. 4: “yathāivendras tathā rājā saṃpūjyo bhūtim icchatā”), ovvero “il re protegge le creature in quanto quarta parte di Indra” (orig. Rām. III. 1. 18: “indrasyaiva caturbhāgaḥ prajā rakṣati”). Proverbiale è invece l’identificazione con il dio Viṣṇu: “[tale] eroe sulla terra è congiunto con la grandezza di Viṣṇu” (orig. MBh. XII. 59. 136: “mahatvena ca saṃyukto vaiṣṇavena nara bhuvī”). Lo stesso concetto è espresso in numerosi passi puranici. Basti per tutti *Vāyu-Purāṇa* 57. 72: “Il sovrano, in ogni cosmica era passata o futura, è nato sulla terra con una porzione di Viṣṇu [in sé]” (orig. “viṣṇor aṃśena jāyante pṛthivyām cakravartinaḥ / manvantareṣu sarveṣu atītānāgateṣu vai”). L’espressione nāviṣṇuḥ pṛthivīpatiḥ è celebre, e può essere interpretata come “nessun re esiste senza Viṣṇu”, ma anche “nessun re non è Viṣṇu”, ovvero “ogni re è Viṣṇu” (Kane 1973, vol. III, 24-25 e Pollock 1984, 527).

L’onnipervadente influenza del potere regale è insistentemente ribadita. In conformità all’uso, universalmente documentato, di attribuire al re la capacità di dominare gli agenti atmosferici (Frazer 1973 [1922], 138), il sovrano è ritenuto

<sup>13</sup>D’ora in poi ci riferiremo a quest’opera con le iniziali Rām.

<sup>14</sup>D’ora in poi ci riferiremo a quest’opera con le iniziali Mān. Dh. Ś.

l'artefice di ogni caratteristica della sua epoca: "Non vi sia il dubbio: 'È il tempo la causa del re, oppure il re la causa del tempo'. È il re l'origine del tempo. Il re è il creatore dell'era Kṛta, dell'era Tretā e dell'era Dvāpara. E il re è la causa anche della quarta era" (orig. MBh. V. 130. 15-16: "kālo vā kāraṇaṃ rājño rājā vā kālakāraṇaṃ / iti te saṃśayo mā bhūd rājā kālasya kāraṇaṃ // rājā kṛtayuga-sraṣṭā tretāyā dvāparasya ca / yugasya ca caturthasya rājā bhavati kāraṇaṃ").

Interi passi dei poemi epici, ripresi con le stesse parole dai *Purāṇa* e dagli *Śāstra*, concordano nell'attribuire al re giusto lo stesso *status*, gli stessi poteri e lo stesso valore ontologico attribuito alla divinità. Il sovrano appare come uno strumento provvidenziale che salva e protegge: "Non c'è dubbio: i sovrani sono dispensatori di vita, di prosperità e di merito religioso arduo da conseguire" (orig. Rām. IV. 18. 37: "durlabhasya ca dharmasya jīvitasya śubhasya ca rājāno [...] pradātāro na saṃśayaḥ").

Malgrado innumerevoli problemi dovuti alla complessità, alla plurisecolare composizione dei due grandi poemi epici e all'eterogeneità del sostrato culturale, a cui l'*epos* grandemente attinge, è tuttora possibile affermare che incarnazione del modello ideale di re è Rāma, la cui "sovrانيتà" (*rāmarājya*), è ancora oggi considerata un supremo esempio di buon governo. Indipendentemente dalla discussa questione relativa alla divinità di Rāma, e alle diverse forme divine da lui assunte (Brockington 1984; Pollock 1984), al *rāmarājya* è attribuito valore salvifico. Sommo ideale di perfezione individuale e sociale, il sovrano deve saper dominare prima di tutto se stesso e i propri sensi (Arth. Ś. I. 6. 7; Mān. Dh. Ś. VII. 44-46), quindi deve essere intimamente in contatto con i propri sudditi, la cui serenità deve essere da lui anteposta a ciò che gli è più caro, in conformità all'esempio di Rāma, pronto ad affermare: "Amore, compassione, felicità e, nel caso, pure la stessa figlia di Janaka [sono pronto ad] abbandonare senza turbamento per il bene del popolo" (orig. Bhavabhūti, *Uttararāmacarita*, I. 12: "snehaṃ dayāṃ ca saukhyaṃ ca yadi vā jānakīm api / ārādhanaḥ lokasya muñcato nāsti me vyathā"). Quest'affermazione illustra uno dei più importanti precetti dell'*Arthasāstra*, come si evince dal passo I. 19 in cui si legge: "La felicità del re consiste nella felicità delle creature, il suo benessere nel benessere della popolazione. Il bene del re non è ciò che è caro a lui stesso, bensì ciò che è caro alle creature" (orig. "prajāsukhe sukhaṃ rājñāḥ prajānāṃ ca hite hitam / nātmapriyaṃ hitam rājñāḥ prajānāṃ tu priyaṃ hitam").

### 6. *Kādambarī*: regalità e mito

La concezione della regalità espressa nella *Kādambarī*, pur essendo in perfetta sintonia con i precetti che accomunano le opere citate, è ulteriormente idealizzata, dato che Bāṇa, rappresenta i molteplici personaggi come i diversi aspetti di una sola realtà, fondata sul mito, esprimendo così la fede nella totale identità tra micro e macrocosmo. I protagonisti dell'opera sono infatti tutti genealogicamente connessi agli dèi, in particolare al dio della luna, Soma, e



dunque a Śiva, del quale la luna è un ornamento. Il dio della luna non esita a incarnarsi quaggiù in esistenze successive, dapprima come Candrāpīḍa, figlio di Tārāpīḍa, re di Ujjayinī, e successivamente come Śūdraka, sovrano di Vidiśā<sup>15</sup>. Costui apprende una prodigiosa storia, di cui è egli stesso parte integrante, dal pappagallo Vaiśampāyana. Dall’*Uttarabhāga*, apprendiamo che il pappagallo è un’incarnazione dell’omonimo amico di Candrāpīḍa, figlio di Śukanāsa, ministro di Tārāpīḍa. Sua madre è Lakṣmī, la quale, per proteggere il figlio, tramutato in pappagallo, si finge una custode. Vaiśampāyana nella sua precedente esistenza era Puṇḍarīka, l’altro grande protagonista del racconto, anch’egli presentato come figlio della dea Lakṣmī, allevato dal saggio Śvetaketu “Dal candido splendore” (Kale 1968, 230, 231), uno degli epiteti del dio della luna. Anche Puṇḍarīka è dunque connesso al dio Śiva, ed evidente è il suo legame con Viṣṇu, di cui Lakṣmī è la sposa. Puṇḍarīka e Candrāpīḍa muoiono entrambi per amore di Mahāśvetā e Kādambarī (rispettivamente figlie di Gaurī e Madirā, ninfe celesti, “che si muovono tra le nubi”, o “tra le acque delle nubi” (*apsaras*), emanate dai raggi lunari, alle quali saranno ricongiunti in un sorprendente lieto fine.

La fede nella legge del *karman*<sup>16</sup>, a cui tutti i protagonisti della narrazione sono soggetti, presenta come del tutto plausibile l’abbandono dell’aspetto umano e l’assunzione di sembianze animali, e persino astrali, nel contempo però rende particolarmente problematica la rappresentazione della realtà terrena. Benché non manchino realistiche descrizioni di ambienti, situazioni e sentimenti, l’esistenza delle diverse creature è indubbiamente percepita da Bāṇa come oscillante tra realtà e irrealtà.

In tale contesto, in cui tutti gli esseri sono riconducibili a un unico principio divino, e in cui tutti sembrano agire inconsapevolmente, travolti dal dio Kāma, la vitale importanza solitamente attribuita al sovrano sembra assumere dimensione cosmica.

### 7. Il sovrano è “fonte della Verità”

Nella *Kādambarī* il primo notevolissimo esempio di monarca è Śūdraka, iperbolicamente lodato come sommo tra i sovrani esemplari, equiparato alle principali divinità, e ritenuto superiore allo stesso Viṣṇu. A Śūdraka sono riferiti attributi divini e le sue imprese sono accostate alle vicende che maggiormente distinguono gli dèi principali<sup>17</sup>. Pur avendo un nome e un

<sup>15</sup> Città del Madhya Pradesh. In epoca medievale era nota anche come Bhelsa o Bhilsa.

<sup>16</sup> L’origine *pre-ārya* dei concetti di rinascita e retribuzione karmica, e la loro diffusione nel Magadha, sono indagati da Bronkhorst 2007.

<sup>17</sup> “Come Viṣṇu, era munito della conchiglia e del disco visibili nelle sue mani di loto, come Hara, egli aveva assoggettato il dio dell’Amore, come Guha [epiteto di Kumāra, figlio di Śiva e Pārvatī], aveva insuperabile potenza. Come Brahmā, aveva una cerchia di eccellenti

ruolo ben preciso, la sua personalità sembra emergere da un sostrato mitico ambivalente. Ogni suo elemento individuale sembra costituito da una divinità ed egli sembra racchiudere in sé il principio stesso della vita. Si legge infatti: “E grazie al dio Dharma, insito nella sua mente, a Yama, nel suo furore, a Kubera, nella sua bontà, ad Agni, nella sua lucentezza, alla Terra, nel suo braccio, a Śrī, nel suo sguardo, a Sarasvatī, nella sua parola, alla Luna, nel suo volto, a Marut, nella sua forza, a Bṛhaspati, nella sua conoscenza, ad Amore, nella sua bellezza e, grazie al sole, nel suo splendore, egli uguagliava il beato Nārāyaṇa, che racchiude in sé tutte le divinità e rende manifesta ogni forma” (orig. Kale 1968, 11: “yaś ca manasi dharmeṇa, kope yamena, prasāde dhanadena, pratāpe vahninā, bhūje bhuvā, dṛśi śrīyā, vāci sarasvatyā, mukhe śāsinā, bale marutā, prajñāyāṃ suraguruṇā, rūpe manasijena, tejasī savitrā ca vasatā sarvadevamayasya prakāṭitaviśvarūpākṛter anukaroti bhagavato nārāyaṇasya”).

Bāṇa presenta il sommo re come “fonte di tutte le arti” (orig. ivi, 10: “utpattiḥ kalānām”), “specchio di tutti i trattati” (orig. *ibidem*: “ādarśaḥ sarvaśāstrāṇām”) e, come l’oceano, “ricettacolo dei tesori dell’intera superficie terrestre” (orig. ivi, 17: “sakalabhuvanatalasarvaratnānām udadhir ivaikabhājanam”).

Śūdraka sembra insomma costituire il principio primo della realtà. L’orbe terrestre pare sostenuto da lui, da lui pervaso e a lui stesso riconducibile (ivi, 19, 20, 21). La sua legittimità è conforme al *dharma*, ossia all’essenza stessa della realtà.

Le medesime qualità e funzioni di Śūdraka sono da Bāṇa attribuite a un altro sovrano, protagonista del racconto, ovvero Tārāpīḍa, equiparato ai grandi re del passato, e definito “fonte della Verità” (orig. ivi, 92: “prabhavaḥ satyasya”). Egli è paragonato a numerose divinità ed è esplicitamente considerato “manifestazione terrena del dio Dharma” (orig. ivi 93: “avatāra iva dharmasya”) e “personificazione dello Spirito Supremo” (orig. *ibidem*: “pratidinidhir iva puruṣottamasya”), uno degli epiteti di Viṣṇu.

Bāṇa presenta dunque un’immagine cosmica della regalità, sottolineandone insistentemente i legami con il principio divino di cui sono essenziati gli stessi dèi, in conformità con il ruolo attribuito al sovrano nei testi ritualistici precedentemente citati<sup>18</sup>.

sovrani, che costituiva un veicolo celestiale [Brahmā ha come veicolo una “oca selvatica” (*haṃsa*), a cui sono equiparati i re confinanti di Śūdraka]. (Orig. Kale 1968, 9: “cakradhara iva karakamalopalakṣyamāṇaśaṅkhacakralāñchanāḥ hara iva jitamanmatho guha ivāpratihatāśaktiḥ kamalayonir iva vimānikṛtārājahaṃsamaṇḍalo”). Anche se i testi della *Kādambarī* tra i riferimenti bibliografici sono multipli, i brani qui citati sono tratti dal testo in *devanāgarī* curato da Kale a cui si riferisce la numerazione delle pagine.

<sup>18</sup> Gli stessi concetti sono espressi anche nell’*epos* e nei trattati giuridici: “I re, dalla potenza infinita, assumono cinque forme: invero il calore di Agni, la forza di Indra, l’imper-

### 8. La reggia icona del cosmo

L'autore descrive la reggia come *imago mundi*, e dunque icona dello stesso cosmo; in essa sono racchiusi la notte, il calore del sole del mattino e una moltitudine di stelle (ivi, 146). Ogni sua parte è equiparata a elementi naturali: il portone è assimilato al cielo nuvoloso (ivi, 140), i suoi arsenali, stipati di armi, sono accostati alle caverne delle regioni sotterranee, affollate da miriadi di serpenti velenosi (ivi, 141), il salone delle udienze sembra splendere per una moltitudine di arcobaleni (ivi, 144). Tutto lo spazio è gremito da uomini e donne di ogni età, appartenenti alle più diverse condizioni sociali, mescolati a molteplici animali e creature fantastiche, tutti freneticamente impegnati nelle più varie attività, o dediti alla contemplazione del sovrano, verso il quale sembra convergere ogni interesse. Accanto a realistiche descrizioni dedicate alla vita di corte, continui sono i riferimenti alla dimensione cosmica della reggia, a cui è attribuita l'immensità dei tre mondi<sup>19</sup>. Il palazzo è equiparato alla dimora del dio Śiva (ivi, 146) e i fatti umani sono continuamente rapportati a eventi mitici. Si legge per esempio: “(Il palazzo) era affollato da migliaia di sovrani<sup>20</sup> amici, rifugiatisi al suo interno a causa del timore (dei loro nemici), come l'oceano, pieno di migliaia di montagne alate, penetrate in esso per il loro timore (di Indra)” (orig. ivi, 148: “udadhim iva bhayāntaḥpraviṣṭasapakṣa-bhūmibhṛt sahasrasaṃkulam”).

Perfino l'accrescimento della ricchezza è equiparato a un fenomeno naturale: “(Il palazzo) aveva accresciuto il suo tesoro di gioielli grazie a migliaia di esigue imposte<sup>21</sup>, come il sorgere della luna piena fa ingrossare l'oceano mediante migliaia di delicati raggi lunari” (“saṃpūrṇacandrodayam iva mṛdukarasahasrasaṃvardhitaratnālayam”). Nel contempo però è insistentemente ricordata la controparte cosmica da cui ha origine la ricchezza: “[Il palazzo] illuminò l'orizzonte con la radiosità della sua ricchezza e dei suoi splendenti

turbabilità della Luna, il potere coercitivo di Yama, la purezza di Varuṇa” (Rām. III. 38. 12: “pañca rūpāni rājāno dhārayanty amitaujasah / agner indrasya somasya yamasya varuṇasya ca / ouṣṇyaṃ tathā vikramaṃ ca saumyaṃ daṇḍaṃ prasannatām”). Si ricorda ancora: “Per quanto concerne il potere [il re] è il fuoco, è il vento, è il sole, è la luna. Egli è il re della Legge, egli è Kubera, egli è Varuṇa, egli è il grande Indra” (orig. Mān. Dh. Ś. VII. 7: “so'gnir bhavati vāyus ca so'rkah somaḥ sa dharmarāt / sa kuberaḥ sa varuṇaḥ sa mahendraḥ prabhāvataḥ”). “Egli è infatti costituito dal vigore [di tutti gli dèi]” (orig. Mān. Dh. Ś. VII. 11: “sarvatejomayo hi sa”).

<sup>19</sup> Si allude qui in particolare alla reggia di Candrāpīḍa, considerata come i tre mondi, radunati insieme come persone dell'età “compiuta, ben fatta” (*kṛta*) (ivi, 140-152). È la prima, e la più perfetta delle quattro epoche (*yuga*) del mondo, corrispondente all'età dell'oro.

<sup>20</sup> *bhūmibhṛt* “re, principe”, ma anche “montagna”; *sapakṣa-* sm. “amico”, ma in quanto agg., o meglio tema nominale usato come qualificante (Candotti, Pontillo 2011), “provvisto di ali”. È palese l'allusione al mitico racconto secondo cui Indra recise le ali ai monti che in origine erano muniti di ali e volavano. Indra avrebbe poi collocato i monti in luoghi idonei a dare stabilità alla terra.

<sup>21</sup> *kara-* “raggio di luna”, o “tassa, tributo”.

gioielli, come il petto di Nārāyaṇa rischiarò tutto lo spazio grazie allo splendore della dea della bellezza e del gioiello” (orig. *ivi*, 150: “nārāyaṇavakṣaṣṭhālam iva śrīratnaprabhābhāsītadigantam”)<sup>22</sup>. Il palazzo reale sembra sostenere con la propria prosperità la stessa dea Lakṣmī, e la ricchezza è percepita come fonte di gioia, in quanto strumento per accrescere le potenzialità di ogni creatura. Si legge infatti: “Come l’uovo di Brahmā generò l’embrione d’oro, causa delle azioni di tutti gli esseri viventi, esso racchiude, nelle sue stanze interne, oro prodotto per la realizzazione delle attività dell’intero genere umano (orig. *ivi*, 147: “brahmāṇḍam iva sakalajīvalokavyavahārakāraṇotpannahiraṇyagarbham”). Continui sono i riferimenti alla totale complementarità tra mondo umano e divino e dunque alla sacralità della dimora regale, che sovente assume il medesimo valore di un’azione giusta<sup>23</sup> o di un’iniziativa dharmica (*ivi*, 150)<sup>24</sup>.

È esplicitamente attribuita alla reggia la medesima importanza dell’area sacrificale e, come a questa, le è attribuito valore di purificazione. Si apprende infatti: “Soppresse le azioni malvagie come la corrente della Gaṅgā porta via ogni peccato” (orig. *ibidem*: “mahānadīpravāham iva sarvaduritāpaharam”).

### 9. Regalità naturale e māyā

Grazie a infiniti dettagli, l’autore esalta, e rende inimitabile, la maestà dei regnanti; è possibile però affermare che essi stessi sono continuamente equiparati a elementi naturali.

Mediante epiteti e figure retoriche, denominate “ornamento [del linguaggio poetico]” (*alamkāra*), il sommo sovrano Śūdraka è assimilato ai più importanti elementi della natura, in particolare all’oceano, alla Gaṅgā, al sole, al monte Meru<sup>25</sup>. Allo stesso modo, Tārāpīḍa viene equiparato al sole, alla luna (*ivi*, 92), all’oceano (*ivi*, 93) e alla Narmadā (*ibidem*). La medesima vita di corte sembra talora espressione di un ordine naturale, in cui non vi è alcuna distinzione tra mondo della natura e spazio umano, bensì un’estrema prossimità di tutte le creature, tra le quali esistono non solo somiglianze e affinità, ma veri e propri legami, come dimostra, per esempio, l’uso di equiparare parti del corpo umano,

<sup>22</sup> Evidente è l’allusione a Śrī e al gioiello Kaustubha.

<sup>23</sup> “[Il palazzo] come un’azione giusta arrecava buona fortuna al principio, a metà e alla fine (orig. Kale 1968, 151: “sukṛtam ivādimadhyāvasānakalyāṇakaram”).

<sup>24</sup> “Come l’inizio di un’iniziativa giusta (o di una cerimonia religiosa [Kale 1968 (127 e [110])] [il palazzo] donava gioia ai cuori di tutta la popolazione” (orig. *ivi*, 150: “dharmārambham ivāśeṣajanamaṇḥprahlādanam”).

<sup>25</sup> “Come l’oceano, era la fonte di Lakṣmī. Come la corrente della Gaṅgā, procedeva lungo il sentiero dell’antico re Bhagīratha. Come il sole egli sorgeva risplendente giorno dopo giorno. Come il monte Meru, il riverbero del suo piede era onorato da tutto il mondo” (orig. *ivi*, 9: “jaladhīr iva lakṣmīprasūtīr gaṅgāpravāha iva bhagīrathapathapravṛtto ravir iva pratidivasopajāyamānodayo merur iva sakalabhuvanopajīvyamānapādacchāyo”).

in particolare occhi, chiome, mani e piedi, a virgulti, a fiori di loto, a frammenti lunari, a lamine d'oro e a numerosi altri elementi naturali. Si ricorda inoltre che molte creature del mondo animale e vegetale sembrano essere in grado di provare sentimenti e dunque essere dotate della capacità di discernere il bene dal male. I volatili sembrano provare affetto, gli elefanti compassione, gli animali selvaggi attrazione per la musica, i cervi, e perfino i topi, devozione religiosa, proprio come i fiori di loto, mentre gli alberi esprimono riverenza con le foglie dei loro freschi rami ripiegate come mani giunte.

L'immensità dello spazio non è indifferente e imperturbabile, pare bensì assumere dimensione umana. La Luna sembra provare compassione, la Terra terrore, ma anche amore, la foresta incute paura, ma nel contempo esprime, e infonde, religiosità, come pure le stelle, che sembrano discendere quaggiù per offrire preghiere mattutine (ivi, 50, 90). Assai difficoltosa è perfino la distinzione tra i tre mondi, dato che tutti gli elementi che costituiscono lo spazio palesano una dimensione cosmica. Gli esempi sono innumerevoli. Si può ricordare la città di Vidiśā, “estesa quanto il luogo da cui scaturirono i tre mondi” (orig. ivi, 13: “tribhuvanaprasavabhūmir iva vistīrṇā”), come pure Ujjayinī, definita “luogo di origine dell'era *kr̥ta*” (orig. ivi, 84: “prasavabhūmir iva kṛtayugasya”), e ritenuta simile a un'altra terra, creata quale apposita dimora per se stesso dal dio Śiva (*ibidem*).

Fondendo il mondo animale al mondo umano, e rappresentando entrambi come parte costitutiva degli stessi dèi, Bāṇa esprime l'illusoria natura della realtà terrena, celata dal velo di *māyā*. È infatti possibile affermare che nella *Kādambarī* la realtà è illusione e l'arte, utilizzando l'illusione, costituisce un'imitazione della realtà (Layne 1980-1981, 105). Ciò consente al lettore di dilatare a dismisura la propria visione del mondo, inducendolo a considerare perfino il più cocente dolore come “finzione di un cuore falso e malvagio” (orig. Kale 1968, 260: “sarvam idam alikam asya durātmanaḥ śaṭhahṛdayasya”). Talvolta sembra infatti che il male sia solo apparente, una mera espressione della limitatezza dell'uomo, incapace di intravedere i legami tra divinità, uomo e natura, espressi in modo evidente da Bāṇa che, come è stato osservato, non esita a rappresentare personaggi genealogicamente connessi al dio della luna, o ritenuti incarnazione di questa, o di altre, divinità, oppure rinati come animali.

#### 10. *Jāti*: casta e gelsomino

I diversi ruoli sociali non sono dunque codificati geneticamente, essi sembrano invece diverse espressioni di un unico principio cosmico di cui la stessa reggia è un elemento costitutivo. Tutti i protagonisti, anche i più poveri, sono intimamente connessi con i reali e dunque sono ritenuti essi stessi parte integrante di elementi naturali, o di divinità, o epifania di queste. Si ricorda, per esempio, la custode del palazzo di Śūdraka. Ella si presenta al cospetto del sovrano con una pericolosa scimitarra sospesa al suo fianco, come una pianta di sandalo avvinghiata da un terrificante serpente, ma viene

equiparata al cielo autunnale, alla cintura forestale dei Vindhya, alla Gaṅgā celestiale e a Paraśūrāma. Malgrado l'umiltà della sua origine, non c'è traccia della repulsione che allontana una casta dall'altra. Ella è infatti equiparata a un decreto regale personificato, è ritenuta la "personificazione della suprema divinità tutelare del regno" (orig. *ivi*, 17: "rājyādhidevateva vighraṇī pratīhārī") e, nell'*Uttarabhāga*, ella è presentata come la vera Lakṣmī.

La distinzione castale è ripetutamente allusa, ma tutti i personaggi a contatto con il re sembrano possedere la sua stessa sacralità, e non sono diversi dal suo stesso cuore (*ivi*, 166), come se appartenessero a un'unica casta. Si ricordano le cortigiane, che lo attorniavano simili a dee che incarnano i punti cardinali delle regioni celesti, convenute vicino a lui da ogni luogo per adorarlo (*ivi*, 20), e soprattutto la fanciulla che reca al cospetto del re il pappagallo Vaiśampāyana.

Ella è equiparata a numerose divinità femminili, e benché sia "fuoricasta" (*caṇḍāla*) per nascita, è ritenuta un'incarnazione di Lakṣmī, o Śrī.

Di grande interesse sono i passi in cui si allude all'impurità della sua nascita. Si legge per esempio: "come un lago di loti nella foresta, ella era offuscata dalla (sua nascita) in una famiglia *mātaṅga*" (orig. *ivi*, 24: "*araṇyakamalinīm iva mātaṅgakuladūṣitām*").

Si apprende però nel contempo: "come Śrī ella teneva nella sua mano la lucentezza di un loto" (orig. *ibidem*: "*śriyam iva hastasthitakamalaśobhām*").

L'ambigua considerazione attribuita a questa creatura è espressa attraverso numerose figure retoriche, denominate "abbraccio" (*śleṣa*), in cui due significati sono "uniti" o "abbracciati" nell'unico significante omonimo, e vi "aderiscono" entrambi (Mazzarino 1991, 26, 28). Si legge infatti: "come una fanciulla sovranaturale non era nata in una buona famiglia" [perché *caṇḍāla*]; ma anche: "come una fanciulla sovranaturale, ella non apparteneva alla terra" (orig. *ivi*, 24: "*divyayoṣitam ivākulīnām*"<sup>26</sup>).

Da passi successivi si apprende: "come un essere incorporeo, ella era esclusa dal contatto" (orig. *ibidem*: "*amūrtām iva sparśavarjitām*"<sup>27</sup>).

Si legge inoltre: "come l'abbondanza di fiori nel mese di primavera, ella era priva di casta", ma anche: "come l'abbondanza di fiori nel mese di primavera, ella non aveva fiori di gelsomino" (orig. *ibidem*: "*madhumāsakusumasamṛddhim iva vijātim*"<sup>28</sup>).

<sup>26</sup> *akulīna-* può significare "non di buona famiglia" perchè *caṇḍāla-*, ma può essere letto anche come *a-* prefisso negativo, *ku-* sf. "terra" -*lina-* "attaccato a, aderente a", e dunque "non appartenente alla terra"; si veda anche Kale 1968, [26].

<sup>27</sup> *sparśavarjita-* può significare sia "escluso dal contatto", ovvero "intangibile", in quanto essere incorporeo che non si può toccare e che non può avere un contatto, sia, in quanto *caṇḍāla*, "intoccabile" per persone appartenenti al sistema castale (Kale 1968, [26]).

<sup>28</sup> Si legge qui *iva a-jāti*, secondo l'edizione di Parab 1896, 24; *jāti-* indica sia "nascita" e "casta", sia il fiore *Jasminum Grandiflorum*, che fiorisce in estate.

Gli stessi passi in cui si allude alla sua condizione impura inducono il lettore a interrogarsi sull'origine di questa creatura e, dunque, a riflettere sul mistero delle cause dell'esistenza terrena. Nel contempo, dall'ultimo passo, ella sembra costituire la personificazione di elementi naturali, idea assai spesso ricorrente, espressa da numerose "similitudini" (*upamā*).

Si legge per esempio: "come l'autunno ella aveva occhi simili a loti in piena fioritura", ma anche: "come l'autunno ella aveva per occhi loti in piena fioritura" (orig. *ivi*, 24: "śaradam iva vikasitapuṇḍarīkalocanām"); "come la stagione delle piogge ella aveva una folta chioma", ma anche: "come la stagione delle piogge ella aveva nuvole per chioma" (orig. *ibidem*: "prāvṛṣam iva ghanakeśajālām"<sup>29</sup>); "come lo zodiaco, ella era adornata da sorprendenti orecchini", ma anche "come lo zodiaco ella era adornata dalle case lunari *citrā*, *śravaṇa* e *bharaṇā*" (orig. *ibidem*: "nakṣatramālām iva citraśravaṇābharaṇābhūṣitām"<sup>30</sup>).

Mentre la prima lettura consente di attribuire alla fanciulla caratteristiche individuali ben precise, la seconda possibilità interpretativa, suggerita dagli *śleṣa* e dalle *upamā*, sembra espressione della volontà dell'autore di colmare lo iato che separa l'identità della giovane dall'onnipervadente principio vitale, presentando ella stessa come parte integrante di elementi naturali, in cui tutte le creature sembrano incontrarsi, potenziandosi reciprocamente all'infinito e trasmettendo vitalità anche a oggetti materiali<sup>31</sup>.

### 11. Regalità e fato

Ciò che è transeunte e limitato è dunque rappresentato da Bāṇa come parte integrante di elementi cosmici e insistentemente ribadita è la fondamentale unità di tutto ciò che vive, compresa la materia inorganica. Ciò che distingue l'elemento umano non è dunque la capacità di agire autonomamente, bensì l'assimilazione, o semplicemente la condivisione, dei valori incarnati dal sovrano ed espressi attraverso miti, riti e antiche tradizioni, tramandate da generazioni di saggi.

Anche se i sovrani sono accumulati da epiteti e qualità intercambiabili, la regalità è rappresentata come un'istituzione ben consolidata. Espressione del *dharma* eterno, e dunque sovratemporale, l'autorità del sovrano è concretamente rappresentata da leggi, ministri e funzionari, che ne assicurano l'ubiquità<sup>32</sup>. Multiforme è la natura del re, egli è infatti rappresentato sia come

<sup>29</sup> Oppure "la chioma colma d'acqua"; *ghana-* significa infatti "folto" riferito a *keśajāla-* "chioma", ma *ghana-* sm. significa anche "nuvola".

<sup>30</sup> *citraśravaṇābharaṇa-* "adorna con *citra-* (variegati) *śravaṇābharaṇa-* (sm. "orecchini"), oppure "adornata dalle case lunari *citrā-*, *śravaṇa-* e *bharaṇa-* (Kale 1968, [26]).

<sup>31</sup> Tra gli innumerevoli esempi si ricorda lo sgabello su cui si appoggia il re, equiparato alla luna inchinata per l'avvilimento (*ivi*, 19) oppure si rammentano le lampade che, per le loro fiamme imperturbabili, sembrano meditare interiormente un centinaio di benefici (*ivi*, 121).

<sup>32</sup> Anche attraverso innumerevoli informatori: "neppure il sospiro degli [altri] re era a lui sconosciuto, come se fossero nel suo palazzo, giorno dopo giorno, dato che la superficie della terra, la cui area è circondata dai quattro oceani, era sorvegliata dalle peregrinazioni di molte

parte costitutiva del mito, sia come essere umano, dotato di corpo e membra perfette; egli è quindi umano e immortale nel contempo. Gesta e pensieri del sovrano sono spesso influenzati, o completamente condizionati, dal prototipo mitico, e benché sia a lui attribuito potere deliberativo, spesso egli sembra agire non secondo il proprio libero arbitrio, bensì meramente per volere degli dèi, a cui talvolta appare del tutto soggiogato<sup>33</sup>.

Poiché il sovrano costituisce l'*axis mundi* verso cui convergono tutte le creature, e a cui tutte le creature sono naturalmente congiunte, anche a livello mitico, la regalità è parte integrante dell'interiorità di ogni essere umano. Questa osservazione rende però assai arduo spiegare la presenza di brutture fisiche, o morali, in alcuni personaggi<sup>34</sup>, e inspiegabile appare pure la diversità dei percorsi individuali e la sproporzione della sorte dei diversi protagonisti dell'opera. Estremamente problematica è infatti la comprensione del rapporto tra valore individuale e "fato" (*vidhi*)<sup>35</sup>, inteso come destino irrazionale, del tutto imperscrutabile, che talvolta pare ergersi al di là degli dèi, e a cui lo stesso sovrano Śūdraka ammette di dover sottostare.

## 12. Valore individuale e fato

L'attuale condizione delle diverse creature è spiegata mediante la teoria del *karman*, secondo cui "l'azione compiuta nella vita precedente di un uomo produce un frutto nell'esistenza quaggiù" (orig. *ivi*, 105: "janmāntarakṛtaṃ hi karma phalam upanayati puruṣasyeha janmani"). Questa concezione considera ogni dettaglio della nostra esistenza come conseguenza della perfezione raggiunta in un'altra nascita (*ivi*, 28), e dunque attribuisce l'eventuale possesso di particolari abilità al ricordo di questa, oppure alla concessione di un dono (*ivi*, 36)<sup>36</sup>.

Pensieri e parole delle creature animali sono talvolta estremamente profondi e articolati perché nella vita precedente essi rivestivano sembianze umane, così come condizioni particolarmente fauste, o regali, sono attribuite

migliaia di spie" (orig. *ivi*, 97: "yasya cānekacārapuruṣasahasrasamcāranicitte caturudadhivalayapramāṇe dharaṇītale bhavana ivāviditam aharahaḥ samucchvasitam api rājñāṃ nāsit"). La necessità di molteplici spie è insistentemente ribadita nell'*Arthaśāstra*, in particolare nei capitoli I. 10. 11 e 12; XIII. 1. 2.

<sup>33</sup> Non mancano passi in cui si ironizza sull'erronea attribuzione di divinità a se stessi, ma critiche e dubbi sono rivolti a sovrani impaniati nella materialità (Kale 1968, 178-180).

<sup>34</sup> Si allude soprattutto all'asceta *draviḍa*, ovvero "appartenente a una popolazione non *ārya*" (*ivi*, 337-341). Egli aspirava al predominio sull'intera regione meridionale (dove, come è noto, sorsero i principali regni *draviḍa*).

<sup>35</sup> Altri vocaboli indicanti il fato, o il destino, sono *karman*, *daiva*, *niyati*, *bhāgya*, o anche *vidhātṛ*.

<sup>36</sup> Fin da epoca vedica (per esempio R.V. X. 14. 8) si ritiene che l'effettuazione di un dono produca un incremento dell'*īṣṭapūrta*, ossia dell'invisibile energia che, accumulata in cielo, determinerà una modificazione del *karman* (Gnoato 1999).



a un'origine astrale. Il corpo delle diverse creature è quasi sempre ritenuto essere la personificazione di alcune divinità, o di fenomeni naturali, oppure è percepito come un agglomerato di atomi (ivi, 288)<sup>37</sup>, o un insieme di cinque elementi (ivi, 208, 218).

Nonostante numerosi riferimenti ai più noti miti sulla creazione e sulla dissoluzione dell'universo, l'autore non si esprime chiaramente sull'origine delle creature, bensì riferisce le più note ipotesi sulle cause che determinano l'acquisizione di un corpo, il quale è solitamente ritenuto il contenitore di tutte le malvagie azioni compiute in una precedente esistenza, incarnato quaggiù per volontà del Creatore (ivi, 80, 257); oppure è determinato dalla maledizione di un saggio (ivi, 132), conseguente a una violazione del *dharmā*. Una situazione rovinosa è sovente attribuita a malanimo verso gli dèi.

Non è escluso che un'azione causata da una determinazione anteriore non possa essere considerata libera, ed è raccomandato: “sia compiuto tutto quanto è possibile effettuare, in quanto sta nell'umana capacità” (orig. ivi, 105: “yāvat tu mānuṣyake śakyam upapādayituṃ tāvat sarvam upapādyatām”), dato che “molteplici sono le potenzialità delle azioni” (orig. ivi, 267: “anekavidhāś ca karmaṇaṃ śaktayaḥ”). Si dichiara però che “neppure per un uomo saggio è possibile fuggire il fato in modo diverso” (orig. ivi, 105: “na hi śakyam daivam anyathā kartum abhiyuktenāpi”). Si afferma perentoriamente: “La divina norma domina. Il fato è potente. Non è possibile neppure respirare secondo il nostro desiderio” (orig. ivi, 267: “prabhavati hi bhagavān vidhiḥ / balavatī ca niyatiḥ / ātmecchayā na śakyam ucchvasitum api”). Lo stesso sovrano Śūdraka attribuisce al fato le cause del suo dolore<sup>38</sup>, pur essendo proprio lui, in quanto re, la “fonte della fortuna” (orig. ivi, 9: “lakṣmīprasūtī”).

L'inesorabile meccanismo del *karman* sembra dunque agire indipendentemente dal valore individuale e determinare ogni aspetto dell'esistenza, e dunque anche l'insorgere dell'amore. Benché presentato come un fatto del tutto naturale, che riguarda ogni tipo di creatura umana, animale, vegetale e persino astrale, l'innamoramento è sovente attribuito alle frecce fiorite, scagliate da Kāma, un dio briccone che non istituisce alcuna distinzione tra virtù e vizio (ivi, 226)<sup>39</sup>. L'incontro tra le creature è però ritenuto il frutto di tutte le meritorie azioni

<sup>37</sup> Chiara allusione alla teoria Vaiśeṣika.

<sup>38</sup> “Che cosa potevo fare dato che il fato è irrevocabile?” (orig. Kale 1968, 107: “apratīvidhē tu vidhātari kiṃ karomī”).

<sup>39</sup> Ma si legge anche: “solo il tempo e i meriti suscitano, con tutti i mezzi, l'irrefrenabilità della passione” (orig. ivi, 228: “kālo hi guṇāś ca durnivāratām āropayanti madanasya sarvathā”). Si può inoltre apprendere: “Se veramente la disposizione d'animo del dio dell'Amore, nelle sembianze di Kādambarī, è benevola verso il principe, allora è stato ricambiato per le sue innate virtù, che sono state assiduamente sviluppate da lui” (orig. ivi, 348: “yadi ca satyam eva kādambarīvyājena sāksān manobhavadittvīṭṭiḥ prasannā devasya, tataḥ sahañjāiḥ sādaram saṃvardhitaḥ pratyupakṛtam asya guṇaiḥ”).

accumulate in molteplici nascite e, poiché l'unione degli esseri viventi avviene in una sola vita, mentre la loro separazione dura per molte migliaia di altre esistenze (ivi, 268), vedere l'amato, riconosciuto grazie al cuore (ivi, 133, 288), è come aver acquisito un enorme merito religioso. L'irrevocabilità del fato può dunque essere attutita grazie a Kāma e a tutti gli elementi che permettono di riconoscere l'altro come parte di sé. Si allude a una condotta eticamente pura, allo studio dei *Veda*, alla venerazione degli dèi, all'atto di donare (ivi, 256)<sup>40</sup>, all'ascesi, oppure alla devozione ai maestri e ai grandi asceti, definita "frutto inesauribile" (ivi, 105: "amoghaphalā hi mahāmunisevā bhavanti")<sup>41</sup>. La legge del *karman* è percepita come ferrea, ma niente va mai perduto e anche una sola briciola di affetto si diffonde lontano ed è destinata a durare<sup>42</sup>. Solo il merito religioso può condizionare, o modificare il fato<sup>43</sup>.

### 13. Regalità e fortuna

A questo proposito di grande interesse è il passo dedicato all'inseguimento dei *kiṃnara*, creature dal corpo di uomo e dal muso di cavallo, che allontanano Candrāpīḍa dal suo percorso, conducendolo in un luogo sconosciuto (ivi, 193-195). A questi esseri fantastici Bāṇa sembra attribuire un duplice significato. Queste creature infatti affasciano il principe vittorioso, capace di agire con spietatezza, ma nel contempo lo distolgono dalla sua impresa, conducendolo in un luogo dove evidente è la vanità di ogni aspetto della vita mondana e dunque di ogni bellicoso successo. Ciò non significa che il sovrano debba agire come un asceta e sottoporsi a estenuanti rinunce. Egli deve infatti adempiere a incombenze innumerevoli, e dunque non può dedicarsi totalmente all'ascesi<sup>44</sup>,

<sup>40</sup> La stessa vita è definita *pūrṇapātra*, ovvero un vaso ricolmo di ricchezze da distribuire in dono.

<sup>41</sup> "In verità i saggi costituiscono la suprema divinità e, quando sono propiziati con sollecitudine, elargiscono doni conformi ai nostri desideri, anche se difficili da conseguire" (orig. ivi, 105: "paraṃ hi daivatam ṛṣayo yatnenārādhitā yathāsamihitaphalānām atidurlabhānām api varāṇām dātāro bhavanti").

<sup>42</sup> "Anche una piccola frazione di tempo, trascorsa nello stesso luogo, genera familiarità, e l'accettazione di un omaggio, anche piccolo, infonde affetto" (orig. ivi, 217: "svalpāpy ekād-eśāvasthāne kālakalā paricayam utpādayati / aṇur apy upacāraparigrahaḥ praṇayam āropayati"). "Anche una briciola di affetto è diffusa lontano dall'ardore della gioventù, come una goccia di olio dall'acqua" (orig. ivi, 300: "snehalavo'pi vāriṇeva yauvanamadena dūram vistīryate [snehasm. "affetto", ma anche "olio"]").

<sup>43</sup> "Non c'è certamente nulla che non possa essere conseguito mediante le osservanze religiose" (orig. ivi, 217: "nāsti khalv asādhyam nāma tapasām"). "Il tuo pensiero sia rivolto alla fermezza e alla legge religiosa. Per coloro che sono dediti al Dovere sono sempre imminenti fausti successi" (orig. ivi, 107: "ādhiyatām dhairye dharme ca dhīḥ / dharmaparāyaṇānām hi sadā samīpasamcāriṇyaḥ kalyāṇasampado bhavanti").

<sup>44</sup> Sulla necessaria integrazione tra ascetismo e regalità: Milanetti 2009.

ma i piaceri sensuali sono da lui disdegnati<sup>45</sup>, il potere temporale è inteso come una sorta di cecità (ivi, 166) e la supremazia connaturata alla nascita, come la giovinezza, obnubilata dalla passione, l'incomparabile bellezza e la sovrumana forza fisica, sono considerate come parte costitutiva di una lunga serie di mali (ivi, 167). Il valore individuale del sovrano non dipende dalla fortuna, anche se ella è avvinta a lui come un suo possesso, costituisce parte di lui ed è da lui elargita a vantaggio di tutte le creature (ivi, 20 e 21). La fortuna non resta infatti accanto ai re che fondano la loro autorità sullo spietato trattato di Kauṭilya (ivi, 179), bensì ridicolizza, e irretisce, tutti i sovrani che sono devoti a lei, e da lei inebriati, solo per le ricchezze materiali da lei garantite (ivi, 170-180).

È possibile affermare che la fortuna costituisce parte integrante del carisma del sovrano esclusivamente dedito alla fermezza e alla Legge religiosa.

In questo senso evidente è l'equivalenza di virtù e fortuna. Il regno ideale presuppone la conquista dell'intero mondo, la necessità di forti milizie è indubbia, e sempre presupposta, ma l'autorità regale è fondata su norme religiose e giuridiche, emanate dalla stessa virtù del re. Egli è infatti definito "eminente dimora di virtù" (orig. ivi, 10: "kulabhuvanam<sup>46</sup> guṇānām"). E, come è noto, il vocabolo *guṇa* indica sia la virtù, intesa come intelligenza e capacità di azione energica, sia la forza della natura, o della materia che, secondo la visione Sāṃkhya, allusa nella *Kādambarī* (ivi, 88), costituisce parte della teoria della creazione e dell'evoluzione. L'autorità del sovrano ha dunque valore creativo, è fondata sulla Verità e ha come fine la realizzazione di tutte le potenzialità.

#### 14. Regalità e asceti

Bāṇa non esita a rappresentare la regalità come unica condizione di governo possibile per realizzare una società in cui la condotta degli individui sia interiormente determinata, inducendo ciascuno ad aderire al *dharma* tanto da far sembrare superflue imposizioni e punizioni.

I passi dedicati alla descrizione delle condizioni di vita nel regno di Śūdraka (ivi, 12-14) e di Tārāpīḍa (ivi, 95-96) possono sembrare soltanto una lunga serie di iperboli, atte a illustrare le caratteristiche attribuite all'età dell'oro, mito condiviso da numerose tradizioni culturali. Si osserva infatti, in entrambi i brani, la totale rimozione di ogni aspetto negativo della realtà: violenza, ira, vincoli rigorosi, passioni instabili sono attribuiti a elementi naturali, a gioco, a finzione, oppure a convenzioni umane. È però possibile

<sup>45</sup> "L'estremo attaccamento ai piaceri sensuali, che conduce lungo un sentiero riprovevole, distrugge un uomo, come la perplessità intorno ai punti cardinali induce una persona a seguire una strada sbagliata" (orig. Kale 1968, 168: "nāśayati ca diṇmoha ivonmārgapravartakaḥ puruṣam atyāsaṅgo viśayeṣu").

<sup>46</sup> *bhuvana-* è qui tradotto come "dimora, sede", attribuendo al termine una patina vecchia, o comunque arcaica, in conformità a una comunicazione personale di Tiziana Pontillo.

affermare che esiste un'evidente affinità tra questi stessi brani e la descrizione della vita nell'eremo in cui dimora l'asceta Jābāli (ivi, 72-73), dove impurità, mutevolezza e ogni sentimento, o evento, negativo appaiono del tutto incompatibili con l'interiore condotta degli asceti. Questa infatti implica solo azioni in perfetta sintonia con la propria interiore "eticità", o "intelligenza", (*vijñāna*), in conformità ai principi del Vedānta (Scalabrino Borsani 1983, 69, 277), che, insieme al Sāṃkhya, costituisce una delle fonti di ispirazione del pensiero di Bāṇa. L'autore non indaga sul rapporto tra il sé, l'azione e le modalità della retribuzione karmica, ma allude ai suddetti "sistemi filosofici", ovvero "visioni" (*darsana*), dato che entrambi consentono di identificare in un unico principio la causa ultima di tutto ciò che esiste, analogamente alle coeve speculazioni śivaite che inducono ad adorare il dio Śiva, in quanto personificazione dell'Assoluto e, nel contempo, spirito interiore (Gonda 1963, vol. II, 254-309). Attingendo agli elementi che accomunano le diverse correnti religiose, non solo ortodosse (e comunque dalle origini e dalle finalità contrastanti tra loro), diffuse nell'India Settentrionale, e a lui coeve<sup>47</sup>, Bāṇa propone come realizzabile un ideale di vita ascetico, accessibile a tutte le creature, indipendentemente dalla loro casta e dallo "stadio della vita" (*āśrama*) in cui si trovano. Egli sembra rappresentare una primordiale fase dello sviluppo umano in cui potere temporale e autorità spirituale costituivano un unico principio da cui entrambi procedevano. Questo è incarnato dal sovrano, in un'epoca anteriore all'attuale era oscura (*kaliyuga*), in cui sembra possibile attribuire al re un'autorità di tipo spirituale, esercitata indipendentemente dall'appoggio delle milizie e invisibilmente. L'inevitabilità dell'esistenza del potere coercitivo sembra infatti negata, dato che non pare esserci conflitto tra natura e moralità, essendo questa percepita come innata.

Come di consueto nelle "opere in stile ornato" (*kāvya*), il giusto sovrano è circondato da splendore e meraviglia<sup>48</sup>, ma Bāṇa attribuisce al re le stesse doti degli asceti, qualità che il monarca sembra poter trasmettere ai propri sudditi, senza dover ricorrere ad alcuna costrizione, come confermano persino alcuni passi dell'*Arthaśāstra*, la cui spietatezza nell'elencare pene e sanzioni è nota. Questo stesso trattato, in caso di conflitto tra diversi tipi di norme e sanzioni, suggerisce di optare per i precetti in sintonia con il *dharma* (Kane 1973, vol. III, 9). Innumerevoli passi dell'*Arthaśāstra*, affini a numerose affermazioni dello stesso *Mahābhārata*, sembrano giustificare l'adozione di una condotta basata su astuzia e immoralità, ma ciò è ritenuto lecito solo al fine di impedire "la legge dei pesci" (*mātsyanyāya*): "In verità, se la punizione non venisse inflitta, sarebbe evidente la condotta dei pesci; in assenza del sovrano [chi è] più forte divora il debole" (orig. Arth. Ś. I. 4:

<sup>47</sup> Si allude in particolare a concezioni buddhiste o jainiche (orig. ivi, 88).

<sup>48</sup> Il vocabolo *nājan*, etimologicamente connesso a \**rāj-* "splendere", nel passo XII. 59. 127 del MBh. sembra derivare da \**rañj-* "rallegrare". "È chiamato 're' [perché] da lui tutte le creature sono deliziate" (orig. "rañjitaśca prajāḥ sarvāḥ tena rājati śabdyate").

“[daṇḍaḥ] apraṇito hi mātsyanyāyam udbhāvayati / baliyān abalaṃ hi grasate daṇḍadhārābhāve”<sup>49</sup>.

Presupponendo l’infinita onnipervadenza della vita, indipendentemente dalla morte corporea, e nel contempo consapevole dell’estrema problematicità della realtà terrena, Bāṇa propone l’ascetismo non in quanto inazione, bensì come ferma adesione di ogni creatura alla Verità, nel completo disdegno di tutto ciò che implica limitatezza. L’ideale ascetico non sembra proposto dalla regalità come *instrumentum regni*, bensì come espressione della necessità di suscitare consapevolezza nelle diverse creature, inducendo in ognuna una profonda trasformazione interiore, capace di coinvolgere ogni aspetto della realtà, che il sovrano ha il dovere di elevare e condurre a perfezione. Diversamente da quanto espresso da Kauṭilya, implicitamente criticato da Bāṇa, la regalità sembra avere come principale obiettivo il superamento della stessa *daṇḍanīti*. La necessità di impedire il *mātsyanyāya* è certamente indiscussa, ma compito precipuo del re è porre le creature nella condizione di comprendere la loro intima divinità, e dunque di riconoscere le proprie innate predisposizioni, contribuendo così a trasformare la loro vita in un percorso che, mediante un continuo processo di purificazione interiore, ha come meta la santità<sup>50</sup>.

### 15. *L’essenza di Kādambarī*

Bāṇa si propone di ideare “un’incantevole narrazione che sorprende per il suo melodioso linguaggio e per la sua dolcezza, accresciuta dalla curiosità” (orig. Kale 1968, 4, VIII strofe: sphuratatkalālāpavilāsakomalā karoti rāgaṃ hṛdi kautukādhikam), ma nel contempo egli crea un’opera fondata sulla mistica partecipazione tra uomo e cosmo. La vera essenza di *Kādambarī* non sembra consistere nel suo significato letterale, né in quello traslato, ma nella volontà di manifestare l’urgente necessità del superamento della materialità, ponendo il lettore nella condizione di volgere lo sguardo verso ciò che è intangibile. Innumerevoli sono le figure retoriche grazie alle quali numerosi oggetti inanimati,

<sup>49</sup> Quest’affermazione ricorre anche nei trattati giuridici: “Se il sovrano non applicasse instancabile la punizione contro coloro che meritano di essere puniti, i più forti cuocerebbero i deboli, come pesci su uno spiedo” (orig. Mān. Dh. Ś. VII. 20: “yadi na praṇayed rājā daṇḍaṃ daṇḍeṣv atandritaḥ / śūle matsyān ivāpakṣyan durbalān balavattarāḥ”). Lo stesso concetto è ripetutamente espresso: “O grande monarca, il *dharma* dell’umanità è ritenuto avere il suo fondamento nel re. Solo per la paura del sovrano le creature non si divorano reciprocamente” (orig. MBh. XII. 68. 8: “rājāmūlo mahārāja dharmo lokasya lakṣyate prajā rājabhayād eva na khādanti parasparam”).

<sup>50</sup> Tra i molteplici esempi si ricorda il seguente passo: “Anche la tua sola visione, che distrugge ogni peccato, è simile al santo inno *aghamaṛṣana* stabilito per la purificazione” (orig. Kale 1968, 216: “tvadiyam ālokanam api sarvapāpaprāśamanam aghamaṛṣaṇam iva pavitrikaraṇāyālam”). Si tratta dei versi del *Rgveda* X. 190, a cui è attribuito valore purificante, e tuttora usato dai *brāhmaṇa* come preghiera quotidiana.

ma anche creature animali e vegetali, esprimono devozione, o pronunciano preghiere, o sembrano in procinto di ascendere al cielo<sup>51</sup>.

La fitta rete di rapporti che indissolubilmente avvince i protagonisti di quest'opera è essenziata di "merito religioso" (*puṇya* o *puṇyatā*), elemento che accomuna tanto le cime degli alberi, quanto le chiome degli asceti<sup>52</sup>. Il merito religioso permette alle creature di continuare a vivere (ivi, 62), di ritrovarsi<sup>53</sup> e di riconoscere in se stesse l'identità tra io individuale e principio cosmico universale, incarnato dagli stessi dèi, in particolare da Śiva, a cui l'opera è dedicata, ma anche da Viṣṇu, e dalle principali divinità del *pantheon* hindu, manifestazioni dello Spirito Supremo che ogni realtà pervade, definito *Puruṣottama*, *Īśvara* oppure *Jyotiḥ*<sup>54</sup>, noti epiteti del *Brahman*.

In questo senso la regalità è innata, e le frecce fiorite, scagliate da Kāma, sembrano avere come vero obiettivo l'Eterno.

#### Riferimenti bibliografici

- Aufrecht Theodor, Hrsg. (1877 [1861-1863]), *Die Hymnen des RigVeda*, Bonn, Adolph Marcus.
- Biardeau Madeleine, Malamoud Charles (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Press Universitaires de France.
- Brockington J.L. (1984), *Righteous Rāma. The Evolution of an Epic*, Delhi, Oxford UP.
- Bronkhorst Johannes (2007), *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, vol. XIX, *Handbook of Oriental Studies. Section 2: India, 19*, ed. by Alam Muzaffar, Johannes Bronkhorst, K.A. Jacobsen, Leiden, Brill.
- Candotti M.P., Pontillo Tiziana (2011), "Discriminare tra aggettivo e sostantivo: appunti sulla tradizione pāṇiniana", *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, n.s., VI, 66-84.

<sup>51</sup> Si ricorda per esempio: "la sua mano sinistra reggeva una brocca di cristallo con il collo costantemente rivolto all'insù, simile a una gru in procinto di volare sulla volta celeste, come per additare la via del cielo" (orig. ivi, 65: "gaganagamanonmukhabalākānukārīṇā svargamārgam iva darśayatā satatam udgriveṇa sphaṭikamaṇīkamaṇḍalunādhyāsītavāmakaratalaḥ").

<sup>52</sup> Si ricorda il saggio Jābāli: "Adornato da chiome attorcigliate, innalzate come stendardi della Legge, per aver superato, mediante l'ascesi, l'intera stirpe dei penitenti. [Le sue chiome] erano simili ai legami del merito religioso, intrecciati per accedere al mondo degli dèi, ovvero rassomigliavano a mazzi di fiori dell'albero della purezza, elevatosi a grande altezza" (orig. ivi, 74: "tapasā vijītya munījanam akhīlaṃ dharmapatākābhīr ivochchritābhīr amaralokam ārodhūṃ puṇyarajjubhīr ivopasaṃgrhītābhīr atidūrapravṛddhasya puṇyataroḥ kusumamañjarībhīr ivodgatābhīr jaṭābhīr upāsobhamānaṃ").

<sup>53</sup> Si legge per esempio: "Ah! Noi siamo partecipi di uno straordinario merito religioso, dato che, non ostacolati, vediamo questo suo sovrumano aspetto" (orig. ivi, 135: "aho vyaṃ atipuṇyabhājo yad imāṃ amānuṣīm asyākṛtim[...] anivāritāḥ paśyāmaḥ"); "oggi le meritorie azioni, accumulate in molteplici nascite, hanno dato frutto" (orig. ivi, 157: "adya phalitam anekajanmāntaropāttam avadātaṃ karma").

<sup>54</sup> *Puruṣottama* è, di consueto, epiteto di Viṣṇu, Kṛṣṇa, e del sovrano Tārāpīḍa, *Īśvara* epiteto di Śiva, Rudra e Kāma. *Jyotiḥ* è la luce intesa come principio primo della vita e fonte di intelligenza.

- Chierichetti Pietro (2011), “L’Aśvamedha nella storia. Un’indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India”, *Kervan, International Journal of Afro-Asiatic Studies* 13-14, 127-145, doi: 10.13135/1825-263X/1400.
- Della Casa Carlo (1973), “Di alcune caratteristiche delle Upaniṣad più antiche” *Indologica Taurinensia* I, 1, 33-46.
- , a cura di (1976), *Upaniṣad*, Torino, UTET.
- Divanji Prahlad C., ed. (1963), *The Vālmiki-Rāmāyaṇa*, vol. III, *Āraṇyakāṇḍa*, Baroda, Oriental Institute.
- Dore Moreno (2016), “Men’s Relationship with Gods in the Vrātya Culture. An Interpretation of AVŚ 2.1”, in Serena Bindi, Elena Mucciarelli, Tiziana Pontillo (eds), *Cross-Cutting South Asian Studies: An Interdisciplinary Approach*, New Delhi, Printworld, 199-223.
- Dore Moreno, Pontillo Tiziana (2013), “What Do Vrātyas Have to Do with Long-stalked Plants? *Darbha*, *kuśa*, *sara* and *iṣikā* in Vedic and Classical Sources”, *Pandanus* 13, *Nature in Literature, Art, Myth and Ritual* VII, 1, 35-61.
- Dumont P.É. (1927), *L’Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d’après les textes du Yajurveda blanc*, Paris, Paul Geuthner.
- Eggeling Julius, ed. (1882-1900), *The Śatapatha Brāhmaṇa According to the Text of the Madhyandina School*, in Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. XII, 1882; vol. XXVI, 1885; vol. XLI, 1894; vol. XLIII, 1897; vol. XLIV, 1900, Oxford, At the Clarendon Press.
- Ferrara Marianna (2007), “Origini e ambiguità delle disuguaglianze nell’India brāhmaṇica”, in Federico Squarcini (a cura di), *Mai praticamente uguali Studi e Ricerche sulla disuguaglianza e sull’inferiorità nelle tradizioni religiose*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 223-248.
- Frazer J.G. (1922 [1890]), *The Golden Bough A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan. Trad. it. di Lauro De Bosis (1973 [1965]), *Il ramo d’oro della magia e della religione*, Torino, Boringhieri.
- Fuchs Stephen (1996), *The Vedic Horse Sacrifice in its Culture-Historical Relations*, New Delhi, Inter-India Publications.
- Gnoato M.L. (1991), *Osservazioni sul significato dell’ucchiṣṭa, il “residuo” dell’offerta sacrificale*, in Stefano Piano, Victor Agostini (a cura di), *Atti del quarto e quinto Convegno Nazionale di Studi Sanscriti* (Torino, 24 gennaio 1986-Milano, 8 novembre 1988), Torino, Associazione Italiana di Studi Sanscriti, 173-179.
- (1999), “Il dono nella tradizione brahmanica”, in Saverio Sani (a cura di), *Atti del nono Convegno Nazionale di Studi Sanscriti* (Genova 23-24 Ottobre 1997), Pisa, Edizioni ETS, 59-69.
- (2014), *Kādambarī*, in Fabrizia Baldissera (a cura di), *L’universo di Kāma. Testi d’amore dell’India Antica*, Torino, Einaudi, 217-463, 591-637.
- Gonda Jan (1960), *Die Religionen der Menschheit*, hrsg. von C.M. Schröder, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- (1960), *Die Religionen der Menschheit*, Bd. XI, *Die Religionen Indiens 1: Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart, Kohlhammer W. Trad. it. di Carlo Danna (1981), *Le religioni dell’India. Veda e antico Induismo*, Milano, Jaka Book.
- (1963), *Die Religionen der Menschheit*, Bd. XII, *Die Religionen Indiens 2: Der Jüngere Hinduismus*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag. Trad. it. e cura di Elio Guerriero (1981), *L’Induismo recente*, Milano, Jaka Book.

- (1964), “«Gifts» and «giving» in the ṚgVeda”, *Vishveshvaranand Indological Journal* II, 1, 9-30.
- (1980), *Vedic Ritual. The Non-solemn Rites*, Leiden-Köln, Brill.
- Heesterman J.C. (1957), *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described According to the Yajus Texts and annotated*, s- Gravenhage, Mouton.
- (1959), “Reflections on the Significances of the ‘Dākṣiṇā’”, *Indo-Iranian Journal* III, 4, 241-258.
- (1962), “Vrātya and sacrifice”, *Indo-Iranian Journal* 6, 1-37.
- Hopkins Washburn Edward (1931), “The Divinity of Kings”, *Journal of the American Oriental Society* LI, 4, 309-316.
- Jolly Julius, ed. (1887), *Mānava Dharma-Śāstra. The Code of Manu*, London, Trübner & Co.
- Kale Moreshwar Ramchandra, ed. (1968 [1924]), *Bāṇā's Kādambarī. Pūrvabhāga complete*, Dehli, Motilal Banarsidass.
- Kane Pandurang Vaman (1973), *History of Dharmaśāstra*, vol. III, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- , ed. (1921 [1911]), *Kādambarī of Bāṇabhaṭṭa*, Bombay, Nirṇaya-sagar press.
- Koskikallio Petteri (1995), “Epic Descriptions of the Horse Sacrifice”, in Cezary Galewicz (ed.), *Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies* (1993 September 23-26), Cracow, Enigma Press, 165-177.
- Layne G.L. (1980-1981), “Kādambarī and the Art of Framing Lies: a Study in Storytelling”, *Jadavpur Journal of Comparative Literature* XVIII-XIX, 98-118.
- , ed. (1991), *Kādambarī. A Classical Sanskrit Story of Magical Transformations*, New York-London, Garland Publishing.
- Lienhard Siegfried (1984), *A History of Classical Poetry Sanskrit-Pali-Prakrit*, in Jan Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. III, Wiesbaden, O. Harrassowitz.
- Malamoud Charles (1989), *Cuire le monde Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, Éditions La Découverte. Trad. it. di Antonella Comba (1994), *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano, Adelphi.
- Mazzarino Vincenzina (1991), *Le parole dell'ambiguità. Poetiche dell'omonimia*, Bologna, Il Mulino.
- Milanetti Giorgio (2009), “Why Would a King become an Ascetic? A Few Political Answers from Hindi Medieval Literature”, in Paola M. Rossi, Cinzia Pieruccini (eds), *Kings and Ascetics in Indian Classical Literature*, International Seminar (21-22 September 2007), Milano, Cisalpino, 267-295.
- Oguibene Boris (1982), “La dakṣiṇā dans le ṚgVeda et le transfert de mérite dans le bouddhisme”, in L.A. Hercus (ed.), *Indological and Buddhist Studies*, volume in honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday, Canberra, Faculty of Asian Studies, 393-414.
- Olivelle Patrick, ed. (2009 [2004]), *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, New York, Oxford UP.
- Orlandi Chatia, Sani Saverio, a cura di (1992), *Atharvaveda Inni Magici*, Torino, UTET.
- Papesso Valentino (1979 [1929-1931]), *Inni del Ṛgveda*, nota introduttiva di Icilio Vecchiotti, Roma, Ubaldini.
- Parab Kāśināth Pāṇḍurang, ed. (1896), *The Kādambarī of Bāṇabhaṭṭa and his Son Bhūsanabhaṭṭa, with the Commentaries of Bhānuchandra and his Disciple Siddhacandra*, Bombay, Nirṇaya Sāgar Press,



- Parpola Asko (2015), *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*, New York, Oxford UP.
- Peterson Peter, ed. (1883), *The Kādambarī of Bāṇa*, Bombay, Government Central Book Depot.
- Piano Stefano (1996), *Sanātana-dharma. Un incontro con l'«induismo»*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo.
- Piantelli Mario (1996), “La «religione» vedica”, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. IV, *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Bari, Laterza, 17-48.
- Pollock Sheldon (1984), “The Divine King in Indian Epic”, *Journal of the American Oriental Society* CIV, 3, 505-528.
- Pontillo Tiziana (2007), “Ascesi e sistema rituale come istituzioni anticamente solidali: il caso dei Vrātya nell'India vedica ed epica”, *Theologica & Historica* XVI, 423-459.
- Ridding C.M., ed. (1896), *The Kādambarī of Bāṇa*, London, Royal Asiatic Society.
- Roth von Rudolf, Dwight William Whitney, Hrsgg. (1924), *Atharvaveda Saṁhitā*, Berlin, F. Dümmler.
- Sani Saverio, a cura di (2000), *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*, Venezia, Marsilio.
- Scalabrino Borsani Giuseppina (1983 [1975-1976]), *Storia della Filosofia*, vol. I, *Filosofia indiana*, Milano, Vallardi.
- Shama Sastri Rudrapatna, ed. (1919), *Kauṭīliyaṁ Arthaśāstram*, Mysore, Government Branch Press.
- Sharma Sudarshan Kumar, ed. (2013 [2008]), *Vāyu Mahāpurāṇa*, Delhi, Parimal Publications.
- Sinha Braj M. (2007 [1991]), “Arthaśāstra Categories in the Mahābhārata: from Daṇḍanīti to Rājadharmā”, in Arvind Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*, Leiden, Motilal Banarsidass, 369-383.
- Smith David (2000), “An Alternative Poetics of the Lotus”, in Jaroslav Vacek (ed.), *Pandanus 2000: Natural Symbolism in Indian Literatures*, Prague, Signeta, 211-229.
- (2007), “The Lotus as Tiger: Aspects of the Symbolism of the Lotus in Kāvya”, *Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze* XII, 27-45.
- (2006), “Animality and Related Realms of Being in Bana's *Kadambari*”, in Jaroslav Vacek (ed.), *Pandanus '06. “Nature in literature and ritual”*, Prague, Triton, 79-91.
- (2009a), “Innuendo and Irony in Bāṇa's Treatment of Kings and Ascetics”, in P.M. Rossi, Cinzia Pieruccini (eds), *Kings and Ascetics in Indian Classical Literature* (International Seminar Milan, 21-22 September 2007), Milano, Cisalpino, 149-161.
- , ed. and translated by (2009), *Princess Kadāmbari by Bana*, New York, University Press-JJC Foundation.
- Stchoupak Nadine, éd. (1935), *Uttararāmacarita (La Dernière Aventure de Rāma), drame de Bhavabhūti*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sukthankar V.S., Belvalkar S.K., Vaidya, P.L., eds (1933-1966), *The Mahābhārata*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Torella Raffaele (2008), *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Roma, Carocci.
- Warder Anthony Kennedy (1994 [1983]), *Indian Kāvya Literature*, vol. IV, *The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta)*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Weber Albrecht (1853), “Analyse der Kādambarī”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 7, 582-89.
- ed. (1964 [1855]) *Śatapatha Brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākha*, Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

