

A PROPOSITO DI UNA SINGOLARE RAPPRESENTAZIONE DI ĀGNI  
IN *RIGVEDA* IV, 1, 11

DANIELE MAGGI

In RV IV, 1, 7 compare al v. c l'aggettivo *ananté*, al locativo specificato dall'avverbio risp. retto dalla preposizione *antáh*, ma senza alcun sostantivo di riferimento:

*trírasya tá paramá santi satyá*  
*spārhá devásya jánimānyagnéh /*  
*ananté antáh párivīta ágā*  
*śúciḥ śukró aryó rórucānaḥ //*

Riesce senza dubbio suggestiva una traduzione come quella resa da Oldenberg nei "Sacred Books of the East":

Three are those highest, true, and lovely births of this god Agni<sup>1</sup>. Being enveloped in the infinite he has come hither, the bright, brilliant, shining Aryan<sup>2</sup>.

secondo la quale sembrerebbe darsi per accolto il fatto che l'idea astratta dell'infinito si esprimesse in una forma linguistica (la sostantivizzazione dell'aggettivo) già a un'altezza cronologica e a un livello di sviluppo culturale quale è quello rappresentato dai libri familiari del RV. Di fronte, tuttavia, alla vertigine di una simile eventualità – pur probabilmente non discara all'editore della collana in

---

<sup>1</sup> O, rispettando letteralmente la parte del discorso a cui appartiene *tríḥ*, 'tre volte vere sono quelle sue supreme nascite [ecc.]' (con riferimento al sacrificio ripetuto tre volte al giorno?).

<sup>2</sup> Oldenberg, 1988, p. 308.

cui Oldenberg pubblicava la sua traduzione, cioè Max Müller, che aveva fatto del sentimento dell'infinito un punto di forza ermeneutico della religiosità vedica<sup>3</sup> – Oldenberg si ritraeva subito, annotando:

This seems to mean, in the infinite sky<sup>4</sup>.

Sarebbe dunque da intendersi come “sottinteso” – per esprimersi in termini correnti – a *ananté* un sostantivo per ‘cielo’. Ma “sottinteso” non è altro se non qualcosa di integrabile nel testo in virtù di potenzialità interpretative – più o meno ovvie – messe in gioco dal testo stesso: considerando le cose da questo punto di vista, come si presenta la situazione in RV IV, 1, 7?

Abel Bergaigne, nel piccolo florilegio rigvedico pubblicato dopo la sua morte da Victor Henry, traduceva il v. c della stanza in questo modo:

Enveloppé dans la (pierre) sans fin, il est venu

La ‘pierre’, però, sarebbe di nuovo ‘le ciel’ (o ‘le nuage’), come Bergaigne precisa in nota<sup>5</sup>. È chiaro che il ‘cielo’ di Oldenberg proviene da Bergaigne e che alla base di tutto questo vi è la concezione vedica del ‘cielo di pietra’<sup>6</sup>. Ma da dove viene, a sua volta, la ‘pietra’? Bergaigne lo dice: da RV I, 130, 3: (*abc*)

*ávindaddivó níhitam gúhā nidhím*

---

<sup>3</sup> Cfr. Taddei, 1995, p. 106 n. 53 a proposito in particolare dell’atteggiamento di M. Kerbaker su questo aspetto della dottrina mülleriana.

<sup>4</sup> Oldenberg, 1988, p. 312.

<sup>5</sup> Bergaigne, 1895, p. 12.

<sup>6</sup> Per la questione, relativamente in particolare al significato di *ásman-*, cfr. EWAia I (fasc. 2, 1987), pp. 137-138; II (fasc. 19, 1996), p. 827.

*vérná gárbhaṃ párivītamásmani*  
*ananté antárásmani /*

(Indra) trovò il tesoro del cielo riposto in un luogo segreto, racchiuso nella roccia come l’embrione dell’uccello, all’interno della roccia senza fine

Poiché in entrambi i passi ricorrono gli elementi *ananté antáh párivītaḥ* risp. *párivītam* [...] *ananté antáh* [...], allora *ásmani* ‘nella roccia’, che (ripetuto per di più due volte) completa in modo soddisfacente la sintassi in I, 130, 3bc, sarà da integrare anche in IV, 1, 7c, in apparenza invece sintatticamente sospeso<sup>7</sup>.

A ben vedere, tuttavia, questo non è un argomento, o, per meglio dire, non lo è fino a che non si indichi la ragione **testuale** per cui IV, 1, 7 avrebbe omesso qualche cosa rispetto all’altro testo – e qualche cosa a tal punto non trascurabile da dover essere richiamata appunto attraverso l’appoggio dell’altro testo. A una domanda del genere si possono dare risposte forti o deboli. Una risposta forte consisterebbe nel sostenere che IV, 1, 7 alluda precisamente a I, 130, 3: la dizione enigmatica di IV, 1, 7 – enigmatica perché incompleta – inviterebbe il lettore a sciogliere tale enigma sovrapponendo al testo nuovo il testo presupposto noto, da ripetere nella memoria come in filigrana o in trasparenza. Ciò che sappiamo della storia della *samhitā*

---

<sup>7</sup> Un’integrazione ‘in endlosen (Dunkel?)’ era invece proposta da Geldner, 1951, p. 413 e accolta più di recente e con apparente maggiore sicurezza da Elizarenkova, 1989, p. 358, senza tuttavia venire giustificata né dal primo né dalla seconda. ‘Unbegrenzt’ sarebbe, qui, piuttosto, lo ‘spazio’ (‘Raum’) e *ananté* grammaticalmente un neutro sostantivato secondo Graßmann, 1996, p. (= col.) 51; Grassmann, 1990, p. 108, anche in questo caso senza menzione di riferimenti in appoggio.

non osta a questa possibilità: le raccolte minori del I libro da 51 alla fine sono costituite e ordinate secondo un criterio proseguito nei libri da II a VII e fanno dunque organicamente parte, con questi, della *saṃhitā* originaria; non sono necessariamente più recenti e elementi di cronologia relativa potrebbero anzi essere messi in evidenza attraverso l'individuazione di rinvii allusivi fra un testo e l'altro.

La situazione è in realtà più complessa e lo è non solo perché il prosieguo di IV, 1 segnala la possibilità ulteriore di una rilettura del passaggio, per il quale si pone il problema dell'integrazione, a partire appunto da un passaggio successivo nello stesso inno, ma anche perché è più complesso il coinvolgimento di I, 130, 3 nell'orditura di IV, 1. La st. 11 di IV, 1 dice:

*sá jāyata prathamāḥi pastyāsu*  
*mahó budhné rájaso asyá yónau /*  
*apádaśīrṣá guhámāno ántā*  
*āyóyuvāno vṛṣabhásya nīlé //*

Egli [Agni] nacque<sup>8</sup> per primo nelle acque, nel fondamento del vasto spazio, nella matrice di questo mondo, senza piedi, senza testa, nascostesi le estremità, [...] nel nido del toro.

Su *āyóyuvānaḥ*, per il momento lasciato intradotto, gli studiosi divergono. Lo riprenderemo fra poco, cominciando ora con il considerare il contesto complessivo della stanza.

---

<sup>8</sup> Cfr. *ākṛṇvan* 10c, in un contesto di cui 11 costituisce la prosecuzione dal punto di vista concettuale.

Le acque del v. *a*, la cui identità cosmologica fu colta da Lüders<sup>9</sup>, sono le stesse che, nel quadro della cosmogonia vedica ridisegnata, a partire dalle acquisizioni di Lüders, da Kuiper<sup>10</sup>, si trovavano all'inizio dei tempi nella montagna cosmica primordiale fungendovi da ricettacolo dei beni fondamentali per l'uomo vedico e fra questi principalmente (*prathamáḥ*) di Fuoco; la montagna primordiale è poi essa stessa o su di essa si innesta l'elemento separatore di cielo e terra – ruolo svolto, fra gli altri, anche da Agni con la sua colonna di fumo – venendo così definita, nel passo considerato al v. *b*, 'fondamento del vasto spazio', cioè dell'atmosfera che è lo spazio che crea spazio, in quanto spazio intermedio e intermediente, e 'matrice<sup>11</sup> di questo mondo' al quale lo spazio è necessario come sua condizione a priori. È dunque del tutto evidente che il quadro offerto da IV, 1, 11, dove della montagna non si parla in modo esplicito, verrebbe coerentemente integrato appunto da un'indicazione paesaggistica quale è quella data da I, 130, 3 con la sua menzione della 'roccia' (*ásman-*, *bc*) contenitrice di beni. Alla

---

<sup>9</sup> Lüders, 1959, pp. 590-591. Anche traducendo 'nei fiumi' ('in den Flüssen', Geldner, 1951, p. 414) occorre tener presente che si tratterebbe pur sempre di fiumi celesti risp. sotterranei e celesti (nella ricostruzione della cosmologia vedica fornita da Kuiper, cfr. subito qui sotto).

<sup>10</sup> Gli studi di Kuiper dedicati a questo argomento si trovano raccolti in Kuiper, 1983.

<sup>11</sup> Renou, 1940, pp. 18-24, escludeva da *yóni-* il significato di 'matrice' per il RV antico, generalizzandovi quello di 'sede' (e conseguentemente, nel presente passo, 'séjour de l'espace (sombre)', p. 18), ma Minard, 1975, p. 135 (da correggerci "(9)" in "(10)"), notò il suo successivo ripensamento, con cui era ridotta la distanza dalla posizione già sostenuta da Bergaigne. Per una più recente messa a punto della questione riguardante il semantismo e l'etimologia di *yóni-* cfr. EWAia II (fasc. 15, 1994), pp. 419-420.

coincidenza del contenuto si accompagna, per di più, la ripresa di elementi formali, coveicolati sulla linea cardinale che lega *ananté antárásmani* in I, 130, 3c a *ananté antáh* in IV, 1, 7c a *ánā* in IV, 1, 11c, non esso stesso parte di un composto a 1° membro *ā(n)*- (come in IV, 1, 7) ma preceduto dall'espressione analitica *a-pád a-sīrṣá* ('senza piedi' e 'senza testa' = 'senza le due estremità'); accanto a ciò, elementi compattamente presenti nel sintagma *níhitam gúhā nidhám* di I, 130, 3a si risistemano in diverse caselle morfosintattiche del dettato di IV, 1, 11: *gúh-* in *guhámāmaḥ* (che regge *ánā*), *ni-* in *nīlé* (che specifica localmente non solo il più prossimo *āyóyuvāmaḥ* ma anche il meno prossimo *guhámāmaḥ* stesso, in rima fra loro). Inoltre, le due comparazioni *vérná gárbham* "come l'embrione dell'uccello" in I, 130, 3b e *vrajám vajrí gávāmiva* nel v. *d* della stessa stanza (vv. *defg*<sup>12</sup>:

*vrajám vajrí gávāmiva*  
*sīśāsannāngirastamaḥ /*  
*ápāvṛṇodīśa índraḥ párvṛtāḥ*  
*dvāra śśaḥ párvṛtāḥ //*

come chi cerca di conquistare, lui armato di fiocina, il recinto delle vacche, il migliore degli Aṅgiras, Indra, ha dischiuso le offerte liquide che erano rinchiuso, le porte, le offerte liquide che erano rinchiuso)

confluiscono a comporre in *vṛṣabhásya nīlé* di IV, 1, 11d uno di quei paradossi<sup>13</sup> vedici, solo apparentemente bizzarri, se il *nīlá-* del toro

<sup>12</sup> Questi versi sono la prosecuzione dei già cit. *abc*, concludendo la stanza.

<sup>13</sup> Cfr. Geldner, 1951, p. 414, n. a IV, 1, 11d.

(che per parte sua diventerebbe il compagno delle vacche nel medesimo ricettacolo) è anche o addirittura soprattutto un ‘nido’, secondo un significato o una designazione della parola forse di eredità indoeuropea (cfr. lat. *nidus*), attivato (o attivata) precisamente nel contesto di un rapporto con I, 130, 3 da interpretare in chiave allusiva.

In effetti, la situazione come qui si presenta è analoga a quella che altrove ha permesso di parlare, per il RV, di allusione in eco (un bell’esempio si trova, fra gli altri, in *Urvaśī* e *Purūravas*)<sup>14</sup>: nel caso presente l’eco allusiva si diffonderebbe dapprima da I, 130, 3 alla 7<sup>a</sup> stanza di IV, 1, poi all’11<sup>a</sup> del medesimo inno. A questo proposito, se non si va errati nel cogliere le tendenze più recenti degli studi, rispetto all’epoca in cui fu proposta l’esistenza di un procedimento del genere nella poesia vedica la consapevolezza in generale delle strategie compositive messe in atto dai poeti del RV sembra essersi fatta, oggi, assai più condivisa e con più fiducia di allora sembra si possa guardare all’accoglienza di analisi orientate in tal senso.

Veniamo, ora, a *āyóyuvānaḥ*. Si tratta di un participio medio (come il precedente *guhámānaḥ*) di un intensivo presente o più probabilmente, anche se ambiguamente, perfetto<sup>15</sup> (vista appunto la precedenza di *guhámānaḥ*, che è aoristo, cioè un ‘tempo’ verbale che condivide con il perfetto l’indicazione dell’anteriorità). Le interpretazioni proposte si dividono in due gruppi a seconda che il

---

<sup>14</sup> Cfr. SSL XV (1975), p. 69.

<sup>15</sup> La possibilità che la forma finita *yoyuve* in RV X, 93, 9d sia di perfetto è ammessa da Kümmel, 1996, p. 87; questa soluzione è poi accolta risolutamente dal medesimo in Rix, 1998, p. 278.

verbo sia visto come implicato in un costrutto intransitivo – più precisamente inaccusativo – o transitivo con oggetto diretto sottinteso.

Fra i fautori della prima costruzione, Grassmann pensò di includere nella costruzione stessa anche *vṛṣabhásya nīlé* quale oggetto indiretto, attribuendo dunque al verbo il significato di ‘legare’: (v. *d*)

sich innig schmiegend an des Stieres Lager<sup>16</sup>,

mentre Renou, pur rinviando, nella sua annotazione, a RV I, 58, 2 *á svámádma* [“cibo”] *yuvámānaḥ* come a un “passage qui fournit le régime ici manquant”, non osò introdurre tale “régime” nella traduzione, che per i vv. *cd* suona:

étant sans pieds, sans tête, cachant ses extrémités dans le nid du taureau, s’(y) rétractant-puissamment<sup>17</sup>.

Per i restanti autori (a noi noti) la costruzione è transitiva, l’oggetto diretto è individuato in *ánā* che nel verso precedente faceva già da oggetto a *guhámānaḥ* o in qualche altro elemento in sostanza dello stesso ordine e la nozione espressa dal verbo è concordemente quella del ‘(ri)tirare’ – adottata da Renou anche in veste sintattica inaccusativa –; *vṛṣabhásya nīlé* diventa, diversamente che per Grassmann, un complemento di frase. Così Bergaigne: (*cd*)

Sans pieds, sans tête, cachant ses extrémités, les rentrant en lui-même, dans le nid du taureau<sup>18</sup>;

---

<sup>16</sup> Cfr. Grassmann, 1990, p. 108, corrispondentemente alla posizione già presa in Graßmann, 1996, p. (= col.) 1111.

<sup>17</sup> Renou, 1964, pp. 2, 86.

<sup>18</sup> Bergaigne, 1895, p. 13.

Oldenberg (integrando, pur con un punto interrogativo, ‘his limbs’):  
(*cd*)

footless, headless, hiding both his ends, drawing towards himself (his limbs?), in the nest of the bull<sup>19</sup>;

Geldner: (*cd*)

ohne Füße, ohne Kopf, seine beiden Enden versteckend im Neste des Stieres, (die Glieder) einziehend,

precisando in nota che nella rappresentazione di Agni-uccello si potrebbe trattare delle ali<sup>20</sup>;

Lüders: (*d*)

(die Glieder) einziehend im Neste des Stieres<sup>21</sup>;

Elizarenkova: (*d*)

Втягивающий (свои члены) в гнезде быка<sup>22</sup>.

Ora, è stato più di recente meglio chiarito come *yuváti*, da una radice *yu-* che rappresenta una forma non ampliata di *yug-* (*yunákti*), abbia fondamentalmente il significato di ‘unire, aggiogare’<sup>23</sup> e se il

---

<sup>19</sup> Oldenberg, 1988, p. 308.

<sup>20</sup> Geldner, 1951, p. 414.

<sup>21</sup> Lüders, 1959, p. 590 (eliminata una spaziatura). Anche per Kümmel, 1996, pp. 86-87, il participio *yóyuvāna-* nel presente passo è “agentivo”.

<sup>22</sup> Elizarenkova, 1989, p. 358 (‘Tirando dentro [le proprie membra] nel nido del toro’, secondo la trad. it. gentilmente fornitami dalla dott. Laura Sestri, che ringrazio).

<sup>23</sup> ‘Verbinden, festhalten, anschirren’, EWAia II (fasc. 15, 1994), p. 402 (voce *YAV<sup>1</sup>*); cfr. SSL XVI (1976), p. 174 n. 37 e EWAia II (fasc. 15, 1994), pp. 419-420 (voce *yóni-*). L’altra radice *yu-* dal significato opposto di ‘separare’ potrebbe essere a sua volta da identificare, almeno in origine, con la prima, se si è prodotta in seguito alla reinterpretazione dei composti con preverbi indicanti separazione.

significato con cui si deve fare i conti è questo, la spiegazione del perché il dio possa dirsi senza piedi e senza testa si può allora cogliere nel fatto che egli abbia ‘unito’ le sue ‘estremità’ (secondo il costrutto transitivo, dunque, ma in cui si inserisca il significato già adottato da Grassmann), acquistando così una dimensione circolare che precisamente annulla il concetto di ‘estremità’.

Sull’immagine del cerchio o in particolare quella del suo contorno, la circonferenza, convergono del resto alcune delle strategie testuali messe in opera.

*āyóyuvāmaḥ*, all’inizio del quarto verso, assuona in modo cospicuo con *yónau* alla fine della prima semistanza; si può addirittura dire che, con una scansione per *akṣara*, contenga il palindromo quasi esatto di *yónau*: *uvān ~ nau* – si ricordi che i due dittonghi del sanscrito, che sono entrambi a primo elemento breve, corrispondono a dittonghi lunghi nella forma fonologica e perciò un modo di rappresentare al contrario *nau* è correttamente *uvān* (con *ā*, lunga) – e, ancora più a sinistra, *óy ~ yó* (oltre che *yó* entrambe le volte per il verso giusto; si noti anche il medesimo accento), a ribadire quella che il testo sembra presentare come una corradicalità. Che *yóni-* e *yuváti* siano etimologicamente collegati è stato sostenuto anche dagli studiosi moderni – anche se ora appare meno probabile – ma nella rosa, comunque sia, delle rappresentazioni veicolabili da una messa in relazione di *yónau* con *āyóyuvāmaḥ* è compresa certamente quella della circolarità, pertinente a *yóni-*, se questo è la ‘matrice’.

*yónau* è, inoltre, in parallelismo colonnare con l'altro locativo *nīlé*, a proposito del quale il gioco dei rapporti fra questo inno e I, 130 mette in evidenza, come abbiamo visto, il significato o la designazione del 'nido': il motivo della circolarità e, di rimbalzo, tutto il sistema delle strategie testuali decrittabili ricevono una palese conferma. C'è di più: *nīlé* costituisce la testa del sintagma che determina localmente *āyóyuvānaḥ*, il cui oggetto diretto, secondo l'ipotesi che si è avanzata, continua a essere lo stesso di *guhámānaḥ*, cioè *ántā*. Ma allora, a questo punto, *nīlé* viene a riflettersi sull'interpretazione del locativo senza sostantivo reggente *ananté* della st. 7, su cui all'immagine della roccia *anantá-*, recuperata per via di memoria, viene ora a sovrapporsi, retrospettivamente, quella del nido ugualmente *anantá-*. Ora che cosa vuol dire che la roccia di I, 130, 3 sia definita *anantá-*? La traduzione di Renou, qui, è 'dans le rocher immense'<sup>24</sup>, che ci pare, con il massimo rispetto per il grande studioso, una banalizzazione. Piuttosto, la roccia che contiene i tesori sarà 'senza fine' perché senza nessuna apertura, fino al momento in cui non sia invece aperta, nella fattispecie, da Indra. La compattezza, fino a tale momento, di questa roccia è paragonata a quella dell'uovo che contiene l'embrione (il tesoro è racchiuso nella roccia *vérná gárghan* 'come l'embrione dell'uccello', I, 130, 3b), dove l'uovo è quello del relativo mito cosmogonico<sup>25</sup>. Così, mentre l'infinita di un *nīlá-* 'nido' nel sintagma *ananté nīlé*, creato mentalmente per via associativa, può per-

---

<sup>24</sup> Renou, 1969, p. 44.

<sup>25</sup> Cfr. Lommel, 1978, pp. 214-220.

cepirsi per parte sua come giustificata proprio dalla circolarità, dall'essere 'senza capi' del suo contorno, dall'altro lato *gárbha-* nel mito cosmogonico dell'uovo cosmico, che Lommel innalzò al livello cronologico del RV, indicherebbe più esattamente, secondo lo studioso, il 'tuorlo' (evt. descritto come 'd'oro': *hiraṇyagarbhá-*) dell'uovo stesso: ancora la circolarità, qui nella figura della sfera, che la memoria di I, 130, 3 ribadisce in IV, 1, 11, e circolarità specificamente di Agni, se è il tuorlo dell'uovo cosmico quello che talora di mattina presto – riprendiamo le parole di Lommel<sup>26</sup> – la foschia rende visibile in tutta la sua rotondità.

Daniele Maggi

Università degli Studi di Macerata

maggi@unimc.it

#### BIBLIOGRAFIA

- Bergaigne, A. (trad. e comm. a c. di), *Quarante hymnes du Rig-Véda*, ed. a c. di V. Henry, Paris, Bouillon, 1895
- Elizarenkova, Tatiana I. (trad. a c. di), *Rigveda*, vol. I, Moskva, "Nauka", 1989
- EVP = L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, 17 voll., Paris, de Boccard, 1955-1969
- EWAia = M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 voll. in 32 fasc., Heidelberg, Winter, 1992 (1° fasc. 1986) - 2001

---

<sup>26</sup> Lommel, 1978, p. 217.

*Studi Linguistici e Filologici Online 5.2*  
*Atti del XII Convegno A.I.S.S.*  
*Parma, settembre 2004*

- Geldner, K. F. (trad. con comm. a c. di), *Der Rig-Veda*, parte 1<sup>a</sup>, Cambridge, Mass.-London-Leipzig, Harvard University Press-Geoffrey Cumberlege/Oxford University Press-Harrassowitz, 1951
- Grassmann, H. (trad. con note critiche e esplicative a c. di), *Rig-Veda*, parte 1<sup>a</sup>, Frankfurt/Main, Minerva Verlag, 1990 (rist. immutata dell'ed. orig., 1876)
- Graßmann, H., *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 6<sup>a</sup> ed. rielaborata e completata a c. di Maria Kozianka, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996 (ed. orig. 1873-1875)
- Kuiper, F. B. J., *Ancient Indian Cosmogony. Essays*, scelti e provvisti di un'introd. a c. di J. Irwin, New Delhi, Vikas Publishing House, 1983
- Kümmel, M., *Stativ und Passivaorist im Indoiranischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996
- Lommel, H., *Der Welt-Ei-Mythos im Rig-Veda*, in H. L., *Kleine Schriften*, a c. di K. L. Janert, Wiesbaden, Steiner, 1978 (originariamente pubbl. 1939)
- Lüders, H., *Varuṇa*, ed. a c. di L. Alsdorf, vol. II: *Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959
- Minard, A., rec. di EVP XV-XVII, 1966-1969, in BSL LXX (1975) 2
- Oldenberg, H. (trad. a c. di), *Vedic hymns*, parte 2<sup>a</sup>: *Hymns to Agni (mandalas I-V)* ("Sacred Books of the East", a c. di F. Max Müller, vol. XLVI), rist. Delhi [ecc.], Motilal Banarsidass, 1988 (ed. orig. 1897)
- Renou, L., *L'acception première du mot sanskrit yóni-*, in BSL XLI, 1 (1940)
- Renou, L., *Hymnes à Agni. Deuxième partie*, in EVP XIII, 1964
- Renou, L., *Hymnes à Indra*, in EVP XVII, 1969
- Rix, H. (a c. di), *LIV. Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden, Reichert, 1998
- Taddei, M. (a c. di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, vol. I, Napoli, I. U. O., 1995