

DANELE MAGGI

CAPITOLI INTRODUTTIVI ALLA *LINGUA E SAPIENZA
DEGLI INDIANI*¹ DI F. SCHLEGEL

1. PROVENIENZE SETTECENTESCHE

Friedrich Schlegel (1772-1829) si applicò allo studio del sanscrito nel periodo in cui, dalla fine di giugno del 1802 all'estate del 1804, soggiornò a Parigi² dove abitò in uno stabile, oggi non più esistente, al numero 19 di Rue de Clichy. Schlegel approfittò da un lato delle lezioni che veniva a impartirgli in casa, in cambio di ospitalità, lo scozzese Alexander Hamilton, che a sua volta aveva imparato il sanscrito in India dopo esservi andato come cadetto dell'esercito del Bengala³ e che,

¹ in questi capitoli siglata "LS".

² Cfr. Ursula Struc-Oppenberg, *Friedrich Schlegel and the History of Sanskrit Philology and Comparative Studies*, in "Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée" autunno 1980, pp. 412, 429, 417. Nell'estate del 1804 Schlegel fece ritorno in Germania, ma nell'inverno dello stesso anno era di nuovo a Parigi, dove copiò manoscritti sanscriti, fino al marzo dell'anno successivo, quando tornò a Colonia. Ripartì ancora da Colonia per la Francia nell'autunno del 1806, invitato da Madame de Staël a trascorrere i mesi invernali da lei a Acosta, in Normandia; passando per Parigi poté prendere in prestito alcuni "Indica". Ritornò infine a Colonia nell'aprile del 1807 (Struc-Oppenberg, *F. S. and the History of Sanskrit Philology* cit., p. 419).

³ Cfr. LS, p. IV. Su Hamilton e i suoi rapporti con F. Schlegel cfr. la monografia di Rosane Rocher, *Alexander Hamilton (1762-1824): A Chapter in the Early History of Sanskrit Philology*, New Haven, Conn., American Oriental Society, 1968; altri riferimenti in *Il sanscrito, un padre gesuita e Giacomo Leopardi*, dell'a., in *Una pastorale della comunicazione. Italia, Ungheria, America e Cina: l'azione dei Gesuiti dalla fondazione allo scioglimento dell'Ordine. Atti del Convegno di Studi, Roma-Macerata, 24-26 ottobre 1996*, a c. di D. Poli ("Quaderni Linguistici e Filologici" dell'Istituto di Glottologia e Linguistica Generale, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Macerata XIII [2002]), Roma, Il Calamo, 2002, p. 507 e nn. 18 e 19.

quando Schlegel scriveva il suo libro, pubblicato nel 1808, era divenuto professore nella madrepatria allo East India College⁴; dall'altro si servì di alcuni manoscritti presenti alla Biblioteca nazionale, poi imperiale – il primo catalogo dei manoscritti sanscriti di questa biblioteca fu compilato proprio da Hamilton⁵ –, fra i quali in particolare una grammatica, una “breve grammatica sanscrita che segue il *Mugdhobōdho* di *Bōpodevo*” contenuta nel manoscritto “n. 283 del catalogo a stampa” che era allora a disposizione di Schlegel⁶.

Ursula Oppenberg ritiene che il tempo trascorso fra il lavoro a Parigi e la stesura del libro abbia fatto commettere a Schlegel un errore di memoria e che la grammatica citata non sia in realtà quella contenuta in questo manoscritto ma in un altro, anch'esso registrato, sotto altro numero (142), nel catalogo Hamilton-Langlès⁷. Schlegel tuttavia non si riferisce al *Mugdhabodha* di Vopadeva come trasmesso dal manoscritto Hamilton-Langlès n° 142 ma a una “grammatica sanscrita **che segue**” il *Mugdhabodha* di Vopadeva: la sua è, cioè, un'interpretazione, autorizzata dal fatto che al “§. 6. De verbalibus” del “Caput 4^{um} De conjugatione verborum” della grammatica in [Fourmont-Villefroy] n° 283 = Cabaton n° 551 così precisamente si legge:

⁴ Sull'attività di Hamilton allo East India College cfr. Rosane Rocher, *Sanskrit for civil servants*, in “Journal of American Oriental Society” CXXII (2002) 2 (= *Indic and Iranian Studies in Honor of S. Insler*), pp. 382-385, con cui vengono aggiunte significative informazioni alla monografia cit. qui sopra, n. 3 (cfr. p. 382 n. 8, dove si menzionano altre aggiunte alla biografia di Hamilton).

⁵ A. Hamilton, L. Langlès, *Catalogue des Manuscrits Samskrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, Impr. Bibliographique, 1807.

⁶ Si tratta del *Catalogus manuscriptorum Bibliothecae regiae*, vol. I: *Codices manuscripti orientales*, Paris, Impr. royale, 1739 [descritti da É. Fourmont, G. de Villefroy sec. la *notice* della BNF. Riguardo a Fourmont cfr. qui sotto, n. 33 al II cap.]; il mnscri. prende poi il n° 179 nel catalogo Hamilton-Langlès (cfr. qui sopra, n. 5) e il n° 551 nel catalogo, attualmente in uso, di A. Cabaton, *Catalogue Sommaire des Manuscrits Sanskrits et Pālis*, fasc. 1°: *Manuscrits Sanscrits*, Paris, Leroux, 1907.

⁷ Ursula Oppenberg, *Quellenstudien zu Friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit*, Marburg, Elwert, 1965, p. 126; le conclusioni raggiunte in questo studio sono riportate in Ursula Struc-Oppenberg, *Einleitung. Über die Sprache und Weisheit der Indier (1808)*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a c. di E. Behler, con la collaboraz. di J.-J. Anstett, H. Eichner (da ora in poi siglato “KA”), VIII: *Studien zur Philosophie und Theologie*, ed., con una introduz., a c. di E. Behler, Ursula Struc-Oppenberg, München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh – Zürich, Thomas-Verlag, 1975, p. CXCI.

hīc tantum de verbalibus quae pertinent ad infinitivum vocis activae aut passivae, et eodem ordine quo in grammaticā Bōpadevi.

Tale interpretazione poteva per di più risultare corroborata, per Schlegel, dal fatto che il manoscritto comprendesse, pur se da lui non citato⁸, anche l'autocommentario, *Kāvya-kāmadhenu*, al *Kavikalpadruma* appunto di Vopadeva – cosa che ebbe per altro verso l'effetto di indurre Schlegel – questa, sì, è probabilmente una sovrapposizione creatasi nella sua memoria – a prendere una delle parti del manoscritto, il “vocabolario di radici”, per il *Kavikalpadruma* stesso (presente alla Biblioteca, ma, come ha rilevato Oppenberg, in un altro manoscritto ancora).

Se ci siamo intrattenuti, proprio *in limine*, su questo dettaglio bibliotecario, è per l'importanza della piccola grammatica in [Fourmont-Villefroy] n° 283, che collega Schlegel, fin dal momento del suo apprendimento del sanscrito, con un personaggio che, come si vedrà, ebbe rispetto a Schlegel un ruolo da mettere meglio a fuoco: il padre gesuita Jean François Pons. J. Filliozat ha infatti dimostrato che quella piccola grammatica in latino è opera sua – né è una traduzione, come si ricaverebbe piuttosto da Pons stesso in una lista di spese sostenute del 1732-1733, del “*Sankiptasara*” (*Samkṣiptasāra*, di Kramadīśvara)⁹. Tale ruolo,

⁸ Se il fatto che Schlegel descriva il manoscritto come composto di sole tre parti è, forse non casualmente, solidale con la descrizione, anch'essa limitata a tre parti, datane da Hamilton nel catalogo a stampa pubblicato l'anno prima di LS, è singolare che qualcosa di impreciso ci sia poi anche in Cabaton, il quale dal canto suo (oltre a non mettere nel dovuto rilievo le cinque parti complessive del manoscritto e il loro ordine) indica il *Kāvya-kāmadhenu* come commentario alla *Kavikalpalatā* – altra opera, catalogata da Hamilton al n° immediatamente seguente il 179 (e ricatalogata da Cabaton al n° 661!). La reale e completa composizione del manoscritto sarebbe stata precisata solo da J. Filliozat, *Une grammaire sanscrite du XVIII^e siècle et les débuts de l'indianisme en France*, in “*Journal Asiatique*” CCXXIX (1937), pp. 278-280.

⁹ Filliozat, *Une grammaire sanscrite* cit., pp. 275-284 (l'intero articolo); cfr. Anna Morpurgo Davies, *La linguistica dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1996 (ed. riveduta del cap. X con lo stesso tit. in *Storia della linguistica*, a c. di G. C. Lepschy, vol. III, Bologna, il Mulino, 1994), p. 100 (72 della 1^a ed.). Sia il *Samkṣiptasāra* che il *Mu-gdhabodha* appartengono del resto a filoni non pāṇiniani della grammatica indiana che condividono l'ordine per argomenti, in cui uno studioso europeo era senza dubbio più a suo agio (ma l'ordine della grammatica di Pons non è quello del *Samkṣiptasāra*, su cui cfr. H. Scharfe, *Grammatical literature [A history of Indian literature]*, a c. di J. Gonda, V, 2], Wiesbaden, Harrassowitz, 1977, pp. 187-188). La grammatica del mnsr. [Fourmont-Villefroy] n° 283 non conteneva la parte sulla sintassi; questa

non manifesto, perché Pons non è citato da Schlegel stesso¹⁰ – Schlegel non mostra di sapere chi fosse l'autore della grammatica manoscritta da lui utilizzata, se non che era un missionario¹¹ –, sembra andare oltre l'aspetto semplicemente didattico veicolato dalla grammatica.

L'affresco delle lingue del mondo realizzato da Schlegel nel libro primo della sua opera combina singolarmente due posizioni sull'origine delle lingue in linea di principio contrapposte, quella dell'origine divina e quella dell'origine ferina – con ciò stesso strutturandosi entro una posizione poligenistica altrimenti naturalmente collegata con l'assunto dell'origine ferina¹²:

O le determinazioni accessorie del significato sono indicate da modificazione interna del suono radicale, vale a dire dalla flessione; oppure di volta in volta da una parola appropriata annessa, che già significhi in sé e per sé pluralità, passato, una necessità futura o altri concetti relazionali del genere; e queste due semplicissime modalità individuano anche le due categorie principali nelle

sarebbe stata acquisita dalla Biblioteca solo in seguito, in traduzione francese, inviata da un altro padre gesuita, Gaston Laurent Coeurdoux, a Anquetil-Duperron nel 1771, cfr., dell'a., *Il sanscrito, un padre gesuita e G. Leopardi* cit., pp. 517-518.

¹⁰ Cfr. il *Register* in KA VIII.

¹¹ “un missionario il cui nome non è noto”, LS, p. V, trad. qui sotto, p. 4. Sulle letture fatte da Schlegel per la preparazione di LS informano i manoscritti di *Orientalischen Gedanken 1805, November* e *Orientalia 1806* (un ulteriore fascicolo, *Indische Untersuchungen*, del 1823, riguarda il progetto, non realizzato, di una nuova ed. di LS), su cui cfr. dapprima Ursula Struc, *Zu Friedrich Schlegels orientalistischen Studien*, in “*Zeitschrift für Deutsche Philologie*” LXXXVIII (1969) *Sonderheft*, pp. 118-119 (l'intero contributo pp. 114-131), poi pubblicati in F. Schlegel, *Vorlesungen und Fragmente zur Literatur*, parte 1^a: *Orientalia*, ed. con introd. e commentario a c. di Ursula Struc-Oppenberg (KA XV 1), Paderborn-München-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh – Zürich, Thomas-Verlag, 2002.

¹² La problematica della monogenesi/poligenesi e dell'origine divina/ferina del linguaggio relativamente a F. Schlegel è stata impostata in modo decisivo da S. Timpanaro, *Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indeuropea in Germania*, in “*Critica Storica*” n. s. IX (1972) 1, trad. ingl. a c. di P. Maher in F. Schlegel, *Über die Sprache und die [sic] Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, nuova ed. a c. di E. F. K. Koerner, con un art. introduttivo di S. Timpanaro, Amsterdam, Benjamins, 1977, pp. 84-88 = XX-XXIII. Cfr. in precedenza H. Nüsse, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Heidelberg, Winter, 1962, p. 58, cit. da Struc-Oppenberg, *F. S. and the History of Sanskrit Philology* cit., p. 436, che non sfruttava la messa a punto di Timpanaro.

quali ricadono tutte le lingue. Tutti gli altri casi sono, a un esame più attento, solo modificazioni e articolazioni secondarie di una di queste categorie; perciò questa opposizione abbraccia e esaurisce completamente anche l'intero ambito del linguaggio [...]¹³.

La prima delle due categorie menzionate comprende "l'indiano e [...] tutte le lingue che ne sono derivate"¹⁴, cioè le lingue poi dette indoeuropee, la cui natura almeno originariamente divina si chiarisce attraverso questi passaggi:

1) nella lingua che si colloca all'origine del gruppo "subito [...] si è manifestata la più limpida e penetrante capacità riflessiva"¹⁵;

2) "come l'uomo, alla sua origine, sia arrivato a questo ammirevole dono di chiara riflessività, se questo sia accaduto non gradualmente ma tutto in una volta e, ancora, se lo si possa spiegare semplicemente ricorrendo a ciò che noi oggi chiamiamo le sue capacità naturali: su questo il libro seguente darà perlomeno adito a riflessioni più ampie, laddove si esporrà il tipo di pensiero che, fin dove giunge la ricerca storica, ci appare il più antico, per considerare se vi si mostrino tracce certe di qualcosa di ancora più antico e primitivo"¹⁶;

3) il tipo di pensiero, attestato nella documentazione indiana, da considerare secondo quanto Schlegel afferma poi appunto nel libro secondo come il più antico raggiungibile, cioè la dottrina detta dell'emanazione, è inconcepibile, vi si dice, come sviluppo in senso razionale a partire da presupposti di "ottusità ferina", mentre,

concepito invece come fraintendimento di una **rivelazione**, tutto vi è comprensibile. Già da un punto di vista meramente storico, dunque, avremmo sufficienti ragioni per ipotizzare e presupporre ciò che forse altri e più nobili motivi dovrebbero indurci a prendere per certo, cioè che **colui che aveva dotato e plasmato l'uomo** in modo così splendido abbia concesso alla nuova creatura di

¹³ LS, p. 45, trad. qui sotto, p. 37.

¹⁴ LS, p. 44, trad. qui sotto, p. 37. A un chiarimento dell'asserzione qui fatta circa il sanscrito come lingua madre del gruppo sarà avanti un luogo più opportuno. Per indicare il gruppo linguistico poi detto indoeuropeo Schlegel stesso usa le denominazioni "famiglia indiana" (LS, p. 85, trad. qui sotto, p. 61); "famiglia dell'indiano, greco e germanico" (p. 84, trad. qui sotto, p. 60).

¹⁵ LS, p. 63, trad. qui sotto, p. 48.

¹⁶ LS, p. 63, trad. qui sotto, p. 48.

gettare uno sguardo nella infinita profondità della sua essenza e che con ciò lo abbia per sempre innalzato sopra i vincoli degli esseri mortali, e che lo abbia messo in contatto con il mondo invisibile conferendogli l'alto ma rischioso dono della felicità e dell'infelicità eterna¹⁷.

LS si colloca nel processo che dalla "reintroduzione di Dio" nel quadro idealistico, condivisa da Schlegel con Schelling¹⁸, porta alla fine Schlegel, convertitosi al cattolicesimo, al di fuori dell'idealismo e in polemica con quell'indirizzo di pensiero. Il Dio da cui proviene quella "rivelazione" nel passo citato di LS resta, comunque sia, il Dio che "parla in noi" della lettera *Über die Philosophie. An Dorothea* pubblicata in "Athenaeum" nel 1799¹⁹:

Questa rivelazione originaria non va concepita come un insegnamento paterno sotto forma di immagine e espresse parole (sebbene anche questa non sia una similitudine del tutto vuota e indegna), ma come uno sbocciare del sentimento interiore²⁰.

L'espressione qui usata da Schlegel suona singolarmente simile a una usata da Schelling nel corso di *Philosophie der Kunst*, lasciato inedito e la cui stesura risale agli anni 1803-1804, a proposito specificamente della lingua: in una prospettiva caratterizzata dalla "reintroduzione di Dio nella teoria dell'origine del linguaggio"²¹ resterebbe ugualmente "falsa"

¹⁷ LS, pp. 104-105, trad. qui sotto, pp. 70-71 (grassetti nostri). Cfr. anche sotto, p. 106: "Ma allora, come potrebbe essere fraintesa una verità comunicata per **tramite divino**? Eppure non può essere altrimenti. [Ecc.]" (grassetto nostro).

¹⁸ Cfr. J. A. Bär, *Sprachreflexion der deutschen Frühromantik. Konzepte zwischen Universalpoesie und Grammatischem Kosmopolitismus*, Berlin - New York, de Gruyter, 1999, pp. 195-218 (comprendenti la sezione intitolata *Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus: Die Wiedereinführung Gottes*). Sulla relazione fra Schlegel e Schelling per questa fase, condivisa, del percorso, cioè per quanto riguarda il passaggio dell'io assoluto divenuto dio da un contesto trascendentale a uno metafisico – o aspetti di tale passaggio –, si tratterebbe secondo Bär (p. 209 n. 140), "almeno a prima vista", di un'"anticipazione" di Schlegel su Schelling; Schlegel accusò Schelling di plagio, cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 75, 314. Il libro di Bär, come si vedrà dalle numerose citazioni, è stato di fondamentale importanza per un'elaborazione più puntuale di questi capitoli introduttivi, mettendo a disposizione un'ampissima documentazione, sulla base della quale si sono potuti rintracciare i collegamenti fra LS e il pensiero del primo Schlegel e del primo romanticismo in generale.

¹⁹ cit. da Behler, *Einleitung*, in KA VIII, p. CIV.

²⁰ LS, pp. 105-106, trad. qui sotto, p. 71.

²¹ Cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 203.

una spiegazione di quest'ultimo come frutto di un "insegnamento [Unterricht, come in Schlegel] divino"²². Sulla stessa falsariga²³ così Schlegel si esprimeva nel prosieguo del passo citato del libro primo²⁴:

Ma per la lingua è assolutamente inutile voler cercar di spiegarla se non secondo principi del tutto naturali; perlomeno, al suo interno non si trova nessun fondamento per presupporre un aiuto estraneo²⁵.

Occorre dunque rendere atto all'impostazione assunta da Schlegel all'altezza di LS di una sorta di non invasività, nel senso che il divino rintracciato nel linguaggio è uno, come dire, di secondo grado e indiretto, dipendente dal divino rintracciabile in generale dall'uomo in se stesso in quanto uomo²⁶; sicché anche delle lingue flessive Schlegel può parlare come di lingue spiegabili "secondo principi del tutto naturali", nel senso che è naturale nell'uomo anche un lato spirituale e aperto al divino²⁷. Con questa precisazione, resta ugualmente spiccata l'insistenza con cui Schlegel si preoccupa di scavare un "abisso"²⁸ fra le lingue delle due

²² luogo cit. da Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 197.

²³ "Concezioni sull'origine del linguaggio simili a quelle di Schelling si trovano in Friedrich Schlegel e precisamente nel Friedrich Schlegel degli anni di Parigi e di Colonia", Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 204, subito mettendo in evidenza, di converso, anche le differenze.

²⁴ Cfr. qui sopra, n. 16.

²⁵ LS, pp. 63-64, trad. qui sotto, p. 48.

²⁶ Cfr. anche l'impiego di predicati quali "è data [...] fu dato", corrispondenti a passivi con *sein* in tedesco, nel contesto di LS, p. 64, trad. qui sotto, p. 49.

²⁷ La naturalezza del segno linguistico originario nella classe delle lingue flessive è per F. Schlegel una naturalezza divina, la cui necessità non pertiene dunque alla sfera dei sensi, ma precisamente alla sfera spirituale – anche se non razionale in senso cartesiano. Questo è il modo originale in cui Schlegel si inserisce in un paradigma sul quale cfr. Ilaria Tani, *Il problema della somiglianza nell'origine del linguaggio* – Sulzer, Tetens, Herder, in "Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft" XI (2001) 2, pp. 239-276.

²⁸ Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e.* cit., p. 82 = XIX. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 217-218, senza confrontarsi con la posizione di Timpanaro, insiste invece su una provenienza comunque sia divina, per F. Schlegel, della "facoltà linguistica" (*Sprachfähigkeit*), laddove la diversità fra lingue flessive e non flessive dipenderebbe da una diversa "stimolazione" di quella facoltà; in realtà, ciò non si ricava dai passi citati da Bär – mentre il medesimo studioso è certamente nel giusto nel precisare che quando Schlegel in questi contesti parla di "rivelazione" si riferisce a una rivelazione interiore.

categorie, quella, per dirla in modo semplificato, delle lingue flessive, a cui appartengono il sanscrito e le lingue con questo apparentate, e l'altra delle lingue non flessive, a cui appartengono tutte le altre, dalla più rudimentale che è il cinese fino alle lingue per Schlegel solo apparentemente dotate di flessione, come le lingue semitiche²⁹. L'irriducibilità delle due categorie di lingue è accresciuta dal fatto che mentre le lingue della prima sono apparentate geneticamente fra loro, quelle della seconda non sono riportabili a alcuna analoga matrice comune – né lo possono proprio perché manchevoli di quella “organicità”, di cui si dirà, che precisamente rende possibile la filiazione –, ripetendo il poligenismo all'interno della loro categoria³⁰.

Un modello dualista di tipologia linguistica era già proprio degli enciclopedisti francesi, in particolare di Girard e Beauzée, ai quali anzi è possibile retrodatare l'inizio della tipologia linguistica stessa: dalla discussione sull'“ordine analitico” intorno ai due poli del francese, da un lato, e del latino, dall'altro, nasce, come ha mostrato Irene Monreal-Wickert³¹, la distinzione fra lingue “analoghe”, come il francese, e “traspositive”, come il latino – la terminologia risale a Girard –, cioè fra lingue dapprima caratterizzate, come indicano i due termini stessi, dal fatto di seguire nell'ordine delle parole la razionalità dell'“ordine analitico” (lingue “analoghe”) o di avere la possibilità di non seguirlo, vale a dire

²⁹ Per le lingue di questa seconda categoria cfr. LS, pp. 45-50, trad. qui sotto, pp. 40-41. Tale inconciliabilità tipologica fra lingue semitiche e lingue indoeuropee si sarebbe presto dimostrata insostenibile: se da un lato Bopp passò una mano di semitico – esprimendosi dal punto di vista di F. Schlegel – sulle lingue indoeuropee stesse (cfr. qui sotto nel testo, al III cap.), August Wilhelm Schlegel, pur richiamandosi al fratello per la sua classificazione delle lingue del mondo esposta nelle *Observations sur la langue et la littérature provençales*, in *Oeuvres de M. Auguste-Guillaume de Schlegel, écrites en français et publiées par Édouard Böcking*, Tome second [...], Leipzig, Weidmann, 1846 (ed. orig. 1818), n. 6 a p. 213 (l'intera op. pp. 149-241, con *Appendices aux Notes* [1841], pp. 242-250), si espresse (n. 7 alle pp. 213-214) con grande cautela sull'appartenenza delle lingue semitiche alla classe delle “langues qui emploient des affixes” piuttosto che di quelle “à inflexions” (cfr. p. 159); cfr. poi decisamente Schleicher, qui sotto, n. 33 al III cap.

³⁰ Cfr. in particolare ciò che Schlegel dice mettendo in rilievo il caso delle lingue americane, LS, p. 52, trad. qui sotto, pp. 41-42.

³¹ Irene Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der großen französischen Enzyklopädie*, Tübingen, TBL Verlag Gunter Narr, 1977, pp. 60-71.

di “trasporre” rispetto a questo l’ordine delle parole – possibilità data dalla presenza della **flessione** e in particolare, per il rispetto che maggiormente interessa il carattere posto in gioco dalla definizione, la flessione nominale (lingue “traspositive”); questo nucleo distintivo si allarga poi a tutto un catalogo di caratterizzazioni contrastive di struttura linguistica, fra le quali merita sottolineare, per il nostro discorso, “i nostri verbi ausiliari [nostri, cioè del francese], l’indeclinabilità dei nostri nomi, l’uso dei pronomi personali nella coniugazione [ecc.]” in contrasto con la struttura flessionale p. e. del latino³². Alle lingue “traspositive” risp. “analoghe” degli enciclopedisti francesi corrispondono le lingue “originali” o “non composte” risp. “composte” di Adam Smith in *A Dissertation on the Origin of Languages or Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages*, apparsa come appendice alla sua *Theory of Moral Sentiments*, probabilmente dapprima alla seconda edizione di questa del 1761³³, la cui importanza per gli inizi della tipologia linguistica fu scoperta da Coseriu³⁴. I termini “non composto”/ “composto”

³² Così Beauzée nell’articolo LANGUE in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres, Mis en ordre & publié par M. Diderot [...]; et quant à la Partie Mathématique par M. D’Alembert [...], vol. IX, JU-MAM, Neufchâtel, Samuel Faulche & Compagnie, 1765 (nel seguito cit. come *Enc. IX*), p. L, 19a (l’intero art. pp. 4b-21b), poi in *Encyclopédie méthodique. Grammaire et littérature*. Editée par Beauzée et Marmontel (nel seguito cit. come *Enc. méth. Gramm. et litt.* o semplicem. *Enc. méth.*), 6 parti in 3 voll., Paris-Liège, Panckoucke-Plomteux, 1782-1786, vol. II, parte 2^a, L-PAR, 1785, pp. 418b-419a (l’intero art. pp. 400b-422a) cit. da Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., p. 61. “Ordine analitico” è il termine preferito da Beauzée a “ordine naturale”, cfr. U. Ricken, *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment. Language Theory and Ideology*, trad. ingl. a c. di R. E. Norton, London - New York, Routledge, 1994 (ed. orig. in ted. 1984), p. 125. Sull’“ordine naturale/analitico” e in partic. sul rilievo della posizione di Beauzée in proposito cfr. altri riferimenti in *Il sanscrito nella teoria linguistica di Giacomo Leopardi*, dell’a., in *Leopardi e l’Oriente. Atti del Convegno Internazionale, Recanati, 1998*, a c. di F. Mignini, Macerata, Provincia di Macerata, 2001, p. 131 n. 97, ai quali si aggiunga ancora P. Swiggers, *Les conceptions linguistiques des Encyclopédistes*, Heidelberg, Julius Groos Verlag, 1984, pp. 130-133.

³³ Per la datazione cfr. G. Narr, *Einleitung*, in A. Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages* [...], ed., con introd., a c. di G. Narr, Tübingen, TBL, 1970, pp. 9-10.

³⁴ E. Coseriu, *Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie*, redaz. ampliata in Smith, *A Dissertation* cit., pp. 15-25 (originariam. pubbl. 1968, cfr. p. 25).

usati da Smith fanno riferimento alla genesi da lui ipotizzata delle lingue appartenenti alle due diverse categorie: le lingue caratterizzate dalla “composizione”, cioè “dall’espressione perifrastica delle funzioni linguistiche” (“l’uso delle preposizioni per le funzioni casuali e l’uso di verbi ausiliari”), sarebbero risultate – con un curioso intrico terminologico – dalla “composizione”, cioè dalla mescolanza fra lingue originariamente “non composte”, che sono invece quelle caratterizzate dalla flessione (“declinazione e coniugazione”)³⁵. Ora è del tutto emblematico, nel disegnare la rete di connessioni che conducono a LS di F. Schlegel, il fatto che una traduzione francese del primo libro di LS comparisse l’anno immediatamente successivo alla sua pubblicazione unitamente a una della *Dissertation* di Smith³⁶. Quanto si è riassunto ora a proposito degli enciclopedisti e di Smith deve essere tuttavia prima completato facendo cenno all’aspetto della valutazione attribuita alle lingue in quel modo categorizzate e all’altro aspetto, strettamente connesso con il primo, del loro distribuirsi sull’asse della storia.

Da un punto di vista illuminista è chiaro che la lingua migliore è la lingua della ragione e a questo corrisponde il tipo linguistico “analogo” della prima lingua umana per cui si decide Beauzée³⁷, anche se in realtà

³⁵ Cfr. Coseriu, *A. Smith und die Anfänge der Sprachtypologie* cit., pp. 17-18 e n. 4.

³⁶ Cfr. Narr, *Einleitung* cit., p. 14 e qui sotto la *Premessa* di Anna Zagatti con la n. 16. L’obiettivo sia di Coseriu sia di Monreal-Wickert è quello di mostrare l’anticipazione di Smith – il primo dei due –, degli enciclopedisti francesi – la seconda – sulla tipologia linguistica di A. W. Schlegel come è stabilita nella sua opera pubblicata nel 1818 *Observations sur la langue et la littérature provençales* cit. – oltre che, la seconda, su Smith stesso –; Coseriu, in particolare, ritiene che la sistemazione tipologica fornita dall’opera di A. W. Schlegel risulti da una “sintesi” fra la *Dissertation* di Smith e l’opera del fratello. Sicché resta in qualche modo in sospeso la connessione fra gli enciclopedisti e Smith, da un lato, e F. Schlegel dall’altro, resa invece esplicita, almeno per quanto riguarda Smith → A. W. e F. Schlegel, da Narr. Rispetto alle condizioni concrete della connessione merita attenzione il fatto che l’*Enc. méth.* avesse già pubblicato una prima volta in francese la *Dissertation* (con il tit. *Considerations sur la première formation du Langage* [etc.]) in appendice all’art. LANGUE, *Gramm. et litt.* II 2, pp. 422a-433b.

³⁷ Cfr. Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., p. 62. Alle spalle del francese c’è infatti, secondo Beauzée, il gallico (lingua primitivissima: “le *lingue* moderne dell’Europa che hanno adottato la costruzione analitica sono ben più vicine alla lingua primitiva che non lo fossero il greco e il latino” [!], art. LANGUE in *Enc. IX*, p. L, 14b = *Enc. méth. Gramm. et litt.* II 2, p. 413a).

l'autore dell'articolo *Langue* dell'*Encyclopédie* si mostra assai equilibrato nella valutazione dei due tipi³⁸. Smith vede nella storia delle lingue un processo che va dalla complessità alla semplicità – e dunque, al contrario di Beauzée, la prima lingua umana non può essere di un tipo simile a quello del francese – ma, al contrario di quel che avviene con la progressiva semplificazione delle macchine che l'uomo inventa – e qui si coglie uno dei punti sensibili dell'interesse dell'economista per la storia delle lingue –, la semplificazione della lingua ha come risultato quello di “renderla meno adatta a molti dei suoi fini”³⁹. Anche A. W. Schlegel – e ci riferiamo qui più precisamente all'August Wilhelm anteriore a LS di Friedrich, al livello cioè della prima parte, *Die Kunstlehre, delle Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (1801-1802), si muove fra i due poli della lingua come “espressione” e come “rappresentazione”, che hanno certamente in comune con la bipartizione di Smith il fatto di succedersi lungo l'asse della storia e di succedersi nel senso di un progressivo dominio della ragione sulla lingua⁴⁰; ugualmente in comune con Smith, anche se i presupposti ne sono diversi, è il giudizio di valore spostato su quella fase di storia linguistica – che continua a essere anche la più antica – in cui si manifesta nel modo più spiccato l'influenza del lato sensibile della natura umana e che per questo risulta, come a Schlegel interessa piuttosto rilevare, massimamente poetica⁴¹.

F. Schlegel, in LS, recepisce interamente il modello di sviluppo storico dal latino alle lingue romanze – e altresì dalla fase più antica a quella più recente del germanico⁴² – come passaggio – valutativamente: decadenza – da uno stato flessivo a uno in cui “domina il principio [...]

³⁸ Cfr. Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., pp. 63-64.

³⁹ Cfr. Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., pp. 64-65.

⁴⁰ Cfr. il passo dell'opera cit. di A. W. Schlegel posto a epigrafe della sezione dedicata a questo autore da Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 100.

⁴¹ giudizio di valore dal quale A. W. Schlegel non si sarebbe spostato, cfr. Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., p. 64, e che peraltro collima con il giudizio già di Beauzée sulle lingue traspositive per l'aspetto per il quale anche secondo quest'ultimo tali lingue presenterebbero un vantaggio sulle altre, cfr. *ibid.*, p. 63.

⁴² dalla fase, specificamente, del germanico (“tedesco” nella terminologia di Schlegel) rispecchiata nel gotico, nell'anglo-sassone e nell'islandese al tedesco (“vero e proprio”, in cui “sussistono”, precisa Schlegel, “moltissime tracce della più antica forma linguistica”), all'inglese e ai “dialetti scandinavi”.

di costruire la coniugazione soprattutto per mezzo di verbi ausiliari e la declinazione per mezzo di preposizioni”⁴³, ampliando anzi l’ambito di osservazione del fenomeno, con l’inserimento nel discorso del sanscrito e di tutto quanto il ceppo delle lingue con questo apparentate, su una scala geografica e cronologica inaudita: non solo Schlegel può ora aggiungere che i “dialetti indostani [...] stanno con il sanscrito quasi nella medesima relazione delle lingue romanze rispetto al latino” ma è tutta quanta la storia di quel ceppo linguistico a essere rappresentabile secondo il medesimo modello di sviluppo:

Quantunque sarebbe dire troppo se, volendo generalizzare, si dicesse che il greco e il latino, riguardo alla grammatica, stanno all’indiano come le lingue romanze al latino, è tuttavia innegabile che esse in alcuni punti, in forza del ricorso a preposizioni e della loro più oscillante irregolarità, già costituiscano il passaggio alla grammatica moderna⁴⁴.

Ma Schlegel fa ancora di più: assume quella bipartizione settecentesca come criterio tipologico – e di nuovo, valutativo – per una classifica-

⁴³ Cfr. LS, p. 34, trad. qui sotto, p. 32. Per il tedesco cfr. in precedenza p. e. Beauzée nel passo dell’art. LANGUE in *Enc. IX* cit. da Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., p. 62. La menzione esclusiva dei verbi ausiliari e delle preposizioni sembra comunque sia far intravedere dietro il dettato di LS una presenza più immediata della *Dissertation* di Smith, tanto più che il passo di LS prosegue con una critica della spiegazione di tali sviluppi in seguito a contatto (“Non c’è nemmeno bisogno di invocare una ragione esterna per chiarire questo fenomeno che si mostra dappertutto regolare”), che suona del tutto mirata se rivolta specificamente a Smith. Friedrich ha su quest’ultimo punto preceduto il fratello, se i riferimenti a August Wilhelm rimangono non più indietro delle *Observations* (Coseriu, *A. Smith und die Anfänge der Sprachtypologie* cit., pp. 23-24, lettera *c*; Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., pp. 65-66, che cita peraltro un altro passo delle *Observations* più aderente invece al modello genetico di Smith, p. 62 n. 99); Friedrich precisa la ragione interna del mutamento come legata in prima istanza a un principio di economia dell’apprendimento, mentre August Wilhelm (*De l’Etymologie en général*) sottolinea diversità situazionali dell’esecuzione. Sulla storia linguistica dell’Europa Beauzée era del resto su una posizione del tutto fantastica: appiattendolo la storia sulla tipologia non poteva ammettere che lingue traspositive derivassero da una lingua analoga e perciò nemmeno che le lingue neolatine derivassero dal latino, cfr. qui sopra, n. 37.

⁴⁴ LS, p. 40, trad. qui sotto, p. 35. Sul carattere “misto” – in prospettiva tipologica – del greco, come del tedesco, si era espresso Girard, cfr. Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., p. 61.

zione di tutte le lingue del mondo in due macrocategorie⁴⁵ che su questa scala ancora più ampia, universale, perdono ogni possibilità di rapporto genetico e quindi anche di un'interpretazione nella prospettiva di una decadenza generalizzata, venendo assunte entro un poligenismo radicale. Sicché la contrapposizione fra origine divina e origine ferina delle lingue poteva trovare ora una composizione appena che i due dualismi fossero correlati fra loro: le lingue flessive all'origine divina, le lingue non flessive all'origine ferina⁴⁶.

⁴⁵ La tipologia linguistica secondo la ricordata sistematizzazione di A. W. Schlegel nelle *Observations* avrebbe poi mutato la bipartizione di Friedrich in tripartizione, scindendo la classe delle lingue non flessive nelle due classi delle lingue senza struttura grammaticale (come il cinese), poi definite "isolanti" da Humboldt, e delle lingue a affissi, poi dette "agglutinanti" sempre secondo la terminologia introdotta da Humboldt; la terza classe resta costituita, nelle *Observations* di A. W. Schlegel, dalle lingue a flessione, suddivisa a sua volta nei due "generi" delle lingue "sintetiche" (: "traspositive" - "non composte" o "originali") e "analitiche" (: "analoghe" - "composte", cfr. l'"ordine analitico" come caratteristico delle lingue "analoghe"). Quest'ultima contrapposizione, che continua nelle *Observations* a fornire un parametro importante nell'ambito di un discorso sulle lingue romanze, sarebbe stata da A. W. Schlegel successivamente abbandonata, cfr. Monreal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung* cit., p. 73 n. 139. Sul persistente ancoraggio della distinzione fra lingue "sintetiche" e "analitiche" in A. W. Schlegel all'orizzonte del primo romanticismo e la conseguente diversità di prospettive rispetto alla tipologia di Humboldt cfr. J. Bär, *August Wilhelm Schlegels Unterscheidung des 'synthetischen' und des 'analytischen' Sprachbaus. Pionierleistung der Sprachtypologie oder sprachphilosophisch-literaturkritische Reminiszenz?*, in "Historiographia Linguistica" XXIX (2002) 1-2, pp. 71-94 (in partic. p. 85 sulla "sinteticità" delle lingue "sintetiche" come concepita da A. W. Schlegel; per la problematica del rapporto A. W. Schlegel - Humboldt cfr. tuttavia già anche Morpurgo Davies, *La linguistica dell'Ottocento* cit., p. 166 [123-124 della 1ª ed.], con la relativa bibliografia).

⁴⁶ Lia Formigari, *Idealism and Idealistic Trends in Linguistics and in the Philosophy of Language*, in *Sprachtheorien der Neuzeit*, vol. I: *Der epistemologische Kontext neuzeitlicher Sprach- und Grammatiktheorien*, a c. di P. Schmitter (*Geschichte der Sprachtheorie*, a c. di P. Schmitter, IV), Tübingen, Narr, 1999, pp. 239-240 pone in connessione con LS un ulteriore dualismo paradigmatico, da lei considerato "uno dei tratti distintivi dell'idealismo in linguistica", fra una prospettiva storica empirica o naturale e una a priori o trascendentale. Costruendo sull'intuizione di Formigari e cercando di focalizzare il binomio tipologia/genealogia in rapporto a Schlegel (cfr. J. Rousseau, *Flexion et racine: trois étapes de leur constitution*. J. C. Adelung, F. Schlegel, F. Bopp, in *Progress in linguistic historiography. Papers from the International conference on the History of the language sciences [Ottawa, 28-31 August 1978]*, a c. di K. Koerner, Amsterdam, Benjamins, 1980, pp. 241-242) possiamo dire che la genealogia svela l'im-

Il poligenismo di F. Schlegel rompe in modo netto, in particolare, con l'impostazione monogenetica protoromantica⁴⁷, per la quale appare particolarmente pertinente assumere come punto di riferimento la posizione di August Wilhelm negli anni anteriori a LS.

Per A. W. Schlegel proprietà del segno sono quelle di essere tanto motivato, naturale, immediato quanto arbitrario⁴⁸, riflettendo per così dire in proiezione la polarità entro cui si attua lo sviluppo dalla lingua come "espressione" alla lingua come "rappresentazione", di cui si è già fatto cenno⁴⁹; ma se la motivazione originaria del segno linguistico è comportata dal ruolo ancora svolto in questa fase dal lato sensibile della lingua⁵⁰, un ruolo accantonato per l'influenza sempre crescente della ragione, d'altra parte la capacità linguistica è data all'uomo fin dal principio dal lato spirituale della sua natura, per cui il segno linguistico stesso, anche nelle sue forme più rudimentali, resta un'imitazione di qualche altra cosa, dunque in realtà in pari tempo "necessario" e "arbitrario"⁵¹; ciò si vede anche dalle interiezioni in senso grammaticale, come distinte dalle pure interiezioni, distinzione in base alla quale A. W. Schlegel respinge la teoria dell'origine del linguaggio da queste: le interiezioni – in senso grammaticale – "non sono più propriamente quei suoni stessi prodotti involontariamente, ma solo li rappresentano attraverso la loro espressione mitigata [...]"⁵², cioè sono "segni di segni"⁵³.

plicità ("ideale") tipologia di una lingua (ciò vale per le lingue apparentate con il sanscrito, ma anche nel caso di una lingua come l'arabo la storia ne rivela, al di là dell'apparenza, la vera natura tipologica), con il corollario tuttavia che il sanscrito reincarna nel reale ciò che per una lingua derivata è l'ideale, venendo così a costituire il punto di convergenza di genealogia e tipologia. Resta, al punto più alto al quale arriva la genealogia, una contrapposizione – fra le due categorie di lingue – irrisolvibile nella prospettiva storica empirica, cfr. qui sotto, n. 65.

⁴⁷ Cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 100.

⁴⁸ Cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 87, n° 2; 95, n° 5.

⁴⁹ Cfr. qui sopra, n. 40.

⁵⁰ "Nello stadio della lingua primitiva", secondo ancora *Die Kunstlehre*, "determinate «rappresentazioni» o impressioni sensibili sono espresse mediante «segni simili» a esse", Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 123, con le successive precisazioni.

⁵¹ Citaz. dalle *Vorlesungen über philosophische Kunstlehre* (1798-1799) in Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 181.

⁵² *Briefe über Poesie, Silbenmaß und Sprache* (1795-1796), cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., lg. cit. n. prec.

⁵³ *Die Kunstlehre*, cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., lg. cit.

È evidente che ciò che resta unito in A. W. Schlegel⁵⁴ è separato in Friedrich o piuttosto continua bensì a appartenere anche al retroterra filosofico di LS l'idea che la contrapposizione – e insieme mescolanza – di “divinità” (*Göttlichkeit*) e “ferinità” (*Tierheit*) sia nell'uomo stesso in generale, come si ricava dalla già citata lettera *Über die Philosophie* se pur indirettamente, nell'ambito di un discorso sui sessi⁵⁵, ma allora le lingue del mondo nacquero in seguito all'attivazione del tutto separata dell'una (in un unico caso) o dell'altra (in tutti gli altri) di queste due ‘grandezze’ (per continuare a usare un termine di August Wilhelm) pur entrambe umane.

C'è un altro aspetto da considerare a partire dai riferimenti menzionati a A. W. Schlegel. Il carattere imitativo dei segni rispetto a ciò che designano, nella lingua primitiva secondo A. W. Schlegel, conferisce sicuramente alla lingua stessa motivazione, o in altre parole trasparenza. Anche per Friedrich una lingua originaria, o vicina alle prime origini, quale è il sanscrito, è una lingua della trasparenza; ma ciò che per August Wilhelm produce trasparenza è per Friedrich una proprietà – ovviamente negativa – delle lingue che appartengono al gruppo opposto a quello del sanscrito: sono queste che

sembrano per lo più essersi effettivamente sviluppate da svariate imitazioni di suoni e giochi di suoni, dalle semplici grida prodotte dall'emozione e infine dalle esclamazioni o interiezioni endeittiche, volte cioè a indicare e a spiegare⁵⁶,

dove in particolare il discorso sulle interiezioni è decisamente più povero che in August Wilhelm. Ma allora, che cosa dà al sanscrito la sua meravigliosa, divina trasparenza? La risposta a questa domanda, che appare una strettoia nel percorso di elaborazione del pensiero seguito da F. Schlegel a partire dai paradigmi ricevuti, viene data con una sorta di colpo di teatro, con il ricorso cioè a quella tanto straordinaria quanto

⁵⁴ Altri riferimenti ancora in Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 115, 3°cpv.; 172; 183-5 (in particolare sulla “continuità” fra l’“umano” e il “ferino”); 340 (“complementarità” delle due “grandezze” nel quadro dell'idealismo trascendentale a cui resta ancorato A. W. Schlegel).

⁵⁵ In KA VIII, p. 46.

⁵⁶ LS, p. 66, trad. qui sotto, p. 49.

caduca – e severamente stigmatizzata da Timpanaro⁵⁷ – teoria organica della radice. Il fulcro della teoria di Schlegel è l'apofonia, che dimostrerebbe una capacità “organica” della radice di mutarsi internamente e in cui consiste, a propriamente parlare, il fenomeno della flessione: Schlegel dà al concetto di flessione un valore propulsivo e rendendola principio propulsivo la trasferisce dalla parte terminale della parola, che era la sua sede nella consuetudine grammaticale che risaliva a Prisciano, alla radice; dalla radice così concepita come “una sorta di germe vivente” si originerebbero, per germinazione, le rimanenti parti delle parole che a quella fanno capo, ora concepite come prodotti di un medesimo impulso flessivo. Precisamente da questo è assicurata la trasparenza: “tutto ciò”, infatti,

che procede in questo modo dalla semplice radice conserva ancora l'impronta della sua parentela, è in rapporto vicendevole e così reciprocamente si regge e si mantiene⁵⁸,

restando dovunque visibile la ragione della denominazione e dunque l'adeguatezza del nome alla cosa. Un esempio dal “vocabolario di radici” compreso nel manoscritto di cui Schlegel si servì a Parigi per lo studio del sanscrito – e riportato qui sotto con le parole sanscrite traslitterate ma con la disposizione grafica dell'originale – può servire a restituire visivamente ciò che Schlegel si rappresentava⁵⁹:

raṭha	paribhāṣate
raṭhati	ordinatim dicit
raṭhyati	per seriem eloquitur
riraṭṣati	
rāraṭyate	
rāraṭīti	

⁵⁷ Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e. cit.*, pp. 83-84 = XX.

⁵⁸ LS, pp. 41-42; 50-51, trad. qui sotto, pp. 36; 41. È da questa concezione in qualche modo debordante della radice che si producono certe oscillazioni terminologiche fra “radice” e “parola” notate da Rousseau, *Flexion et racine* cit., pp. 239-41.

⁵⁹ Tale “vocabolario” “dà la lista delle radici verbali con le principali forme della loro coniugazione e la traduzione latina della prima forma coniugata (indicativo presente)”, Filliozat, *Une grammaire sanscrite* cit., p. 280. Come si vede, in questo caso è data la traduzione anche della seconda.

Si è, come si vede, nell'ambito di una concezione del linguaggio essenzialmente in quanto nomenclatura: Schlegel si serve della morfologia⁶⁰ per giustificare denominazioni⁶¹. Ben altrimenti le cose andrebbero se si spostasse il “che cos'è” della lingua dal lessico alla sintassi – come

⁶⁰ al di là dell'efficacia del suo impiego nella dimostrazione dell'unità indoeuropea, cfr. qui avanti al III cap., con la n. 27.

⁶¹ La trasparenza morfologica del greco era stata già indicata da August Wilhelm Schlegel in termini molto significativi nelle *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Zweiter Teil: Vorlesungen über schöne Literatur*, che appartengono al 1802-1803: “Tale originarietà [del greco] ha il vantaggio che le parole sono comprese non una per una, ma nell'insieme dei loro rapporti di parentela attraverso la derivazione” (cit. da Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 250); è poi ancora di August Wilhelm la contrapposizione fra tale “originarietà” del greco – e anche, ma solo parzialmente, del tedesco – e la non originarietà del francese, derivato dal latino e **quindi** non più “trasparente”, per cui il francese è solo superficialmente chiaro (*Vorlesungen über Enzyklopädie der Wissenschaften* [1803-4], cfr. Bär, pp. 254-255). D'altro lato, sempre secondo August Wilhelm, lo “spirito” “originario e creativo” di una lingua si identifica non solo con “la sua attitudine alla formazione delle parole e (in connessione con questa) con la sua trasparenza etimologica” ma anche, fra l'altro, con la sua “figuratività” (cfr. Bär, p. 238), sicuramente legata al lato sensibile della lingua (compresente secondo August Wilhelm, come si è già ricordato, fin dall'origine al lato spirituale), tant'è vero che Friedrich la respinge invece recisamente per la poesia indiana, almeno quella secondo lui più antica: se infatti “secondo il giudizio corrente” lo “specifico carattere orientale consiste in una notevole audacia e in una profusione e magnificenza di metafore, unite alla propensione, che spesso vi è collegata, per l'allegoria” (LS, p. 213, trad. qui sotto, p. 127), ciò è contraddetto dalla “bella semplicità dello stile indiano”, che anche in un'opera come la *Śakuntalā* di Kālidāsa si presenta, sì, con “fioriti ornamenti e [...] ricchezza metaforica”, ma “senza alcuna esagerazione”, mentre “tutte le poesie indiane delle epoche precedenti sono ancor meno metaforiche persino delle più semplici e severe opere greche” (LS, p. 214, trad. qui sotto, p. 127); la “spiritualità” trasmessa dal sanscrito non è “meramente trasmessa per mezzo di immagini a espressioni dapprima puramente **materiali** [*sinnlichen*], ma [ecc.]” (LS, p. 68, cfr. anche il seguito, p. 69, trad. qui sotto, p. 51). Inoltre secondo August Wilhelm il greco, lingua ricca all'epoca della sua documentazione, ha povere origini: “I mutamenti iniziali, con i quali dal pelagico [la lingua greca] divenne primieramente ellenica, ci sono sconosciuti: ma tutto sembra essersi sviluppato da poche radici secondo semplici leggi” (*Vorlesungen über schöne Literatur*, in A. W. Schlegel, *Vorlesungen über Ästhetik I* [1798-1803], ed. con comm. e epilogo a c. E. Behler [= A. W. S., *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, ed. a c. di E. Behler con la collaboraz. di F. Jolles, I], Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1989, p. 547), con un trasferimento anche sull'asse diacronico di un aspetto sincronico della lingua (che poi è già del sanscrito, come sarà più chiaro qui avanti, cfr. la citaz. di cui alla n. 84).

effettivamente facevano gli enciclopedisti⁶² -: la trasparenza sarebbe allora fatalmente quella dell’“ordine analogico” del francese e delle altre lingue moderne – una trasparenza, in definitiva, appunto verso ciò che è o è diventata la bestia nera della filosofia di Schlegel, cioè la ragione (la *Vernunft*), oggetto polemico del tutto in primo piano, lo si vedrà più da vicino, nel libro secondo di LS stessa.

La terminologia naturalistica impiegata da Schlegel si carica così di un riferimento preciso: alla “filosofia della natura” di stampo schellinghiano⁶³ (anche se non necessariamente in tutto coincidente nell’impostazione con quella di Schelling⁶⁴). La contrapposizione fra il “mecca-

⁶² Beauzée chiarisce la cosa fin dall’inizio, definitorio, del suo articolo LANGUAGE.

⁶³ Cfr. Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e. cit.*, p. 83=XX; Formigari, *Idealism and Idealistic Trends* cit., p. 240. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 213; 232-235, insistendo sul carattere puramente metaforico della terminologia organicistica nel primo romanticismo, compreso lo Schlegel di LS, appare ridurne la portata, riguardo a F. Schlegel, se si confronta la sua posizione con quella di Timpanaro, che pur Bär non discute. Anche tuttavia rimanendo nell’ambito della metaforicità, resta essenziale individuare le aree semantiche sovrapposte del termine o della serie di termini metaforici e di quello o quelli metaforizzati. Che ora anche nell’impiego che si fa in LS della terminologia organicistica si intenda esprimere “l’interna necessità del tutto e l’azione reciproca delle singole parti integranti” (Bär: corsivo nostro) è un’interpretazione che lascerebbe in ombra ciò che è davvero in gioco, nella visione grammaticale del sanscrito, fra F. Schlegel e Bopp – il quale seguiva una via già battuta proprio da Hamilton, il già ricordato insegnante di sanscrito di Schlegel a Parigi –, poiché, come si vedrà meglio qui sotto, a Schlegel premeva mettere in rilievo una dominanza della radice sulle altre parti della parola, mentre l’esito compiuto del pensiero di Bopp (cfr. Anna Morpurgo Davies, “Organic” and “Organism” in Franz Bopp, in *Biological metaphor and cladistic classification: an interdisciplinary perspective*, a c. di H. M. Hoenigswald, Linda F. Wiener, London, Pinter, 1987, p. 83 [l’intero contributo pp. 81-107]) avrebbe comportato che fosse la forma della radice a venir determinata, del tutto “meccanicamente”, dall’aggiunta del successivo elemento formativo. Di *Wechselwirkung* aveva parlato bensì Schlegel stesso, in un passo precedente a LS, in riferimento a *organisch* (passo cit. da Nüsse, *Die Sprachtheorie F. S. cit.*, p. 45), ma la specificità del contesto di LS offre un punto sensibile all’orientamento interpretativo. Una fonte della terminologia biologica applicata alla lingua in Schlegel fu probabilmente S. Paolo nel passo della seconda lettera ai corinzi (3, 6), al quale spesso fanno riferimento gli autori del primo romanticismo (cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 94-95), dove si distingue fra lo spirito “vivente” e la lettera “morta”.

⁶⁴ Si confrontino espressioni come le seguenti, usate da Schelling in un’opera uscita l’anno successivo a LS e su cui si tornerà avanti: “Dio non è un Dio dei morti,

nicismo” – così si esprime Schlegel – con cui nelle lingue della classe non flessiva i rapporti accessori di significato sono espressi mediante aggiunta di elementi lessicali indipendenti o originariamente indipendenti e l’“organicismo” biologico delle lingue della classe flessiva rappresenta la contrapposizione fra un livello inferiore e un livello superiore dell’oggettivizzazione dello spirito nella lingua, come nella natura: è a questo livello superiore di strutturazione linguistica che pertiene la trasparenza come riflesso dell’autoconsapevolezza dell’io (in termini trascendentali) risp. dell’emanazione del mondo da Dio⁶⁵.

Si è detto della concorrenza, anteriormente a F. Schlegel, fra le due posizioni sull’origine divina risp. ferina delle lingue. In realtà esisteva già, prima di Schlegel, un modello in cui queste venivano composte, vale a dire quello presentato dalla *Scienza nuova* di G. B. Vico. La visione vichiana si basa, infatti, così come è presentata in riferimento a Schlegel da Timpanaro, “sulla contrapposizione fra la lingua ebraica, direttamente scaturita dalla rivelazione divina, e le altre, nate dalla commossa

bensì dei viventi. Non si riesce a comprendere come l’essere più perfetto di tutti possa trovare il suo piacere anche nella più perfetta delle macchine possibili. Comunque si possa pensare il modo in cui gli esseri conseguono da Dio, non si tratterà mai di qualcosa di meccanico, di un semplice causare o collocare, in cui il causato non sia niente per se stesso [...]. Se anche tutti gli esseri del mondo fossero soltanto pensieri della natura divina, essi dovrebbero già solo per questo essere viventi” (F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, introd., trad., note e apparati a c. di Giuseppina Strummiello, con testo tedesco a fronte, Milano, Rusconi libri, 1996, pp. 94-97 [= F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a c. di K. F. A. Schelling, VII, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1860, pp. 346-347]). Il passo illustra altrettanto bene il paradigma di riferimento in cui si inserisce la terminologia in discorso quanto l’orientamento del pensiero schellinghiano, volto piuttosto a “«vitalizzare» anche la materia inorganica” (Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e. cit.*, p. 105 = XXXVII-XXXVIII). È istruttivo peraltro osservare come termini quali “organico”, “organismo” ecc. e “spirito” da Herder al primo F. Schlegel (cfr. l’esposizione di Nüsse, *Die Sprachtheorie F. S. cit.*, p. 45) allo Schlegel di LS subiscano una continua e, si direbbe, tormentata ricollocazione.

⁶⁵ La linguistica storico-comparativa di Schlegel trova il suo spazio al di sotto di un limite fissato dalla metafisica, come ha acutamente scorto Nüsse, *Die Sprachtheorie F. S. cit.*, p. 48 sottolineando il ruolo svolto in ciò proprio dall’organicismo. È la metafisica a stabilire in precedenza la natura ultimale del punto storicamente raggiungibile con i mezzi di una dimostrazione storica che squarcia l’antichità come mai prima di allora ma che non restituisce essa stessa, con il suo proprio discorso, tale natura ultimale.

sostituisce il sanscrito a tale lingua adamitica – al di là della nota collocazione del Paradiso terrestre, fra le altre, nell’attuale Sri Lanka⁷¹.

Ebbene, una dicotomia che, prima di Schlegel, poneva il sanscrito a sé stante rispetto alle altre lingue – e lo poneva come tale proprio per una perfezione ritenuta così straordinaria da indurre addirittura a credere che fosse una lingua inventata⁷² – “dai bramini, per essere l’involucro misterioso della loro religione e della loro filosofia” – fu sostenuta da A. Dow, citato a questo proposito in uno strumento di consultazione che dovette essere facilmente accessibile a Schlegel, almeno a Parigi, cioè l’*Encyclopédie méthodique*, nell’articolo *Samskret*⁷³:

Le altre lingue sono state formate fortuitamente a mano a mano che gli uomini hanno avuto bisogni e idee da esprimere; ma la formazione stupefacente del *Shanscrit* parrebbe essere ben al di sopra delle produzioni del caso⁷⁴.

Quest’ articolo *Samskret*, firmato da Beauzée, è curioso: dopo aver fornito alcune notizie allora disponibili sul sanscrito, l’articolo prosegue per una sua gran parte, sulla scorta della notizia di Dow, esponendo un progetto di lingua universale⁷⁵, un po’ come l’articolo *Langue nouvelle* di J. Faiguet⁷⁶ seguiva l’art. *Langue*. Questa lingua universale potrebbe

⁷¹ La collocazione in India è sostenuta in partic. da J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, parte 2^a (1785), in *Herders sämtliche Werke*, ed. a c. di B. Suphan (d’ora in poi siglati “HSW”), XIII, 3^a rist. immutata Hildesheim – Zürich – New York, Olms-Weidmann, 1994, pp. 432-433.

⁷² Anche la lingua adamitica è una lingua inventata, appunto da Adamo stesso.

⁷³ *Enc. méth. Gramm. et litt.* III 1, PAR-SIN, 1786, pp. 355b-359b; su questo articolo attirò l’attenzione P. Swiggers, *Un jalon dans l’étude du sanskrit au XVIIIe siècle: l’article ‘Samskret’ de l’Encyclopédie*, in “Die Sprache” XXXIV (1988-1990) 1 [1991], pp. 158-164. Il testo di Dow si trova in *The History of Hindostan, from the earliest account of time, to the death of Akbar*, tr. from the Persian of Mahummud Casim Ferishta of Delhi; together with a dissertation concerning the religion and philosophy of the Brahmins [...]. By Alexander Dow, 2 voll., London, T. Becket, and P. A. De Hondt, 1768; è cit. dall’art. dell’ *Enc. méth.* secondo una sua trad. francese, cit. come “*Dissertation sur la religion des brahmines*, traduite de l’anglois en françois par M. B. en 1769” (individuata da Swiggers, cfr. p. 159 n. 5).

⁷⁴ Trad. secondo la citaz. dell’*Enc. méth.*, art. SAMSKRET cit., p. 356b (grassetto nostro).

⁷⁵ Pp. 356b-357a; 358a-359b.

⁷⁶ *Enc. IX*, pp. L, 21b-24b = *Enc. méth. Gramm. et litt.* II 2, pp. 450b-456a, su cui cfr. Eco, *La ricerca della lingua perfetta* cit., pp. 316-317. Alla ripresa dell’art. LANGUE NOUVELLE in *Enc. méth.* Beauzée fa significativamente seguire un poscritto critico.

a ottimo titolo, sostiene Beauzée, essere il sanscrito stesso, che tuttavia Beauzée vede mal conosciuto e che corre il rischio di non arrivare nemmeno in futuro a essere conosciuto meglio, a causa dell'impenetrabilità dei bramini; la lingua universale, comunque sia, di cui viene delineato il progetto non solo non sarebbe un sogno, proprio perché "il *Samskret* esiste"⁷⁷, ma assume effettivamente caratteri sanscritoidi⁷⁸.

Le notizie vere e proprie sul sanscrito riportate nell'articolo sono tratte soprattutto da una lettera del padre gesuita J. F. Pons scritta da Karikal il 23 novembre 1740 a padre du Halde – altro gesuita –⁷⁹, desti-

⁷⁷ P. 359b.

⁷⁸ Il punto principale è indicato da Beauzée nel poscritto critico che aveva fatto seguire alla ripresa dell'art. LANGUE NOUVELLE nel vol. prec. dell'*Enc. méth. Gramm. et litt.*: "non si trattava [...] di semplificare le regole della Grammatica [...]: bisognava al contrario aggiungere, alla Grammatica, regole generali di formazione, attraverso le quali si potesse dedurre da un piccolo numero di radici tutta la nomenclatura della *Lingua*" (p. 456a), anche se poi su altri punti si distacca dalle esigenze che saranno di Schlegel: Beauzée ammette le preposizioni accanto ai casi e addirittura ritiene "vantaggioso che sia qualche elemento della preposizione che faccia la terminazione", con un procedimento, dunque, di tipo agglutinante (per usare il termine molto dopo entrato in uso), pp. 358b-359a; inoltre la successione dei "radicali" in una parola dovrebbe esservi improntata a un ordine **logico** anch'esso peraltro ripreso dalla descrizione del sanscrito a sua disposizione: "l'idea primitiva e fondamentale sarà sempre espressa dal primo radicale [= radice]; le idee accessorie, dai radicali secondari [= affissi]; e le idee puramente relative alla Sintassi, idee di genere, di numero, di casi, di persone; di tempi, di modi, ecc., dagli ultimi radicali, che formeranno le terminazioni [= desinenze]", p. 358b; si sarebbe ritrovato in sintonia con Schlegel là dove afferma "che sarebbe utile non ricorrere affatto ai verbi ausiliari e non coniugare tutti i tempi dei verbi che tramite inflessioni e terminazioni" (e in questo si distacca dalla proposta di Faiguet), ma il confronto, qui, è espressamente con l'ebraico e si tratterebbe poi in realtà di una grammatica di nuovo più agglutinante che flessiva, p. 359ab. Beauzée mantiene quell'equilibrio valutativo di cui si è già fatta menzione: anche in questa lingua inventata dovrebbe comunque sia esserci una "grande varietà di casi", in modo da consentirle di seguire "un andamento ora analogico e ora traspositivo", p. 359b.

⁷⁹ pubbl. in *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions Étrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de JESUS*, XXVI Recueil, Paris, Nicolas Le Clerc e all., 1743, pp. 220-259; l'*Enc. méth.* cita da un'ed. successiva e ancora successiva è l'ed. da noi consultata, vol. VIII (*Mémoires des Indes*), Lyon, J. Vernarel - Ét.^c Cabin et C.^c, 1819, pp. 37-53 (la II. parte, sulla grammatica indiana, pp. 222-227 = 39-41); la lettera è stata riprodotta anche in *Mélanges interessans et curieux ou abrégé d'histoire naturelle, morale, civile et politique de l'Asie, l'Afrique, l'Amerique, et des terres polaires*. Par M. R. D. S., 12 volumi rilegati in 6, Verdon, s. n. e., 1764-1767, vol. VIII (1767). Sulle *Lettres édifiantes* in generale in rapporto al discorso sull'India cfr. Sylvia

nata a svolgere un ruolo ragguardevole durante la fase pionieristica della conoscenza del sanscrito in Europa⁸⁰ e a buon diritto quindi poi rimasta fra i testi canonicamente citati in ogni trattazione su quella ‘preistoria’ scientifica⁸¹. Scrive, fra l’altro, Pons – e riferisce l’*Encyclopédie méthodique* –:

è l’arte stessa con la quale questa lingua è stata fatta che le ha dato il suo nome; poiché *Samskret*, in questa lingua, significa letteralmente *sintetico* o *composto*⁸².

Risale a Pons, dunque, al missionario gesuita che fu anche l’autore della grammatica sanscrita utilizzata da Schlegel e ricordata all’inizio di questo capitolo introduttivo, lo spunto per un inserimento del sanscrito nell’antitesi lingue “sintetiche”/“analoghe” che costituisce un altro degli elementi del paradigma ricevuto da Schlegel; né si esaurisce con questo il contributo di Pons alla costituzione dei nodi di quel paradigma. Un aspetto della grammatica del sanscrito messo particolarmente in luce da Pons è precisamente l’apofonia:

Murr, *Les conditions d’émergence du discours sur l’Inde au Siècle des Lumières*, in *Inde et littératures*, a c. di M.-C. Porcher, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, pp. 235-241.

⁸⁰ Ben prima che fosse per così dire sanzionata nell’*Enc. méth.*, alla lettera di Pons si era appoggiato per giungere alle sue conclusioni Charles De Brosses nel *Traité de la formation mécanique des langues*, del 1765, sul quale cfr. L. Rosiello, *De Brosses, il sanscrito e la teoria della radice*, in “Studi Orientali e Linguistici” III (1986) (= *Miscellanea in onore di L. Heilmann*), pp. 259-268, in partic. 263-264; la medesima, conosciuta indirettamente attraverso l’*Enc. méth.* (nella successiva ed. di Padova) costituì più tardi una base problematica e conoscitiva importante per l’elaborazione di aspetti della teoria linguistica di Giacomo Leopardi, secondo la ricostruzione dell’a., *Il sanscrito nella teoria linguistica di G. Leopardi* cit., pp. 115-135 (dell’intero contributo).

⁸¹ La parte della lettera relativa alla grammatica sanscrita (pp. 222-227), cioè la stessa a cui fa riferimento l’*Enc. méth.*, si può vedere in particolare riprodotta in *A reader on the Sanskrit grammarians*, a c. di F. Staal, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, Motilal Banarsidass, 1972, pp. 30-32, oltre che in Rosiello, *De Brosses* cit., pp. 266-267.

⁸² *Enc. méth.*, art. SAMSKRET cit., p. 356b. La traduzione di Pons è ineccepibile, oltre che pronta per essere inserita in uno dei topoi del dibattito del secolo sul linguaggio. Per la ricostruzione storica della ragione denominativa della lingua cfr. P.-S. Filliozat, *Grammaire sanskrite pâninéenne*, Paris, Picard, 1988, pp. 3-6.

gli autori [delle grammatiche sanscrite indigene] vi hanno [in tali grammatiche] ridotto con l'analisi la lingua più ricca del mondo a un piccolo numero di elementi primitivi [...] All'accostarsi degli elementi secondari il primo cambia spesso di figura; *kru*, per esempio, diviene, secondo quel che gli è aggiunto, *kar*, *kra*, *kri*, *kir*, ecc. La sintesi⁸³ riunisce e combina tutti questi elementi e ne forma una varietà infinita di termini d'uso⁸⁴

(una fortunata formulazione, che trova fra l'altro un'eco significativa, mediata probabilmente da Halhed, in Herder:

Se volete lingue la cui grande, quasi traboccante, ricchezza si riconduca a assai poche radici, sì che esse, con una singolare regolarità e realizzando quasi come fanno i bambini l'opera d'arte di dire attraverso un piccolo mutamento della parola radicale un nuovo concetto, uniscono varietà e povertà, guardate lo spazio dell'Asia meridionale dall'India fino alla Siria, all'Arabia e all'Etiopia⁸⁵).

Di qui la trasparenza del sanscrito, descritta da Dow in un altro passo ugualmente riportato nell'articolo dell'*Encyclopédie méthodique*:

Nelle derivazioni e nelle inflessioni [insegnate dalla grammatica], il suo andamento [del sanscrito] è così uniforme che si scorge con la più grande facilità e al primo colpo d'occhio l'etimologia di ciascuna parola⁸⁶.

I processi attraverso cui funziona l'apofonia nella descrizione di Pons sono di tipo meccanicistico: l'elemento che si aggiunge influisce sulla forma del primo, cioè sulla radice. È nel filone di questo meccanicismo che si inserirà la spiegazione dell'apofonia di Bopp. Schlegel rove-

⁸³ Cfr. la spiegazione del nome del sanscrito.

⁸⁴ ancora cit. in *Enc. méth.*, art. SAMSKRET cit., pp. 355b-356a.

⁸⁵ Herder, *Ideen*, parte 2^a cit., in HSW XIII, p. 407. La menzione immediatamente successiva della bengali riconduce alla *Grammar of the Bengal Language* di N. B. Halhed (Hoogly in Bengal, 1778), cit. espressamente da Herder nella 3^a parte (1787) di *Ideen* cit., in HSW XIV, 3^a rist. immutata Hildesheim – Zürich – New York, Olms-Weidmann, 1994, p. 29 n. a (quantunque in realtà Halhed respingesse la descrizione di Pons, cfr. Rosane Rocher, *Orientalism, Poetry, and the Millenium: The Checkered Life of Nathaniel Brassey Halhed 1751-1830*, Delhi-Varanasi-Patna, Motilal Banarsidass, 1983, p. 77). È degno di nota nel passo di Herder l'accostamento fra lingue indiane e lingue semitiche, ricavato di nuovo probabilmente da Halhed, che Schlegel avrebbe rifiutato.

⁸⁶ *Enc. méth.*, art. SAMSKRET cit. p. 356b.

scia la direzionalità della spiegazione: è piuttosto la radice che fa germogliare gli elementi ulteriori. Purtroppo non si potrebbe dire, a ben guardare, che con ciò Schlegel si ponesse in rotta di collisione nei confronti di Pons. Pons spiegava come funzionavano le *grammatiche* del sanscrito, la teoria organica della radice di Schlegel pretende di spiegare la nascita della lingua. Questi due momenti stanno fra loro in un rapporto dialettico sostanzialmente dello stesso genere di quello che si avrà modo di esporre in connessione con il discorso della “ripoetizzazione” di una lingua. Non è un caso che della grammatica Schlegel avesse dato, precedentemente a LS, un alto giudizio proprio in termini che sembrano ricalcare quelli di Pons: come si dice in un frammento dall’*“Athenaeum”* del 1798, “la grammatica non è che la parte filosofica dell’arte universale di separazione e unione”⁸⁷.

⁸⁷ cit. in Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 307.

2. CIRCOLARITÀ ROMANTICHE

La storia delle lingue del gruppo indoeuropeo, dal sanscrito o da una lingua ancora più antica di questo fino alle lingue moderne sia europee che asiatiche, è, come si è già visto, una storia lineare: un'uniforme decadenza, a cui fa per così dire da contrappeso un'analogia linearità, nel senso di un sia pur non sostanziale progresso, da parte di certe fra le lingue non flessive, che possono assumere, in seguito a contatto, caratteristiche proprie delle lingue flessive; l'esempio più tipico, qui, sarebbe dato dall'arabo¹. Proprio però l'esistenza di questa direzionalità verso l'alto delle lingue non flessive farebbe già apparire singolare un destino di sola decadenza nelle lingue dell'altra classe. In effetti nel primo romanticismo era visto come centrale il compito di una "ripoetizzazione" della lingua, sostenuta, in particolare, sia da August Wilhelm (fra l'altro nel passo già citato dalla *Kunstlehre*² sulla necessità di rendere nuovamente poetica una lingua che sia diventata, ancor meno che "rappresentazione", "collezione di cifre logiche") sia da Friedrich Schlegel, la cui idea di una "poesia universale progressiva", caratteristica del suo pensiero fino al volgere del secolo³, continua a avere un'eco, concettuale e terminologica, ancora in LS:

Come nella storia dei popoli gli asiatici e gli europei formano una sola grande famiglia e l'Asia e l'Europa un'indivisibile unità, così ci si dovrebbe sempre più sforzare di concepire anche la letteratura di tutti i popoli civilizzati come uno sviluppo progressivo e come un unico edificio e un'unica creazione

¹ Cfr. LS, pp. 49-50, trad. qui sotto, p. 40-41.

² Cfr. qui sopra nel I cap. e n. 40 ivi.

³ La *Rede über die Mythologie*, del 1800, attesta pienamente quello che Walter Benjamin chiamò il "messianesimo romantico" di F. Schlegel, cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, pp. CVI-CVII, ma questo *Humanitätspantheismus* si può continuare a rintracciare ancora negli scritti degli anni di Parigi e di Colonia (1802-1808), anche se accompagnato da tendenze, contraddittorie rispetto a un simile "pathos volto al futuro" (cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, pp. CVII, CXV), che si coagulano intorno al processo di conversione, compiuto nel 1808. Non c'è dubbio che rispetto a uno slancio "messianico" un'espressione quale "ci si dovrebbe sempre più sforzare" (*so sollte man sich immer mehr bemühen*) rappresenti un'attenuazione e in effetti il brano citato immediatamente sotto nel testo segue di poche pagine un altro in cui si rendeva più evidente un atteggiamento pessimistico; di ciò avanti, nel III cap.

strettamente legata al suo interno, come una grande totalità nella quale allora alcune visioni unilaterali e ristrette scomparirebbero, molto riuscirebbe comprensibile solo nel contesto generale mentre tutto, in questa luce, apparirebbe nuovo⁴

(si parla di poesia e di letteratura: ma in un quadro in cui la lingua entra nella definizione fondamentale dell'opera letteraria, discorsi come quelli così impostati hanno un'implicazione necessaria anche rispetto alla lingua⁵).

All'altezza dello *Studium der griechischen Poesie* (del 1795, pubbl. 1797) F. Schlegel propugnava una "rivoluzione estetica" i cui tempi gli parevano maturi constatando l'accostarsi di molti contemporanei all'antichità classica⁶: "ci si deve,

per formare le lingue moderne all'antica, appropriare *praticamente* della classicità in succo e sangue e favorire la maggiore diffusione della medesima,

cioè non solo studiare, ma anche tradurre gli antichi testi"⁷. Con lo studio del sanscrito e la sua collocazione in cima all'albero genealogico di cui fa parte anche il greco, quasi fosse una specie di greco più perfetta del greco stesso⁸, si apre dunque per Schlegel la nuova prospettiva che

⁴ LS, pp. 217-218, trad. qui sotto, p. 129 (dal 4° e ultimo capitolo del libro terzo, *Degli studi orientali e indiani in generale e del loro scopo e valore*).

⁵ Cfr. anche qui sotto, n. 8.

⁶ "Goethe ["questo greco nell'età sentimentale"] era per lui il rappresentante o almeno l'annuncio di questa nuova cultura estetica", cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, p. XCVI.

⁷ Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 285; il testo di Schlegel cit., da *Zur Philologie II*, risalente al 1797. La possibilità per la poesia moderna di raggiungere il bello si dà se essa si pone a modello le opere dei greci (*Über das Studium der griechischen Poesie*, cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 288).

⁸ "La grammatica indiana, nel seguire lo stesso principio della greca e della latina, è ancor più regolare; è, se così posso dire, ancora più fedele alla medesima legge di struttura", LS, p. 38 (dal libro primo), trad. qui sotto, p. 34; altrove, in una prospettiva per così dire scorciata, greco e sanscrito vengono sostanzialmente equiparati: p. 44 (ancora dal libro primo), trad. qui sotto, p. 37; p. 216 (dal libro terzo: "Ma le lingue che, come quella greca e quella indiana, precisano con esattezza una profusione di specificazioni del significato originario attraverso la flessione interna delle radici, conducono da se stesse alla bella forma, tanto nei particolari della costruzione grammaticale quanto nella disposizione e nella composizione dell'insieme", trad. qui sotto, p. 128, dove si osserverà, fra l'altro, l'estre-

assume appunto il sanscrito (nei due aspetti inscindibili di lingua e letteratura) come punto di rilancio di quell'“idea di restituzione”⁹ del moderno all'antico, anche sotto l'aspetto dell'attività di traduzione, data l'importanza assegnata dal primo romanticismo alla traduzione come strumento primario per produrre un cambiamento su una lingua bersaglio¹⁰.

In base a questi presupposti si chiarisce il possibile ruolo del libro quarto, *Poesie indiane*¹¹, nell'economia generale di LS – ruolo, la cui importanza non dovette sfuggire a Bopp, se questi, rispecchiando LS perfino nella struttura esterna nel suo *Conjugationssystem* di otto anni dopo, fece seguire al trattato vero e proprio traduzioni da testi sanscriti,

ma nettezza con cui è dichiarata l'importanza della lingua – e della lingua quanto alla sua struttura grammaticale – per la riuscita estetica dell'opera). Già Baeumler, in A. Baeumler, F. Creuzer, J. J. Bachhofen, *Dal simbolo al mito* 1. A. Baeumler, *Da Winckelmann a Bachhofen*, trad. it., a c. di G. Moretti, Milano, Spirali edizioni, 1983, p. 97 individuò l'ancoraggio “winckelmanniano” di F. Schlegel ancora all'altezza di LS (LS “non ha alcun ruolo nella storia della coscienza mitologica del romanticismo”) ma che di converso nella chiusa di LS debba vedersi il preludio a una “protesta romantica contro la grecità e l'Occidente” è un'affermazione non solo non sorretta dal contesto stesso di Schlegel a cui si riferisce (già eloquente al riguardo è il passo di p. 216 cit. qui sopra nella n.), ma anche difficilmente raccordabile all'impiego del termine *romantisch* in LS (cfr. qui sotto, all'inizio del III cap.), sicché l'identificazione da parte di Baeumler della “coscienza mitologica del romanticismo” con una volta al “mondo preistorico del mito”, direttamente opponibile in alcuni autori alla visione winckelmanniana, corre il rischio di rappresentare una semplificazione fuorviante nel caso di altri.

⁹ Cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 281. Attraverso un altro filo – ma a sua volta certo intrecciato con quello or ora messo in luce – l'articolo SAMSKRET dell' *Enc. méth.*, con la sua singolare impostazione universalistica, veniva a includere in quella prospettiva la possibilità di realizzare “praticamente” un'idea concepita da Schlegel negli anni 1798-1799 (*Philosophische Fragmente. Zweite Epoche. I*): “Il più elevato ingegno [come facoltà con cui si è in grado di operare al fine della “ripoetizzazione della lingua”] sarebbe la vera lingua caratteristica universalis e NELLO STESSO TEMPO l'ars combinatoria”, cit. da Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 304, che nota come la “lingua universale” a cui mirava Schlegel è qualcosa di ben diverso dai progetti p. e. di un John Wilkins o da altri di analogo orientamento, in quanto è proprio l'astrazione ciò che dovrebbe esservi bandito, in favore di un'organicità fatta di “parole viventi”, pp. 304-305.

¹⁰ Cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., in partic. pp. 259-275.

¹¹ Su questo libro quarto di LS è fondamentale lo studio di Oppenberg, *Quellenstudien* cit., che la medesima ha poi integrato con dati desunti da manoscritti di Schlegel successivamente rinvenuti in [Ursula Struc,] *Zu Friedrich Schlegels Handschriften seiner Übersetzungen aus dem Sanskrit*, in “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” CXVIII (1968) 2, pp. 320-333.

apparentemente fuori posto, prive come sono anch'esse dell'accompagnamento del testo originale, in chiusura di un trattato esclusivamente dedicato alla morfologia comparata indoeuropea. Una volta messo in luce, nel libro primo di LS, il processo di decadenza delle lingue indoeuropee moderne rispetto a quelle antiche e esemplarmente alla più antica di tutte, il sanscrito, il libro quarto di LS è apparecchiato a fornirne l'aspetto complementare nel senso detto dell'"idea di restituzione" attraverso la traduzione – attraverso la traduzione di testi, appunto, sanscriti in tedesco. È così, in particolare, che diviene significativo lo sforzo compiuto da Schlegel di tradurre testi poetici non in prosa e nemmeno genericamente in poesia, ma, seguendo un principio fissato dal fratello¹², esattamente nel metro di quelli – la strofa descritta nelle annotazioni premesse alle traduzioni¹³ – in modo da riassumere in tedesco, attraverso il metro, qualcosa del sanscrito, qualcosa di segreto e di profondo¹⁴.

Secondo il punto di vista del primo romanticismo, nella "ripoetizzazione" di una lingua, questa non ridiventava semplicemente ciò che era stata, ma riceveva una nuova qualità, sicché la "lingua ripoetizzata" era "il prodotto di una sintesi di proprietà della poesia primitiva e della prosa" o, nelle parole di F. Schlegel stesso nel 1798, sintesi di *geistig* +

¹² "uno dei primi principi dell'arte della traduzione, riprodurre, per quanto la natura della lingua lo permetta, una poesia nella stessa misura sillabica", cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 269.

¹³ LS, p. 227, trad. qui sotto, p. 133. Seguiranno in questo esattamente il medesimo modello le traduzioni da testi epici ad opera di F. Bopp stesso in *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* [...], hg. und mit Vorerinnerungen begleitet von Dr. K. J. Windischmann, Frankfurt a. M., Andreäische Buchhandlung, 1816, rist. insieme con *Über die celtischen Sprachen*, del medesimo, con un'introd. di R. Harris, come vol. I di "Foundations of Indo-European Comparative Philology, 1800-1850", a c. di R. Harris, London - New York, Routledge, 1999.

¹⁴ "Ho ritenuto che per il lettore sarebbe stato piacevole vedere un tentativo di come la plasmabilità della nostra lingua, che può competere così felicemente con il greco, fosse in grado di aderire all'andamento della venerabile lingua dell'India antica", LS, p. 228, trad. qui sotto, p. 134 (ancora dalle annotazioni premesse alle traduzioni). Certamente, secondo la prospettiva del primo romanticismo, il tedesco ha già di per sé certi vantaggi, in ordine ai compiti "progressivi" da assolvere, rispetto alle altre lingue moderne e anzi la "plasmabilità" è stata vista, con esplicito paradosso, come caratteristica propria del tedesco, cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 272-273.

sinnlich “spirituale + materiale” come anche nello stesso tempo di *künstlich* + *natürlich* “artificiale + naturale”¹⁵. Ora, a guardare più da vicino, anche nel F. Schlegel di LS il sanscrito era già esso stesso *einfach* “semplice” + *kunstreich* “artisticamente elaborato” (semplice per la regolarità dei diversi aspetti della struttura, artisticamente elaborato perché “formato in modo integralmente organico”, nel senso già esposto, in opposizione a “meccanico”)¹⁶ sicché un percorso di “ripoetizzazione” a partire dal sanscrito sarebbe potuto consistere solo in un movimento che da un’originaria sintesi o meglio non separazione, seguita da separazione e perdita, portasse – solo in parte riportasse – a una vera e propria sintesi in cui gli aspetti contrapposti non si sottrarrebbero alla riconoscibilità, cioè all’analisi¹⁷.

¹⁵ in *Philosophische Fragmente. Zweite Epoche. I.*, cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 302, cfr. (in riferimento a A. W. Schlegel) pp. 328 n. 213, con un accostamento al modello triadico hegeliano; 331-332; 341.

¹⁶ LS, pp. 38-39 (la grammatica indiana, “più fedele” della greca e della latina “alla medesima legge di struttura”, è “allo stesso tempo più semplice e più artisticamente elaborata delle altre due”, trad. qui sotto, pp. 34-35); 42 (“Che una grammatica così artisticamente elaborata possa essere nondimeno molto semplice, lo dimostra al meglio l’esempio dell’indiano stesso”, trad. qui sotto, p. 36); 41 (“[...] la semplicità regolare [*die regelmässige Einfachheit*] della lingua indiana all’interno di una struttura che è la medesima [del greco e del latino] [...]”, trad. qui sotto, p. 35); p. 67 (“la struttura semplice e regolare [*die regelmässige einfache Structur*] e l’uniformità della lingua indiana”, trad. qui sotto, p. 50); per un’ulteriore attestazione di *kunstreich* cfr. n. seg. *La Künstlichkeit* “artificiosità” è invece una caratteristica delle lingue non flessive, che non vale a conferire loro “vera semplice bellezza”, LS, p. 52, trad. qui sotto, p. 41. In un passo (LS, pp. 68-69, trad. qui sotto, p. 51) la nozione di semplicità si riferisce al carattere diretto della significazione anche di oggetti metafisici, non mediato cioè dall’impiego di immagini. Sull’abbinamento di regolarità e artisticità cfr. il passo di Herder cit. qui sopra nel I cap., con la n. 85.

¹⁷ Derivati di *einfach* sono impiegati altresì per descrivere **sia** la fase degenerativa delle lingue flessive (semplificazione della struttura, in opposizione alla “struttura artisticamente elaborata” [*die kunstreiche Structur*] della fase più antica, LS, p. 35, trad. qui sotto, p. 32) **sia** le lingue non flessive e fra queste esemplarmente il cinese (sua “perfetta semplicità di struttura”, p. 45, trad. qui sotto, p. 38); ma tale semplicità è sostanzialmente diversa da quella della fase antica delle lingue flessive perché non accompagnata dall’elaborazione artistica (in luogo della quale compare semmai un’inessenziale artificiosità). Un progetto di ripoetizzazione dovrebbe dunque porsi il compito di reintegrare – dialetticamente (cfr. subito qui sotto nel testo) – l’elemento perduto del binomio originariamente proprio delle lingue flessive o almeno, in una versione forse più realistica del progetto, di riavvicinarsi a quello stato primitivo (cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 302). Sul pensiero di Schlegel a proposito delle lingue flessive come risultato di una sintesi fra due

La concezione della storia con cui si ha a che fare nel primo romanticismo non è dunque una concezione lineare, ma ciclica come è dichiarata in LS stessa dapprima in riferimento, pur cursorio, allo sviluppo del pensiero e della mitologia indiana e delle forme corrispondenti di questi fuori dall'India ("ciclo", *Zyklus*)¹⁸, poi in un discorso relativo alla storia del pensiero e della cultura europei:

Questo andamento circolare [*Kreislauf*] di una filosofia che non ha ancora perduto la nozione almeno dell'infinito e della forza autonoma e che passa poi alla sepsi e infine al pensiero empirico si è ripetuto più di una volta¹⁹.

Insieme con questo occorre tuttavia immediatamente dire anche che tale ciclicità non consiste nel ripercorrere semplicemente una via già percorsa – o lo si potrebbe dire tutt'al più per scorcio o per semplificazione –: come è chiaro già solo dalle ultime osservazioni fatte a proposito della "restituzione" in fatto di lingua, l'idea di tale "restituzione" o "ritorno"²⁰ (a cui fa riferimento esplicito LS in passi quali:

Lo squallore di quest'ultima condizione dello spirito [quella provocata dal "pensiero empirico"] desta di solito la reazione di singoli pensatori che, non potendo sopportarla, ricercano la via del **ritorno** [*Rückweg*] a una filosofia migliore e più antica²¹;

Il sistema dell'emanazione si presenta nel modo più favorevole e più bello se lo consideriamo come *dottrina del ritorno*. Dall'origine divina dell'uomo coglie dovunque lo spunto per ricordargli il suo **ritorno** [ecc.].²²,

dove si tratta di un ritorno archetipale, del primo dei ritorni, essendo il "sistema dell'emanazione" il più antico in assoluto secondo Schlegel) è

diverse concezioni cfr. K. Grotzsch, *Das Sanskrit und die Ursprache. Zur Rolle des Sanskrit in der Konstitutionsphase der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft*, in *Theorien vom Ursprung der Sprache*, a c. di J. Gessinger, W. von Rahden, vol. II, Berlin - New York, de Gruyter, 1989, pp. 99-102 (comprendenti il § V, ma cfr. in partic. il riassunto, p. 85, al punto relativo).

¹⁸ LS, p. 160, trad. qui sotto, p. 100.

¹⁹ LS, p. 207, trad. qui sotto, p. 124.

²⁰ o ancora "ristabilimento" come nel passo di A. W. Schlegel ripetutamente menzionato, cfr. qui sopra nn. 40, 49 al I cap.

²¹ LS, pp. 206-207, trad. qui sotto, pp. 123-124 (grassetto nostro).

²² LS, p. 110, trad. qui sotto, p. 73 (grassetto nostro).

coesa *dialetticamente* con l'idea di frattura, sì che un reale ritorno al punto di partenza non si dà in una concezione del genere. Anche dove F. Schlegel – e in modo simile A. W. – sembrerebbe piuttosto assomigliare a un campione del classicismo²³ il riferimento, esplicito o meno, non è a una classicità imitabile per sempre nella fissità del suo essere stata ma a una il cui recupero è indissolubilmente connesso con la sua perdita.

Vista dal punto di arrivo la concezione è quella di un ambiguo progressismo, riassunto da F. Schlegel nella formula del 1797-1798 come “andamento [...] assoluto progressivo ciclico”²⁴, nella quale è sintetizzata la contraddizione – con le parole di Schlegel stesso nel frammento 116 dall’“Athenaeum” – fra “sistema del ciclo” e “sistema dell’infinita progressione”, ovvero fra ciclicità e linearità²⁵. La rappresentazione grafica fornitane da Schlegel è una spirale che si avvolge su se stessa, allontanandosi e riavvicinandosi da punti diversi al centro, senza più raggiungerlo²⁶.

²³ Cfr. qui sopra, con le nn. 6, 7. Ancora in LS si leggono intense dichiarazioni di questo genere: “[...] Allora tutte le componenti della scienza più alta, unite in un’unità indivisibile, agirebbero con forza tanto maggiore e le grandiose opere degli antichi interverrebbero vivamente anche nella nostra età e darebbero vita a nuove realizzazioni. Finora, infatti, non è mai nato nulla di veramente nuovo che in parte non fosse stato stimolato e chiamato alla luce dall’antico, educato dal suo spirito, nutrito e plasmato con la sua energia” (pp. 211-212, trad. qui sotto, p. 126) o altre fatte a proposito specificamente della poesia greca, pp. 162-163, trad. qui sotto, pp. 101-102, dove l’entusiasmo porta Schlegel a attribuire qualche valore perfino all’imitazione.

²⁴ Da *Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II*, cfr. Behler, *Einleitung*, in KA VIII, p. XCVIII; Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 291; cfr. anche F. N. Mennmeier, *Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften. Die romantische Konzeption einer objektiven Poesie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1971, p. 372.

²⁵ Cfr. Behler, *Einleitung*, in KA VIII, pp. XCI-XCII. Dal punto di vista del suo processo elaborativo questa ‘progressione ciclica’ è la sintesi dialettica di due concetti in prima istanza visti da Schlegel applicabili rispettivamente alla storia antica e alla storia moderna, cioè del concetto di ciclo delle età della vita e dell’acmè culturale di un popolo, tratto da Herder (cfr. Behler, p. LXXXIX), e del concetto di progresso e precisamente di progresso infinito sviluppato in Francia da Condorcet e Madame de Staël (cfr. Behler, p. XC; in particolare Schlegel discute l’*Esquisse d’un tableau Historique des Progres de L’esprit humain* di Condorcet, cfr. Behler, p. XCIV) e in Germania da Fichte (cfr. Behler, p. XC). Alla sintesi ha contribuito il concetto di ciclo come non definitivamente concluso, ma che si rinnova sempre di nuovo, già non solo degli enciclopedisti (Behler, p. XCVIII), ma anche di Vico.

²⁶ Cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 291-292. Per un notevole antecedente della rappresentazione di una ciclicità che sempre si allontana e sempre si avvicina a un punto centrale cfr. Behler, *Einleitung*, in KA VIII, p. XCVIII n. 6.

Quanto or ora esposto è indispensabile per comprendere la successione delle diverse epoche del pensiero orientale fornita da Schlegel nel secondo libro, che di primo acchito apparirebbe improntata a una bizzarra caoticità, dopo che nel primo libro ci era stata fornita un'immagine lineare, se pur inquietante per un europeo, dello sviluppo linguistico. La sconessione, poi, risulterebbe in tanto più imbarazzante in quanto LS non si distacca da una concezione legata del rapporto fra pensiero e lingua quale si manifesta lungo l'indirizzo che va da Herder a Humboldt attraverso il primo romanticismo²⁷.

La storia del pensiero orientale disegnata da Schlegel è in verità segnata da una serie di singolarità e di manchevolezze, che si indicheranno via via toccando ciascuna delle quattro epoche previste dallo schema da illustrare²⁸.

²⁷ Il legame è precisamente a tre, fra lingua, letteratura e pensiero, come risulta in modo del tutto evidente in due passi di LS: "Ritengo che tutte le opere della parola seguano per natura la legge della loro lingua, a meno che un più alto spirito non la guidi altrimenti oppure non si precipiti ancora più in basso per negligenza. Ora, come nelle lingue che formano la loro grammatica mediante suffissi e prefissi la costruzione è difficile nei particolari, così anche lo svolgimento del pensiero riuscirà facilmente confuso od oscuro. Nelle lingue che abbreviano il loro compito, nel modo che risulta più comodo per l'uso, attraverso verbi ausiliari e preposizioni, la composizione sarà certamente facile e comprensibile, ma spesso e volentieri anche trascurata e informe. Ma le lingue che, come quella greca e quella indiana, precisano con esattezza una profusione di specificazioni del significato originario attraverso la flessione interna delle radici, conducono da se stesse alla bella forma, tanto nei particolari della costruzione grammaticale quanto nella disposizione e nella composizione dell'insieme" (pp. 215-216, trad. qui sotto, p. 128); così alla ricchezza e al respiro universale dell'antica mitologia indiana si contrappone, "presso i popoli che furono meno civilizzati", da intendere fra quelli il cui tipo linguistico rientra nel gruppo contrapposto a quello del sanscrito, una mitologia costituita da "povere rappresentazioni degli spiriti dei defunti" e, dove qui si sia prodotto un arricchimento della poesia e della fantasia, questo è solo il frutto di un influsso civilizzatore corrispondente all'influsso esercitato dalle lingue del gruppo sanscrito su lingue come l'arabo (pp. 107-108, trad. qui sotto, p. 72).

²⁸ Riassunto in LS a p. 152 (ultimo cap. del libro secondo): "le epoche più importanti della filosofia e della religione indiane, e in generale orientali, sono le seguenti: in primo luogo il sistema dell'emanazione [1], che in ultimo degenerò in superstizione astrologica e in rigoroso e zelante materialismo [2], sorse quindi la dottrina dei due principî [3], il cui sistema dualistico fu più tardi trasformato in panteismo [4]", trad. qui sotto, p. 98. Il riassunto è reiterato e integrato con il riferimento alla mitologia nel primo cap. del libro successivo, pp. 159-160.

1) La manchevolezza principale, pesante sia sul piano della storia della cultura che su quello della lingua, riguarda la conoscenza del *Veda*. Schlegel è ben consapevole dell'esistenza di questo vuoto (“[...] se avessimo a nostra disposizione i *Veda* nella loro forma genuina, assieme agli antichi vocabolari [ecc.]”, afferma in una circostanza²⁹; altrove si attende dai *Veda* “spiegazioni più chiare e precise” di quanto non offra quel che di meglio pensa di aver ottenuto³⁰ o sarebbe più sicuro di una notizia indiretta riferita al *Veda* se avesse “a disposizione il testo”³¹), supplito in qualche punto isolato da informazioni di seconda mano come nel caso dell'ultima menzionata e spesso totalmente sbagliate (il *Rigveda* redatto in prosa! Nessuna apparente cognizione dell'*Atharvaveda* accanto a *Rig-Yajur-* e *Sāmaveda*³²). Il *Rigveda* (più precisamente, la *Ṛgvedasambhitā*, la raccolta di inni alle diverse divinità del pantheon, che costituisce il testo redazionalmente più antico della letteratura indiana) era in verità a Parigi già da un pezzo e con esso altri testi della letteratura vedica³³.

²⁹ LS, pp. 66-67, trad. qui sotto, p. 50; sono in discussione, qui, aspetti specificamente linguistici, che saranno considerati avanti.

³⁰ LS, p. 96, trad. qui sotto, pp. 65-66.

³¹ LS, p. 124, trad. qui sotto, p. 81.

³² LS, p. 150, trad. qui sotto, p. 97. Una vaga nozione dell'esistenza di un quarto *Veda* a p. 278 n. VIII, trad. qui sotto, p. 169.

³³ Il “Vedam” faceva già parte dei desiderata compresi in una memoria inviata non più tardi del 1° aprile 1719 alla *Bibliothèque nationale* di Parigi, su sollecitazione dell'abate Bignon, bibliotecario del re, da Étienne Fourmont, detto Fourmont l'Ainé, professore di arabo al *Collège royal*, cfr. J. Filliozat in *Bibliothèque nationale, Département des manuscrits, Catalogue du fond sanscrit*, fasc. 1°, Paris, Maisonneuve, 1941, p. 10. Il *Rigveda* arrivò a Parigi il 30 luglio 1731: si trattava di una copia in caratteri “télingas”, cioè telugu, fatta fare dal padre gesuita Jean Calmette (sul quale cfr. C. Della Casa, *Il P. Calmette e le sue conoscenze indologiche*, in *Studia Indologica. Festschrift für W. Kirfel zum 70. Geburtstag*, a c. di O. Spies, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1955, rist. in C. D. C., *Scritti scelti*, a c. di Agata Pellegrini Sannino = “La memoria. Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Palermo” XI [1998], pp. 53-64 = 17-24, nel seguito cit. secondo questi ultimi) “a Ballapouram nel Mysore” (n.: “a nord di Bangalore”) e costata “17 pagodes, 8 fanons 3/4” (nel francese dell'orig. N.: “Soit un peu moins de 140 livres [...] de France en 1743”): “è il prezzo più alto che sia stato pagato dai missionari per un libro indiano nel Sud. Ma il manoscritto comprendeva, oltre al testo completo del *Ṛgveda* in padapāṭha [cioè nella versione parola per parola, con le regole fonotattiche disapplicate], l'*Aitareyāranyaka* e l'*Aitareyabrāhmaṇa* [che fanno parte dello stesso *Veda* della *Ṛgvedasambhitā*] su quasi 1.200 fogli di palma ripartiti in tre fasci”, “attualmente mss. sanscrits 214 [non indicato

Innegabilmente, l'accesso diretto alla *R̥gvedasambitā* a partire da una conoscenza nemmeno troppo ferma del sanscrito classico³⁴ sarebbe stata un'impresa insormontabile³⁵; ma Schlegel mostra di non aver nemmeno avuto a disposizione il saggio, decisamente all'avanguardia per i

come padapāṭha da Cabaton], 1036 e 1037” (Filliozat, *Catalogue* cit. qui sopra, p. III e note. Sulle precedenti identificazioni basate sulla catalogazione più antica cfr. Della Casa, *Il P. Calmette* cit., p. 18 n. 8). Solo assai più tardi, nel 1789, sarebbero arrivati al *British Museum* testi vedici donati da A. L. H. de Polier, “ufficiale svizzero al servizio della Compagnia inglese” – testi vedici che questi “credeva essere il primo europeo a avere ottenuto” (Filliozat, *Catalogue* cit., p. VIII e n. 1, con rinvio a [Marie Élisabeth de Polier,] *Mythologie des Hindous, travaillé par Mme Ch[ano]nesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde, par feu Mr. Le Colonel de Polier* [...], 2 voll., Roudolstadt-Paris, F. Schoell, 1809); sui *Veda* di de Polier cfr. in precedenza, oltre a Jones (cfr. qui sotto, n. 35), Colebrooke, op. cit. qui sotto, n. 36, p. 377.

³⁴ come è evidente dall'analisi delle sue traduzioni da testi sanscriti scrupolosamente condotta da Oppenberg, *Quellenstudien* cit. L'unica grammatica menzionata in LS è quella di Pons del mnsr. parigino; Paolino di S. Bartolomeo è bensì menzionato da Schlegel, ma non specificamente le sue grammatiche, *Sidbarubam seu Grammatica samscrdamica* [...], [Roma], Sacra Congregatio de propaganda fide, 1790 e *Vyacarana seu locupletissima Samsrdamicae linguae institutio*, [Roma], Sacra Congregatio de propaganda fide, 1804 (cfr. tuttavia la n. 21 di Sara Fedalto a LS, p. XII, qui sotto, p. 8; si terrà presente che il maestro di sanscrito di Schlegel, Hamilton, non aveva precisamente un buon giudizio di Paolino, cfr., dell'a., *Il sanscrito, un padre gesuita e G. Leopardi* cit., p. 511 n. 41); sembrano inoltre essere rimaste non note a Schlegel le due grammatiche in inglese pubblicate fra il periodo del suo soggiorno più lungo a Parigi e l'uscita di LS, cioè quella di Henry Thomas Colebrooke, *A Grammar of the Sanscrit Language*, Calcutta, Honorable Company's Press, 1805 (prima grammatica in inglese – se pur rimasta incompleta – a essere pubblicata) e di William Carey, *A Grammar of the Sungskrit Language, composed from the works of the most esteemed grammarians. To which are added examples for the exercise of the student, and a complete list of the dbatoos, or roots*, Serampore, Mission Press, 1806.

³⁵ Nel Commentario alla traduzione di un saggio scritto in sanscrito da un indiano, Goverdhan Caul, e intitolato in inglese *On the Literature of the Hindus* (“Asiatick Researches” I [1788], di cui si è consultata la 5^a ed., London, Vernor, Hood, and Sharpe e all., 1806) William Jones afferma (p. 347 = 102 della rist. in Sir W. Jones, *Works. With the life of the author by Lord Teignmouth*. In thirteen voll., Delhi, Agam Prakashan, 1976-1980 [rist. indiana dell'ed. del 1799], vol. IV [1977]) di aver potuto prendere curiosamente in esame i libri vedici del colonnello de Polier (quando dunque erano ancora in India, cfr. qui sopra, n. 33) e è in grado di fornire uno specimen, con traduzione, dal I libro dell'*Atbarvaveda* (pp. 347-348 = 103-104), ma per gli altri tre *Veda*, a motivo del carattere così “obsoleto” del loro “stile” da farli sembrare composti “quasi in un dialetto differente”, confessa che “non sarebbe altrettanto facile produrne un genuino estratto” (*ibid.*). Su successive acquisizioni e traduzioni di Jones stesso cfr. Colebrooke, op. cit. n. seg., p. 291.

suoi tempi, di Colebrooke del 1805³⁶ (come altre opere inglesi delle più recenti³⁷). Per le *Upaniṣad*, testi vedici anch'essi, ma più bassi cronologicamente della *Ṛgvedasamhitā*, posti a chiusura del *Veda* cosiddetto rivelato (*Vedānta* "fine del *Veda*"), converrà un cenno a parte ma diciamo fin da ora che LS non ne conosce né il nome né l'inquadramento cronologico, ma solo i riflessi tardi della dottrina, spostati alla quarta e ultima epoca della periodizzazione ivi fatta.

³⁶ H. T. Colebrooke, *On the Vēdas, or Sacred Writings of the Hindus*, in "Asiatic Researches" VIII (1805, di cui si è consultata la rist. "verbatim from the Calcutta edition" London, Vernor, Hood, and Sharpe e all., 1808), pp. 377-497. La dissertazione di Colebrooke continuava a riservare la trattazione più approfondita alle *Upaniṣad*, sul solco di un filone di interessi che andava dai missionari a Anquetil-Duperron (cfr. qui sotto nel testo, punto 4), ma descriveva e forniva specimina in traduzione anche del resto dei quattro *Veda*, compresi i testi più antichi di ognuno di essi, cioè le *Samhitā*, e in particolare la *Ṛgvedasamhitā*, del cui contenuto vi si dà uno schizzo "inconfondibilmente basato su manoscritti" (E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, 2 parti, più: *Philologie und Altertumskunde in Indien. Drei nachgelassene Kapitel des III. Teils* della prec., Strassburg, Trübner, 1917; Berlin-Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., 1920; Leipzig, Brockhaus, 1921, rist. con l'aggiunta di un *Namen- und Sachverzeichnis zum III. Teil* Berlin - New York, de Gruyter, 1992, 1^a parte, p. 28): si tratta, come afferma Colebrooke, del "testo e del commentario di larga parte di questi celebrati libri", da lui stesso raccolti a Benares (*On the Vēdas* cit., p. 378). Più tardi, in appendice al *Conjugationssystem* Bopp incluse anche alcune traduzioni dal *Veda* compresa la *Ṛgvedasamhitā*, ma, come egli stesso dice, "secondo la traduzione letterale dall'originale di Colebrooke"; se dunque le traduzioni dall'epica sono di Bopp (cfr. qui sopra, n. 13), per quelle dal *Veda* Bopp è interamente dipendente da Colebrooke, non sembra abbia avuto modo di controllare il testo (cfr. p. 273 "Pashan" ≈ Colebrooke, p. 400 "Pūshan") e è perfino distratto nella consultazione della dissertazione stessa (a p. 301 Bopp dà come titolo del brano tratto da Colebrooke, p. 421 ss. "Aitare'ja A'ran'ja. Aus dem Samaveda" ≈ Colebrooke, p. 407 "another part belonging [...] to the **same Vēda** [grassetto nostro], is entitled Aitarēja Brāhmaṇa "– l'*Aitareyāranyaka* appartiene, come si è detto, al *Rigveda*): il *Veda* restava, nel 1816, un oggetto abbastanza misterioso. Sarebbe stata proprio di un allievo di Bopp, F. Rosen, dopo un *Rig-Vedae Specimen* del 1830, di lui medesimo – e l'inizio, nel 1833, di una edizione e traduzione della *Ṛgvedasamhitā* intrapresa da J. Stevenson, che comprese solo i primi 35 inni –, la prima edizione, con trad. latina, di un'intera sezione della *Ṛgvedasamhitā*: *Rigveda-Samhitā, Liber primus* [= aṣṭaka ≈ maṇḍala I, 1-121] *sanscritè et latinè*, uscita postuma nel 1838 (London, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland), ma ancora nel 1839 un altro scolaro di Bopp, Hoefer, parlava di "pochi avanzi della lingua vedica a noi finora noti" (cfr. la citaz. in Grotzsch, *Das Sanskrit und die Ursprache* cit., p. 95).

³⁷ Cfr. qui sopra, n. 34.

Così, il testo su cui Schlegel si basa per documentare la prima epoca nella sua periodizzazione, quella contraddistinta dal “sistema della trasmigrazione delle anime e dell’emanazione”, è un testo postvedico, il *Mānavadharmaśāstra*, un libro di leggi (*Le leggi di Manu*)³⁸, che presenta qualche interesse anche per la storia del pensiero indiano nel capitolo iniziale, di argomento cosmogonico. Merita riportare, per capire lo stato delle conoscenze da cui nasce LS, alcune righe scritte da Langlès per il Catalogo del 1807 da lui curato in collaborazione con Hamilton:

Jones³⁹ [...] non esita a considerare le istituzioni anche di Menou come antichissime, anteriori a quelle di Solone e anche di Licurgo e secondo diversi ragionamenti che sarebbe troppo lungo riferire data l’Yadjour Veda, cioè il più antico dei quattro Vêda, circa 1580 anni a. C. e il Codice di Menou 1280 anni avanti la stessa era. [...] Menou significa intelligenza, soprattutto nella dottrina del Vêda, che l’autore del Dharma Sâstra sembra aver studiato con molta attenzione⁴⁰.

Schlegel cerca così di interporre fra il *Mānavadharmaśāstra* e la *Bhagavadgītā*, suo documento principale per la 4^a epoca, il massimo di distanza ideale e cronologica. In realtà la prima e più estesa delle due cosmogonie del *Mānavadharmaśāstra* - quella riportata da Schlegel⁴¹ - è intessuta (a differenza della seconda, ritenuta interpolata da Olivelle⁴²)

³⁸ LS, p. 95, trad. qui sotto, p. 65. Secondo l’autore della recente edizione critica e traduzione dell’opera (*Manu’s Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānavadharmāśāstra [sic]*, a c. di P. Olivelle, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 21-25) la sua composizione avrebbe probabilità di collocarsi nel II-III sec. d. C., rimanendo anteriore alla redazione finale del *Mahābhārata*. È ugualmente riferito da Schlegel a quest’epoca, oltre ai *Veda*, il sistema filosofico (uno, cioè, dei sei *darśana* ortodossi classici) della [*Pūrva*] *mīmāṃsā* “*Mīmāṃsā* [anteriore]”, p. 96, trad. qui sotto, p. 66; sulla posizione della [*Pūrva*] *mīmāṃsā* secondo Schlegel cfr. anche p. 149, trad. qui sotto, p. 96): la *Mīmāṃsā*, a differenza del *Vedānta* (o *Uttaramīmāṃsā* “*Mīmāṃsā* posteriore”), fondato sulle *Upaniṣad*, è il sistema filosofico fondato sulle *Samhitā* e sui *Brāhmaṇa*.

³⁹ Jones era stato il primo traduttore del *Mānavadharmaśāstra*, cfr. le Annotazioni premesse da Schlegel alle *Poesie indiane*, con la n. 16 di Zagatti, qui sotto, p. 134.

⁴⁰ Hamilton-Langlès, *Catalogue* cit., pp. 91-92.

⁴¹ e da lui considerata “il testo più antico, fra quelli finora noti, della dottrina indiana”, cfr. LS, p. 117, trad. qui sotto, p. 76.

⁴² Cfr. *Manu’s Code of Law*, a c. di Olivelle cit., p. 53 e n. 37.

di elementi *sāṃkhya*⁴³ la cui discernibilità (si tratti di reale sincretismo oppure questo appaia tale solo *a posteriori*) può paragonarsi a quanto si mostra – e si mostrava a Schlegel stesso – anche nella *Bhagavadgītā*, dove il *Sāṃkhya* figura insieme con il sistema, secondo Schlegel, panteistico per eccellenza, cioè il *Vedānta*, venendo proprio per questo giudicato come un sistema ugualmente panteistico⁴⁴; ma Schlegel, quantunque messo sulla via dagli “scoli”, non sembra cogliere, nella cosmogonia del *Mānavadharmasāstra*, l'impronta *sāṃkhya* della dottrina del *traigūṇa* (*troigūṇyon*)⁴⁵ né quella dell'evoluzione della natura (“emanazioni” secondo Schlegel, che introduce il termine nella sua traduzione⁴⁶), improntate l'una e l'altra, sempre secondo Schlegel, alla consapevolezza di una “medesima legge di costante peggioramento”⁴⁷.

Prescindendo dalla disinvoltura nell'impiego delle fonti, sono due gli elementi, riferiti alla 1^a epoca, che hanno rilievo ai fini della periodizzazione complessiva: *a*) il testo impiegato conserverebbe la coscienza della caduta da un'età più antica e migliore: questo è, per Schlegel, l'ini-

⁴³ Il *Sāṃkhya* è un altro dei sei *darśana*, cfr. qui sopra, n. 38. Più precisamente, se il testo come è stato accolto nel *Mānavadharmasāstra* è il frutto di una rielaborazione in senso *sāṃkhya*istico (cfr. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, vol. I, a c. di A. Pohls, Aachen, Shaker Verlag, 2003 [ed. orig. 1953], p. 73), la dottrina delle età del mondo come doveva esservi presente anche nella versione originale è d'altra parte il modello della dottrina dell'evoluzione del *Sāṃkhya* classico (Frauwallner, p. 62).

⁴⁴ Cfr. LS, p. 147, trad. qui sotto, pp. 94-95.

⁴⁵ Cfr. LS, p. 101, trad. qui sotto, p. 68 (quantunque lo “scolio” citato a p. 147 si riferisca proprio anche al verso che accenna ai tre *guṇa*, cfr. la n. V di Schlegel a p. 276, trad. qui sotto, p. 167). Fa, comunque sia, una certa impressione la caratterizzazione cosmologica data da Schlegel ai tre *guṇa* (che per Schlegel “*troilokyon*” “i tre mondi” equivalga a “*troigūṇyon*” “le tre forze fondamentali” – piuttosto poi “tre qualità” nella trad. di *Bhagavadgītā* VII, 13, p. 304, trad. qui sotto, p. 188 – è reso certo dalla sua n. XV a *Bhagavadgītā* VII, 12 [*ibid.*]), precorritrice di un assai posteriore e importante articolo di É. Senart, *Rajas et la théorie indienne des trois guṇas*, in “*Journal Asiatique*” ser. 11^a, VI (1915), pp. 151-164. Il confronto fra p. 101 e p. 304 n. XV mostra come Schlegel abbia inteso la medesima dottrina del *traigūṇya* come diversamente interpretata dal pensiero indiano a diversi livelli di sviluppo, in modo analogo, secondo Schlegel, a altri casi, in particolare di figure divine, cfr. qui sotto, in fine del presente capitolo.

⁴⁶ St. 16 a p. 277, trad. qui sotto, p. 168. Schlegel sembra intendere le “particelle” “del sé” come un’“emanazione” (*Ausfluß*) del sé in forma di particelle, cfr. anche la sua stessa nota al passo.

⁴⁷ LS, p. 101, trad. qui sotto, p. 68.

zio assoluto della storia, la frattura primordiale; *b*) la concezione religiosa che caratterizza il periodo sarebbe, nella sostanza anche se non nella forma, monoteistica: se da un lato in scritti comunque sia, al dire di Schlegel, più recenti “gli stessi attributi” ricavabili dal *Mānavadharmaśāstra* come riferiti a Brahman (“lo spirito eterno, l’io infinito [ecc. ecc.]”) “vengono applicati anche a Sivoh e a Vischnu dai particolari adoratori di queste divinità”, la conclusione implicita è che si tratti di nomi o forme diverse per una medesima essenza divina⁴⁸; dall’altro, la pluralità di dei che Schlegel trova anche altrimenti sarebbe “una pluralità divina scaturita, attraverso molteplici irradiazioni, da una fonte originaria”⁴⁹, “non semplicemente politeismo, ma, se così si può dire, divinizzazione del tutto [Allgöttereī]”⁵⁰ – e quest’ultima è però, dal punto di vista dell’impostazione generale di Schlegel, un’affermazione pericolosa, perché mette in crisi la distinzione fra emanazione e panteismo, sul cui carattere illusorio Schelling ebbe in effetti buoni motivi per infierire⁵¹.

2) Uno dei topoi intorno ai quali si era per così dire istituzionalizzato nei secoli precedenti un atteggiamento di chiusura e rifiuto nei confronti dell’India era quello relativo ai suoi culti “selvaggi” e un topos dentro il topos era il riferimento al culto del fallo, il *liṅga*, come nella seguente testimonianza, di qualche decennio precedente a LS:

Ho spesso conversato su questo argomento [sulle opinioni religiose] con i loro brahmini [si tratta, nella fattispecie, di bramini bengalesi], per mezzo d’un interprete, ma li ho sempre trovati molto ignoranti dei principi e dei dogmi della loro fede oppure molto ostinati nel non rivelarli. Qualsiasi cosa dicessero era così selvaggiamente assurda e quel che sostenevano ora era così in contrasto con quel che dicevano poi che ben poco di ciò mi parve degno d’esser ritenuto. [...] Qua e là c’erano rappresentazioni di una divinità, che essi adorano

⁴⁸ LS, p. 102, trad. qui sotto, p. 69.

⁴⁹ LS, p. 108, trad. qui sotto, p. 72.

⁵⁰ LS, p. 107, trad. qui sotto, p. 72.

⁵¹ Schlegel stesso è costretto a ammettere che l’attributo del “grande uno” come “indifferenza fra essere e non essere”, ritrovato nella *Bhagavadgītā* (LS, p. 148, trad. qui sotto, p. 96), ritorna nel *Mānavadharmaśāstra* (p. 276 n. III, trad. qui sotto, p. 167): si rifugia nell’improbabile interpretazione di Jones per attribuire alla stessa espressione due significati diversi nei due testi (cfr. p. 148), pur avendo l’onestà di tradurre letteralmente. Sulla polemica fra Schlegel e Schelling cfr. qui sotto nel testo, punto 4.

con il nome di *lingam*. Questo è il più scandaloso culto fra tutti gli abomini che l'umana superstizione ha moltiplicato sulla faccia della terra⁵².

Un tale stato di barbarie è certo definito “orribile” da Schlegel⁵³, ma anche dove si tocca, nel corso della 2^a epoca, il punto più basso, giungendo a una “concezione [...] completamente materiale⁵⁴” quale è quella che comporta “l'adorazione della selvaggia forza naturale”, come il culto “di Lingam”⁵⁵, qualcosa vi persiste e questo qualcosa è nientemeno che “l'idea dell'infinito”, che “ancora fa pensare a un'origine migliore”⁵⁶.

Riflettendo, fatte le debite differenze, su Schlegel i termini *selvaggio* e *barbaro* come sono usati da Leopardi⁵⁷ potremmo dire che anche una condizione di decadenza da una precedente più civile non è mai interamente *barbara*, ma mantiene qualche cosa dello stato *selvaggio* nel senso di primitivo e naturale⁵⁸.

⁵² Stavorinus (capitano della Compagnia Olandese delle Indie Orientali: 1770), cit. da M. Taddei, *India antica*, con una *Presentazione* di C. Greenberg, Milano, Mondadori, 1972, p. 178 (dall'*Appendice: L'India e la cultura moderna*), insieme con altre testimonianze di analogo tono.

⁵³ LS, p. 119, trad. qui sotto, p. 77.

⁵⁴ È così, questa, l'epoca del “materialismo orientale”, cfr. LS, pp. 117, 122, trad. qui sotto, pp. 76-80.

⁵⁵ LS, pp. 116, 120, trad. qui sotto, pp. 76, 78 (o, fra gli dei maggiori, Śiva). Figure che fanno anch'esse facilmente parte del quadro di un'India selvaggia, quali sono quelle a cui si è soliti riferirsi sotto l'etichetta di fachiri, sono addirittura spostate da Schlegel alla terza epoca (migliore), cfr. LS, p. 132, trad. qui sotto, p. 86 sugli “eremiti indiani e [...] i *muni*, in particolare come essi vengono rappresentati nei Purana”, mentre gli “*yoghui* e i *sonnyasi*”, difficilmente distinguibili dai precedenti nella descrizione di Schlegel, sono bensì respinti nella quarta epoca (peggiore), ma ciononostante caratterizzati con qualche positività, cfr. LS, p. 142, trad. qui sotto, p. 92.

⁵⁶ LS, p. 119, trad. qui sotto, p. 78.

⁵⁷ Cfr. Ada De Gregorio, *Semantica del termine “selvaggio” nello Zibaldone: solidarietà e contrapposizione*, tesi di perfezionamento, Università di Macerata, a. a. 1996/1997.

⁵⁸ Schlegel impiega *wild* risp. *Wildheit* per descrivere sia lo stato miserevole dell'“America e dell'Africa meridionale” prima del soccorso “ottenuto dall'Europa e dall'Asia” (LS, p. 174, trad. qui sotto, p. 106) sia la natura, appunto, “selvaggia” dell'immaginazione conseguente alla prima caduta da uno stato precedente di “meditazione silenziosa, quieto pensiero e contemplazione immediata” (p. 180, trad. qui sotto, p. 110), che per Leopardi, fatte le debite ricontestualizzazioni, sarebbe stata invece *barbara*. Analogamente al secondo dei passi citati si legge *Verwilderung* a p. 35, qui sotto, p. 32, trad. “imbarbarimento”.

3) Il lato singolare del 3° periodo sta in questo, che il sistema che vi appartiene, cioè il “sistema del dualismo, [...] la dottrina orientale dei due principî e dell’eterna lotta fra bene e male”⁵⁹ è rappresentato nella forma più compiuta da una dottrina non indiana ma iranica, quella di Zaratustra (Zerdusht)⁶⁰. Il fatto che Schlegel, nel secondo libro, disegni una storia del pensiero non solo indiana, ma orientale o asiatica in generale – anche se, nella fattispecie, la Persia rientrava anche linguisticamente nel gruppo sanscritico – è certamente giustificato dall’idea, ripresa da William Jones⁶¹, di una diffusione della civiltà a partire dall’India anche al di là dei confini linguistici – una diffusione, dunque, per contatto o per “colonizzazione” o “migrazione”⁶² –, per cui anche sviluppi indipendenti hanno comunque sia alle spalle un’origine indiana, ma riesce bizzarro che non sia indiana proprio la dottrina che, nel quadro complessivo dello sviluppo, raggiunge il punto più alto, perfino più alto di quello su cui si collocherebbero i documenti della 1ª epoca: non solo, infatti, con “la dottrina [...] dei due principî” “ci accostiamo a una forma più bella” rispetto all’epoca immediatamente precedente⁶³ ma “subito dopo quella cristiana, così come è preparata nell’Antico Testamento e realizzata e compiuta nel Nuovo, si riconoscerà facilmente”, invita Schlegel, “alla religione intellettuale dei persiani il privilegio

⁵⁹ LS, p. 125, trad. qui sotto, p. 81.

⁶⁰ Cfr. LS, p. 127, trad. qui sotto, p. 83.

⁶¹ W. Jones, *The Third Anniversary Discourse, on the Hindus, Delivered 2 February, 1786*, in “Asiatick Researches” I (1788), pp. 415-431. L’idea di un’origine indiana delle culture era già stata qualche anno prima sostenuta da Pierre Sonnerat nel *Voyage aux Indes orientales et à la Chine* del 1782 (sul quale cfr. Catherine Weinberger-Thomas, *Les mystères du Veda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au Siècle des Lumières*, in *Inde et littératures*, a c. di Porcher cit., pp. 177-231, in partic. p. 183) e nasceva nel contesto dello spostamento dell’interesse e della moda orientalistici dalla Cina all’India. L’opera di Sonnerat è conosciuta da Herder (cfr. *Ideen*, 2ª parte cit., in HSW XIII, p. 256 n. a), ma i passi di *Ideen* riferiti all’India da Dorothy M. Figueira, *The Authority of an Absent Text. The Veda, Upangas, Upavedas, and Upnekhata in European Thought*, in *Authority, Anxiety, and Canon. Essays in Vedic Interpretation*, a c. di Laurie L. Patton, Delhi, Indian Books Centre, Sri Satguru Publications, 1995 (ed. orig. 1994), p. 207 nn. 35 e 36 (a p. 225) riguardano in realtà – a parte la specifica collocazione in India del Paradiso terrestre, cfr. qui sopra, n. 71 al I cap. – l’Asia in generale e anche l’Africa.

⁶² e di dimensione planetaria, cfr. in particolare l’inizio del 3° capitolo del libro terzo, pp. 173-175, trad. qui sotto, pp. 106-107.

⁶³ LS, p. 125, trad. qui sotto, p. 81.

della nobiltà e della relativa verità rispetto a tutti gli altri sistemi di pensiero orientali, almeno sotto il profilo morale”⁶⁴, dove per di più Schlegel libera la sospesa attesa suscitata da due precedenti e rapidi incisi⁶⁵ – si ha a che fare, certamente, con il legame fra la composizione di LS e la preparazione del “salto mortale nell’abisso della misericordia divina”⁶⁶ – introducendo più risolutamente nel discorso appunto le Sacre Scritture: la forma sintattica è di nuovo quella, quasi furtiva, dell’inciso – o come se fossero, tanto i primi quanto il terzo, venuti a incunarsi in un sistema altrimenti impostato –, ma ora le Sacre Scritture sono poste apertamente in una posizione sopraordinata, quanto alla “verità”, rispetto a ogni altra dottrina asiatica, indiana o meno che sia. I due aspetti, della ‘deviazione’ storico-geografica e dell’accostamento/confronto con la Scrittura, finiscono per saldarsi, tenendo anche conto di quel che Schlegel dice avanti nel medesimo capitolo:

Più elementi di quanto generalmente si creda, infatti, potrebbero essere comuni agli ebrei e ai persiani e, ancora, ai persiani e agli indiani⁶⁷,

quantunque rimanga non obbligatoria, a parte la diversa posizione in generale nella scala dei valori, ora dichiarata, la conclusione di una derivazione nel senso Scrittura → documenti indiani anche nel caso di ele-

⁶⁴ LS, p. 127, trad. qui sotto, p. 82.

⁶⁵ LS, pp. 89-90 (inizio del 1° capitolo): “Anche a prescindere dal documento mosaico, che per ora lasciamo da parte riservandoci di trattarne nel Terzo libro, la maggior parte degli altri più antichi monumenti e avvenimenti storici dell’Asia indicano concordemente che l’uomo ha iniziato la sua carriera terrena non senza un intervento divino”, trad. qui sotto, p. 63, dove è assai significativo che, come risulta dall’ed. crit., le parole *um im dritten Buch darauf zurück zukommen* “riservandoci di trattarne nel terzo libro” siano il frutto di un’aggiunta; LS, p. 95 (inizio del 2° capitolo): “Fra tutte le filosofie o religioni che riconoscono l’Asia come loro terra d’origine, non ve n’è alcuna che sia altrettanto attendibilmente di origine indiana e che, con l’eccezione del documento mosaico, sia più antica del sistema dell’emanazione e della trasmigrazione delle anime”, trad. qui sotto, p. 65. Per questo secondo inciso un sospetto circa il suo carattere seriore è insinuato dalla netta affermazione fatta poco sotto che la dottrina indiana sia la più antica *in assoluto*: “vale certo la pena di comprenderlo [il sistema indiano dell’emanazione] se non altro perché rappresenta il pensiero dello spirito umano nella forma più antica che noi conosciamo storicamente”, p. 99, trad. qui sotto, p. 67.

⁶⁶ Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 292 (*Salto mortale* in italiano nel testo).

⁶⁷ LS, p. 135, trad. qui sotto, p. 88.

menti che apparissero fortemente specifici della prima: questi ultimi, dunque, potrebbero risalire in ogni caso a una tradizione indipendente. Quanto del resto al problema del rapporto più prossimo fra la religione di Zaratustra e la dottrina dei due principi come sarebbe attestata in India, prima di tutto in quella parte della mitologia che ha in Viṣṇu⁶⁸ il suo dio più rappresentativo, Schlegel non esclude né l'una né l'altra delle due possibilità presupposte dal contatto, "se Zerdusht abbia utilizzato delle dottrine e delle modalità rappresentative indiane o se magari si sia verificato il caso contrario"⁶⁹.

4) La tradizione di pensiero indiano che fa capo alle *Upaniṣad* e discende attraverso l'epica, in particolare la *Bhagavadgītā*, per arrivare ai grandi pensatori del sistema filosofico denominato, con il nome delle *Upaniṣad* stesse, *Vedānta* ("fine del *Veda*" come parte terminale del *Veda*, ma anche come essenza dottrinale ultima del *Veda*) fu assai presto sfruttata dai missionari a fini di evangelizzazione⁷⁰ e se la traduzione

⁶⁸ come attestato nei *Purāṇa* e in particolare nella sua incarnazione come uomo, impegnato nell'intento "di salvare caritatevolmente il buono e di sconfiggere e annientare il dannoso e il malvagio" (LS, p. 131, trad. qui sotto, p. 86). Schlegel suppone inoltre che qui vada pure ascritto, fra i sistemi filosofici classici indiani, il *Nyāya*, confessatamente mal conosciuto (LS, p. 134 e n. I, trad. qui sotto, p. 87), oltre che filosofi quali Rāmānuja e Madhva che si classificano piuttosto sotto il *Vedānta* autori come sono, fra l'altro, di commentari al *Vedāntasūtra* (cfr. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Roma-Bari, Laterza, 2005 [1957], pp. 109-110, 113-114, che fanno parte del cap. 8 della parte prima, *Il Vedānta*; qui sotto, pp. 87-88, note 70, 71, 73 di Zagatti); ma Schlegel sembra comunque sia cogliere – e il punto è di quelli a cui LS si dimostra particolarmente sensibile – la loro differenziazione (nonostante la possibile confusione di Madhva con Mādhava, discepolo e biografo di Śaṅkara, che sembra riflettersi nella grafia "Madhvo") rispetto al non dualismo assoluto che trovava in Śaṅkara il suo maggiore rappresentante e in cui finisce per essere assorbito tutto il *Vedānta*.

⁶⁹ LS, p. 134, trad. qui sotto, p. 88.

⁷⁰ Si ha a che fare qui, occorre dire, con cognizioni che giungevano trasmesse in modo del tutto vago e sbiadito, ma quando il padre gesuita Jean Calmette (sul quale cfr. anche qui sopra, n. 33) afferma (*Lettres édifiantes* cit., XXXIII Recueil dell'ed. orig., p. 161, lettera del 17 settembre 1735) che i *Veda* insegnano "l'unità di Dio, i caratteri del vero Dio, la salvezza e la riprovazione" l'affermazione può mantenere qualche ancoraggio alla realtà dei testi se quello a cui si allude è in realtà l'idea genericamente upaniṣadica dell'uno giocata dai missionari come adatta a convincere i bramini "delle verità fondamentali che rovinano l'idolatria" (cfr. Windisch, *Geschichte* cit. I, p. 7): non è un caso se altrove Calmette asserisca di citare dal "*Vedantam*" e nella stessa lettera menzionata qui sopra si colga un riflesso della *Kaṭhapaniṣad* (cfr. Della Casa, *Il P. Calmette* cit.,

delle *Upaniṣad* di Anquetil-Duperron, del 1801-1802 – con cui erano per la prima volta tradotti testi vedici⁷¹ – è mossa da intenti evidentemente non devozionali⁷², il filone di interesse cristiano o specificamente cattolico rivolto alle *Upaniṣad* e al *Vedānta* si mostra durevole, rie-

pp. 21-22 e n. 33). Un documento interessante a questo proposito è costituito dalla contraffazione vedica, in realtà di un orientamento che si giustificerebbe come vedico solo nel medesimo senso detto ora – ma è notevole, in particolare, la forma dialogica, che si può effettivamente riallacciare alle *Upaniṣad* (a una “verniciatura pseudo-purāṇica” pensa piuttosto Weinberger-Thomas, *Les mystères du Veda* cit., p. 188) –, dell’*Ezour-Vedam*, la cui notorietà nella Francia del XVIII sec. è legata in modo importante a Voltaire, non contraddittoriamente, perché da un punto di vista diverso da quello dell’evangelizzazione un testo del genere (il cui manoscritto fu donato a Voltaire nel 1760, cfr. l’op. cit. immediatamente sotto in questa n., p. 3) poteva valere altrettanto bene a sostegno del deismo. L’editore moderno del testo, Ludo Rocher, ritiene “probabilissima” la sua provenienza dall’ambiente missionario e precisamente dalla Società di Gesù (*Ezourvedam. A French Veda of the eighteenth century*, ed. con introd. a c. di L. Rocher, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1984, p. 60; l’autore potrebbe essere stato anche padre Calmette stesso), riflessa nel titolo se questo rappresenta, secondo la folgorante spiegazione di Rocher (pp. 65-66), la pronuncia tamilica di uno *Yesousveda* = “Veda di Gesù”.

⁷¹ eccezion fatta per frammenti isolati, cfr. qui sopra, n. 35.

⁷² P.-S. Filliozat, *The French Institute of Indology in Pondicherry*, in “Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens” XXVIII (1984), pp. 133-147 (dell’intero art., in partic. 137-139) ha messo in rilievo le motivazioni dell’orientalismo di Anquetil – di questo rilevante personaggio che ebbe, tra l’altro, il merito di recuperare l’*Avesta* alla cultura occidentale. Lo scopo di Anquetil è la conoscenza dell’uomo attraverso la storia e la storia a cui in particolare Anquetil dedica i suoi sforzi è la “Storia delle opinioni religiose” (n. b. “opinioni”, che hanno i rispettivi “autori”). La traduzione di Anquetil (in latino, dal titolo *Oupnek’bat (i. e. Secretum tegendum)* [...], 2 voll., Argentorati-Parisiis, typis et impensis fratrum Levrault, 1801-1802, preceduta da una in francese rimasta manoscritta: BNF, ms. nouv. acq. franç. 8871, cfr. Filliozat, *Catalogue* cit., p. VII e n. 2) non è in realtà condotta sul testo originale, ma su una traduzione persiana seicentesca, cosa che spiega l’oscurità dell’opera, che ciononostante fu studiata da Schopenhauer e da lui sfruttata con straordinario acume già nella prima edizione della *Welt als Wille und Vorstellung* (1819, in realtà 1818). Schopenhauer, tuttavia, fu uno dei pochissimi che si interessarono alla traduzione di Anquetil fino al 1850, anno in cui incominciano a apparire gli studi di A. Weber sulle *Upaniṣad*, intitolati appunto *Analyse der in Anquetil du Perron’s Uebersetzung enthaltenen Upanishad*, in “Indische Studien” I (1850), pp. 247-302, 380-456; II (1853), pp. 1-111, 170-236; IX (1865), pp. 1-173; d’altro canto, nemmeno la 1ª e la 2ª edizione (1844) della *Welt* ebbero, come è noto, alcun successo – che arrivò per Schopenhauer solo nel 1851 con i *Parerga und Paralipomena* – e non poterono dunque costituire un veicolo alternativo di interesse per le *Upaniṣad*.

mergendo negli anni successivi a LS con nomi quali Rāmmohan Roy⁷³ e Friedrich Heinrich Hugo Windischmann, alla fine della sua vita vicario generale dell'arcivescovo di Monaco e figlio di quel Carl Josef Hieron. Windischmann che fu il professore di filosofia di Bopp al liceo di Aschaffenburg e che dovette svolgere un ruolo nel far riuscire familiare a Bopp, pur nella diversità del suo orientamento (la cui precocità è messa in rilievo dall'ex professore stesso nelle *Vorerinnerungen* al *Conjugationssystem*) quanto proveniva dall'ambito intellettuale da cui uscì anche LS⁷⁴. F. Schlegel vide invece riflesso nel *Vedānta* un pericolo e precisamente il pericolo rappresentato dal panteismo alla Schelling, che, pur non espressamente menzionato, lo riferì senza difficoltà a se stesso, rispondendo a quello che interpretò come un attacco nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Ge-*

⁷³ indiano, convertito al cristianesimo (1774-1833). Rifiutò in blocco la tradizione religiosa indiana, compresi sia i *Purāna* sia i *Veda*, tranne la filosofia del *Vedānta* e le *Upaniṣad*, nelle quali vide le "principali" parti del *Veda* (trad. della *Kenopaniṣad*, cfr. qui sotto nella n., p. 6). Fu autore di traduzioni della *Kenopaniṣad* e dell'*Īsopaniṣad* (Calcutta, 1816), della *Kāṭhapaniṣad* e della *Muṇḍakopaniṣad* (Calcutta, 1819) e di edizioni in alfabeto bengalese delle medesime quattro con il commento di Śaṅkara, cfr. Windisch, *Geschichte* cit. I, p. 52; L. Renou, *Le destin du Véda dans l'Inde*, in L. R., *Études Védiques et Pāṇinéennes*, vol. VI, Paris, De Boccard, 1960, p. 5.

⁷⁴ Su Carl Josef H. Windischmann e Bopp cfr. Grotzsch, *Das Sanskrit und die Ursprache* cit., p. 101; altri riferimenti in *Il sanscrito e gli inizi della linguistica comparata indo-europea. A proposito di M. Mayrhofer*, Sanskrit und die Sprachen Alteuropas, dell'a., in "Archivio Glottologico Italiano" LXXI (1986) 1-2 [1987], p. 142 n. 35. Friedrich Heinrich H. Windischmann grazie al padre poté entrare in rapporto personale con A. W. Schlegel, che, a suo dire, lo stimolò allo studio del sanscrito (di A. W. Schlegel ricordiamo che fu sua la prima cattedra di sanscrito istituita in Germania, dal 1818 nella neofondata Università renana a Bonn), e con il suo scolaro Lassen, sotto la cui guida si laureò a Bonn nel 1833 con una tesi – che ebbe il plauso di Roy – su *Sankara sive de Theologumenis Vedanticorum*, nella quale sono trattate (*caput* II B) anche le *Upaniṣad* in quanto origine della filosofia vedāntica; fornì inoltre traduzioni in tedesco della *Kāṭha*, *Īsā*, *Kena* e *Muṇḍakopaniṣad* (utilizzando l'edizione e la traduzione di Roy), di diversi brani della *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* e di quasi tutta la *Chāndogyaopaniṣad*, oltre che di altri testi più tardi, per un'opera del padre, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* (vol I: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, 4 parti, Bonn, A. Marcus, 1827-1834), una storia della filosofia universale, rimasta incompiuta, che costituisce fra l'altro un ulteriore tentativo, dopo lo schizzo di F. Schlegel, di inserire la filosofia indiana nel quadro della storia della filosofia (cfr. Windisch, *Geschichte* cit. II, pp. 210-211).

genstände (1809)⁷⁵. Il percorso intellettuale seguito da F. Schlegel e da Schelling corse in realtà largamente parallelo⁷⁶ e sembra di cogliere anzi talora l'anticipazione del primo sul secondo⁷⁷: a proposito in particolare del panteismo da un lato Schlegel segnava un iato rispetto a posizioni sostenute in precedenza anche da lui⁷⁸, dall'altro Schelling, dopo aver risposto all'attacco, già nel seguito delle *Philosophische Untersuchungen* veniva a qualche accomodamento con la nuova posizione di Schlegel⁷⁹. Il rischio che Schlegel vedeva nel panteismo, considerato come "il sistema della pura ragione"⁸⁰, era la perdita dell'indivi-

⁷⁵ Cfr. E. Behler, *Das Indienbild der deutschen Romantik*, in "Germanisch-romani-sche Monatschrift" n. s. XVIII (1968) 1, p. 36 (l'intero art. p. 21 ss., che non ci è stato tuttavia a disposizione), cit. da Struc, *Zu F. Schlegels orientalistischen Studien* cit., p. 117 n. 5; Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, pp. CXXXIX-CXL; Struc-Oppenber, *Einleitung. Über die Sprache und Weisheit der Indier* cit., in KA VIII, pp. CCVII, CCXXI-CCXXIII; Strummiello, *Introduzione*, in Schelling, *Ricerche filosofiche*, a c. di Strummiello cit., pp. 9-13; Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 231 n. 163. Il punto che determinò Schelling a difendere la specificità del proprio sistema rispetto a un panteismo alla Spinoza è indicato in *Ricerche filosofiche*, a c. di Strummiello cit., pp. 114-117 (=357, 2° cpv.). Al libro di Schelling rispose poi August Wilhelm a nome del fratello, cfr. Struc-Oppenber, *F. S. and the History of Sanskrit Philology* cit., p. 433, con rinvio a *Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis*, a c. di J. Körner, vol. II, Brünn-Wien-Leipzig, 1937 (controllato sulla 2ª ed., Bern, Francke, 1969), pp. 66-71 (lettera n° 357), pp. 80-84 (n° 362), pp. 84-88 (n° 363), pp. 135-138 (n° 386); vol. III: *Kommentar*, Bern, Francke, 1958, pp. 416-420 (alla lettera n° 357), 430-432 (alla lettera n° 363); l'essenziale dell'intervento di August Wilhelm nel contrasto è riferito da Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, pp. CXL-CXLI.

⁷⁶ come ha mostrato Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 195-218 (comprendenti la sez. intitolata *Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus: Die Wiedereinführung Gottes*).

⁷⁷ Cfr. qui sopra, n. 18 al I cap.

⁷⁸ nei *Fragmente*, cfr. riassuntivamente e con molta chiarezza N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III: *La filosofia moderna e contemporanea*, UTET Libreria, 2003, p. 232; tale iato è comunque sia da intendere con una certa articolazione, se è vero che "anche il tardo Schlegel ha mostrato per il panteismo della filosofia della natura, precisamente a motivo del suo significato per l'arte, ancora grande affinità", Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, p. CXXXIV. Il punto è che, fra la natura morta di Fichte e la natura animata di Schelling, Schlegel continua a stare, se pure in modo talora non del tutto piano, dalla parte di quest'ultima.

⁷⁹ Cfr. Behler, *Einleitung* cit., lg. cit. n. 75.

⁸⁰ Cfr. LS, p. 141, trad. qui sotto, p. 91. Come il panteismo sia in questo non sostanzialmente dissimile neppure dalla dottrina di Fichte è spiegato nella rec. a F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen* [...] (1812), cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, p. CXXXV.

dualità – dell’individualità dell’uomo, che diventerebbe irresponsabile, ma anche dell’individualità di Dio rispetto alla natura –; Schelling, tuttavia, ebbe buon gioco a obiettare a Schlegel che nell’emanazione “ciò che emana rimane uguale a quello da cui è emanato, cioè nulla di proprio, di autonomo”, per cui “non si potrebbe minimamente contrapporre la dottrina dell’emanazione al panteismo”⁸¹.

Il *Vedānta* è decisivo per Schlegel, come si è già accennato, anche per l’interpretazione del *Sāṃkhya*. Il fatto che orientamenti riportabili al *Vedānta* e al *Sāṃkhya* classici compaiano insieme nella *Bhagavadgītā* è una constatazione di fatto ma gli “scoli al Libro delle leggi di Monu”⁸², la cui informazione peraltro, onestamente, Schlegel non nasconde, non riescono a convincerlo della natura dualistica della filosofia *sāṃkhya* – e in effetti i due termini riusati dalla cosmogonia di Manu a cui si riferisce l’informazione citata da Schlegel, cioè *avyakta*- (“*Ovyokto*” “non disvelato” alla strofa 6⁸³) e *mabant*- (“*Mobot*” “grande”, detto dell’“anima” alla strofa 15⁸⁴), non riguardano neppure il dualismo fondamentale della dottrina, che consiste nella contrapposizione fra *prakṛti* “natura” e *puruṣa* “spirito”⁸⁵. Più importante resta per lui l’abbinamento dei due sistemi nella stessa opera, dove “domina la dottrina *Vedānto*” ma alla “filosofia Sankhyo” è nello stesso tempo tributata una “lode sconfinata”⁸⁶; né sembra avere un significato particolare il fatto che il protago-

⁸¹ Schelling, *Ricerche filosofiche*, a c. di Strummiello cit., pp. 94-95 (=347), 110-111 (=355). Nello stesso libro secondo di LS, del resto, la filosofia della natura si può dire continui a trovarsi in qualche modo rispecchiata dal culto della natura della 2ª epoca.

⁸² Cfr. LS, p. 147, trad. qui sotto, p. 95.

⁸³ LS, p. 274, trad. qui sotto, p. 166.

⁸⁴ LS, p. 276, trad. qui sotto, p. 167.

⁸⁵ il cui corrispondente tedesco (*Geist*) Schlegel nella traduzione impiega per rendere invece *manah* (“*monoh*”) alla strofa 14, cfr. LS, p. 276, trad. qui sotto, p. 167, che è uno dei prodotti successivi dell’evoluzione della *prakṛti. avyakta*- “non manifesto” è lo stato della *prakṛti* anteriore all’evoluzione – riferendosi al *Sāṃkhya* nella sua forma sistemica –, il *mabant*- (neu. sostantivo, retto singolare *mabat*) o *buddhi*- è il primo elemento evoluto dalla *prakṛti*.

⁸⁶ Cfr. LS, pp. 147-148, trad. qui sotto, p. 95-96 (un assai maggiore distanziamento del *Sāṃkhya* dal *Vedānta*, in termini sia cronologici che valutativi, appare invece poi sostenuto nella rec. a J. G. Rhode, *Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde, als wahrscheinliche Wirkung eines Kometen*, Breslau, W. A. Holäuffer, 1819, in “Wiener Jahrbücher der Literatur” VIII [1819], cit. sec. KA VIII,

nista della *Bhagavadgītā* sia un dio incarnato, cioè Viṣṇu⁸⁷ al quale altrove Schlegel non aveva negato la possibilità di rappresentare il dio unico della 1^a epoca. Così l'ingorgo filologico fra il *Sāṃkhya* interpretato panteisticamente nella *Bhagavadgītā* e il *Sāṃkhya* non riconosciuto nel *Mānavadharmasāstra*, qui sopra sottolineato al punto 1), fa sì che si può dire da icona all'ingorgo filosofico fra emanazionismo e panteismo stigmatizzato da Schelling.

La svalutazione del *Vedānta* e la sottovalutazione del dualismo del *Sāṃkhya* sembrano, in Schlegel, risalire a Pons. La stessa lettera di Pons a padre du Halde contenente la parte sulla grammatica indiana trattata nel capitolo precedente comprendeva, fra ancora altri argomenti, anche un'esposizione dei sistemi filosofici indiani, in un luogo della quale Pons avvertiva i missionari che dietro "l'unità semplice del Dio Adduitam [*advīta* "senza un secondo"]" del "*Vedāntam*" si nascondeva un trabocchetto di orgoglio luciferino, rispetto al quale i missionari dovevano "stare in guar-

p. 503 – fatta la tara, se possibile, sul 'mondo dei sogni' storici del tardo Schlegel in cui compare quest'indicazione). Dalla menzione degli *yogin* ("yoghui") come rappresentati nella *Bhagavadgītā* (cfr. LS, p. 145, trad. qui sotto, p. 94) potrebbe ricavarsi, indirettamente quanto vagamente, la consapevolezza della presenza in quest'opera anche di elementi inscrivibili in una tradizione da cui è emerso un ulteriore sistema ortodosso classico, cioè lo *yoga*. Anche dello *yoga*, comunque sia, Schlegel sa pochissimo, cfr. la sua n. XVIII a p. 306, trad. qui sotto, p. 190 (maggiormente individuato appare lo *yoga* nella più tarda *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, 2 voll., Wien, Carl Schaumburg & Compagnie, 1829, [nuova] ed., con introd., a c. di J.-J. Anstett [KA IX], München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh - Zürich, Thomas-Verlag, 1971, p. 130 [di quest'ultima]; in LS, dei sei *darśana* non appare inoltre nemmeno menzione del *Vaiśeṣika*). In connessione, forse, con il giudizio, all'interno del panteismo, non del tutto negativo riguardo alla mentalità e all'atteggiamento degli *yogin* (insieme con i "sonnyasi"), a cui si è accennato (cfr. qui sopra, n. 55), la *Bhagavadgītā* è comunque sia riconosciuta come una "quasi completa summa del credo indiano" e dunque come un'opera che "gode di alta considerazione" (p. 286, trad. qui sotto, p. 176); sulla presentazione di tale testo, nel libro quarto di LS, come mossa dall'intenzione di conferirgli "un carattere il più possibile universale" cfr. la n. 190 di Zagatti a p. 185.

⁸⁷ Sulla fortuna del tema delle incarnazioni di Viṣṇu (accennato da Schlegel in LS, p. 131, trad. qui sotto, pp. 85-86) nelle opere dei missionari cfr., dell'a., *Sulla conoscenza dell'India nelle Marche al tempo di Leopardi, attraverso i fondi librari e manoscritti antichi*, in *L'Oriente nelle biblioteche marchigiane al tempo di Leopardi. I. Introduzione storica*, a c. di F. Mignini, Macerata, Provincia di Macerata, 1998, pp. 90-91, con illustrazioni inedite, pp. 102-109.

dia”⁸⁸: il tema dell’orgoglio ritorna in Schlegel⁸⁹. Quanto al “*Sankiam*” Pons esponeva bensì in termini precisi, se pur sommariamente, il suo dualismo⁹⁰, ma era anche convinto che “in sostanza” il *Sāṃkhya* dicesse “la stessa cosa” del *Vedānta*, nonostante che la “natura spirituale” e la “natura materiale” del *Sāṃkhya* fossero veramente “tutte e due reali e eterne”, mentre nel *Vedānta*, accanto al “*me*” o “anima”, “il [*le* nel testo] *Mâyâ* di *me*” rappresentasse in realtà un principio “puramente negativo” e quindi non reale⁹¹. L’avvertimento di Pons sembra d’altro canto non trovare sponda nell’eremita agostiniano Antonio Agostino Giorgi, che nell’*editio maior* del suo *Alphabetum tibetanum*, del 1762, ribadiva il presupposto storico di quell’indirizzo missionario che in India cercava di far leva sulla tradizione indigena stessa: l’India conobbe un’età migliore e più antica, caratterizzata da una religione monoteista – Giorgi chiamava qui in causa precisamente il *Veda*, secondo un cliché ormai consolidato –, a cui è seguita una imbarbarita, dedita all’idolatria⁹². Per sfuggire al *Vedānta* e al panteismo Schlegel sostituisce a un vago vedismo un testo postvedico, il *Mānavadharmaśāstra*, a documentare la fase più antica; ma è il *Veda* che corre a questo punto il rischio di trasformarsi nel ‘buco nero’ in cui LS si perderebbe.

Con tutte le difficoltà che si sono indicate, ciò che dà, alla fin fine, una ragione di possibilità e una coerenza – dal punto di vista, ovviamente, di Schlegel – a tutto quanto il disegno di sviluppo intellettuale da lui tratteggiato è precisamente il suo riferimento a quel modello storico generale preesistente a LS ma che ora viene a trovare nella storia del

⁸⁸ *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. VIII, 1819 cit., p. 51, dalla IX. parte.

⁸⁹ Cfr. LS, p. 141 in fine, trad. qui sotto, p. 91.

⁹⁰ *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. VIII, 1819 cit., p. 51, dalla X. parte.

⁹¹ *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. VIII, 1819 cit., pp. 49-50, dalla IX. parte.

⁹² A. A. Giorgi, *Alphabetum tibetanum*, [Roma], Sacra Congregatio de propaganda fide, 1762, p. 94; su quest’opera cfr. alcune notizie in *Sulla conoscenza dell’India*, dell’a., cit., pp. 88-89. Un monoteismo indiano originario fu poi sostenuto anche da Sonnerat (cfr. qui sopra, n. 61), che ne dava d’altra parte per perduti i documenti, cioè i *Veda*, cfr. Weinberger-Thomas, *Les mystères du Veda* cit., in partic. p. 200, ma, prima di questi, anche da C. Niebuhr, *Carsten Niebuhrs Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* [...], 2 voll., Kopenhagen, Druck von N. Möller, 1774-1778, di cui costituisce un “abrégé” C. N., *Voyage en Arabie et en d’autres pays de l’Orient* [...], 2 voll., en Suisse, chez les libraires associés, 1780, p. 457 (cit. sec. quest’ultimo): Niebuhr, più precisamente, asseriva di desumerlo da informatori indiani della 3^a casta (“Banians”).

pensiero asiatico un'illustrazione addirittura esemplare: dalla caduta iniziale, in cui permane la coscienza dell'infelicità (1^a epoca), alle ulteriori cadute verso una selvaggia materialità che tuttavia non riesce a cancellare lo spirito (2^a epoca), in modo da mantenere il fondamento per una risalita verso un punto se è possibile ancora più alto di quello della documentazione più antica stessa (3^a epoca), alla nuova caduta⁹³ verso un punto a sua volta più basso che nelle cadute precedenti (4^a epoca) si svolge, con perfetta trasparenza, la spirale dello schizzo già una volta uscito dalla penna di Schlegel: il centro è perduto e riavvicinato e riperduto, non più attingibile⁹⁴. Anzi, considerata l'incertezza che domina sulla datazione dei documenti letterari in sanscrito e l'appiattimento della tradizione in quello che Schlegel chiama "il sistema indiano", è dal riconoscimento delle diverse parti di tale "sistema", continua Schlegel, che si può pensare di stabilire una stratificazione⁹⁵, diventando così decisivo, per trarre conclusioni sulla cronologia relativa delle opere e sui momenti dello sviluppo, proprio il fatto che si disponga di idee precostituite sulla storia in generale. Un caso tipico è quello della 'disintegrazione' della *trimūrti*, Brahman, Śiva e Viṣṇu, e, all'interno di questa, anche delle singole figure divine, in particolare di Viṣṇu, nelle diverse epoche⁹⁶. Sulle problematiche accennate relative alla 3^a epoca e al parallelo istituito con le Sacre Scritture si tornerà nel capitolo che segue.

⁹³ Sul panteismo come "reinterpretazione e degenerazione" del dualismo cfr. LS, p. 146, trad. qui sotto, p. 94: "Non appena la dottrina dei due principî non fu più religione ma sistema, non poté che affacciarsi l'idea di unificare e risolvere le due forze fondamentali in un'unità più alta", rimanendo poi Schlegel incerto se l'*I Ching* rappresenti veramente "la più antica forma di panteismo", sviluppatosi internamente da un dualismo di provenienza iranica, oppure sia il prodotto di un successivo influsso esterno e precisamente del *Sāmkhya* dall'India.

⁹⁴ Con l'ultimo periodo, idealistico, di questa successione (il panteismo che, come si è visto, lo caratterizza è una forma di idealismo) si verificherebbe il passaggio del pensiero asiatico nella cultura occidentale, che dunque, con la filosofia greca, comincerebbe sotto il segno dell'idealismo; di qui si avvia una nuova ciclicità di corsi e ricorsi, della quale si è già fatta menzione, cfr. qui sopra nel testo, con la n. 19.

⁹⁵ LS, p. 133, trad. qui sotto, pp. 86-87.

⁹⁶ anche se sul Viṣṇu vedico Schlegel può solo congetturare, cfr. LS, p. 132, trad. qui sotto, p. 86. Su Brahman nella *Bhagavadgītā* cfr. LS, p. 307 n. XIX, trad. qui sotto, p. 190; sulla reinterpretazione in generale dell'"antica leggenda" e dell'"antica struttura", delle quali un "nuovo significato" viene introdotto, nella stessa *Bhagavadgītā* cfr. p. 148, trad. qui sotto, p. 95. Sul Buddha cfr. LS, p. 123, con la n. 49 di Zagatti, qui sotto p. 81.

3. CADUCITÀ, CONTINUITÀ

Verso la fine del libro terzo, cioè della parte espositiva di LS, Schlegel contrappone alcune caratteristiche basilari attribuite comunemente alla poesia orientale in generale, ma in realtà ricavate, sostiene Schlegel, “solo da alcuni popoli asiatici, in particolare dagli arabi e dai persiani, e da alcuni scritti dell’Antico Testamento giudicati come pura poesia”, alle caratteristiche proprie della poesia indiana. La prima è una poesia, dice espressamente Schlegel, “romantica”, il cui carattere consiste “in una notevole audacia e in una profusione e magnificenza di metafore, unite alla propensione, che spesso vi è collegata, per l’allegoria”. Fra i documenti della seconda, della poesia indiana, abbiamo bensì opere come la *Sakuntalā* di Kālidāsa, che “non difetta di fioriti ornamenti e di ricchezza metaforica, ma anche qui senza alcuna esagerazione”; inoltre e soprattutto

tutte le poesie indiane delle epoche precedenti sono ancor meno metaforiche persino delle più semplici e severe fra le opere greche; la profondità d’animo che vive e respira in ciascuna di esse, la limpida chiarezza nella quale tutto si racchiude non hanno bisogno di questo fuoco selvaggio né delle folgori e dei lampi inattesi frutto di un’ardente immaginazione.

A ciò si aggiunge l’aspetto relativo allo “svolgimento del pensiero nel suo complesso, e specificamente *alla* disposizione e *alla* composizione”: l’“oscurità”, considerata comunemente peculiare delle opere orientali, non tocca quelle indiane¹.

¹ LS, pp. 213-215, trad. qui sotto, pp. 126-127; cfr. anche, nel libro primo, p. 69, trad. qui sotto, p. 51 e qui sopra, n. 61 al I cap. I criteri di valutazione applicati alle letterature corrono, come si vede, di pari passo con quelli applicati alle lingue, cfr. qui sopra, n. 27 al II cap. Non è facile, però, ricordare i due passi citati con uno che sta in mezzo a essi, cioè all’inizio del libro terzo (pp. 162-164, trad. qui sotto, pp. 101-102; cfr. anche p. 181 in fine, trad. qui sotto, p. 111), dal quale parrebbe risultare che la poesia originaria (nella misura in cui si tratta della sua radice mitica, piuttosto che dell’altra sua radice, quella naturale e sentimentale), fosse invece di un carattere prettamente vichiano (“selvaggio e gigantesco” sono due qualificazioni che hanno un’immediata risonanza), mentre solo successivamente avesse avuto luogo una mitigazione o un addolcimento; il passaggio dalla mostruosità all’addolcimento sarebbe anzi più scosceso nel caso della poesia indiana che in quello della greca. Tutto quel che ci sentiamo di dire è che, in ogni

La collocazione dell'aggettivo *romantisch* al polo opposto rispetto a quello che costituisce la ragione dell'opera, laddove in precedenza (*Über die Mythologie*, 1800) l'India era ricompresa del tutto entusiasticamente in quell'Oriente dove si sarebbe dovuto cercare *das höchste Romantische*², fa emergere al livello degli indicatori lessicali, se non delle parole d'ordine, la maturata urgenza di un riposizionamento da parte dell'alfiere del Romanticismo. In effetti la valutazione che Schlegel dà della poesia indiana trova punti di contatto significativi con un altro suo scritto, pubblicato nello stesso 1808, la *Anzeige* di una raccolta di opere di Goethe, che testimonia in modo diretto un cambiamento nel programma letterario di Schlegel, quella "riduzione spiritualistica" (*spiritualistische Reduktion*)³ del programma letterario stesso con la quale è ora la lirica a venir promossa al sommo dei generi letterari⁴, ma lo è in forza di determinate esigenze estetiche: come indica Menneier,

Schlegel mette in rilievo [nella *Anzeige* cit.] la profondità di origini di tale poesia [della lirica in quanto caratterizzata da una struttura "interrotta"] e la durata del suo vigore, che è garantita dalla capacità di esprimere sempre di nuovo spontaneamente la propria natura;

d'altra parte tuttavia la determinazione "spontaneamente", che pertiene alla sfera del **soggettivo**, è controbilanciata dall'affermazione secondo la quale non basta che il canto, prosegue Menneier citando le parole stesse di Schlegel,

sia uscito dallo stato d'animo del poeta, deve anche staccarsi dall'animo del poeta e condurre in sé una vita indipendente, per divenire saga [...]

caso – e questo resta coerente con il discorso della "riduzione spiritualistica", sulla quale cfr. qui sotto nel testo –, il senso del passaggio è, valutativamente, verso la positività o un incremento di positività; inoltre quella poesia "selvaggia e gigantesca" scaturirebbe "dal culto della natura, sempre fecondato dal pensiero dell'infinito e del divino, e dalla superstizione", con evidente riferimento alla 2^a delle quattro epoche trattate nel libro precedente, laddove la storia della letteratura indiana presenta, secondo Schlegel, anche testi da attribuire a un'epoca, la 1^a, che sta a monte di quella in cui si creerebbero le condizioni 'vichiane'.

² Cfr. il passo cit. in Struc, *Zu Friedrich Schlegels Handschriften* cit., p. 320.

³ Così si intitola il V cap. di Menneier, *F. Schlegels Poesiebegriff* cit.

⁴ Menneier, *F. Schlegels Poesiebegriff* cit., p. 368.

e entrare così nel dominio dell'“**oggettivo**”⁵, nel quale si colloca anche la poesia indiana più antica, come indicano le caratteristiche che Schlegel le attribuisce (fra le quali si noti l'affinità con la poesia greca). La dicotomia stessa fra poesia di altre nazioni orientali e poesia indiana ha in certo modo come *pendant*, nella *Anzeige*, una dicotomia scorta da Schlegel all'interno dell'opera di Goethe, del quale sono deprezzati alcuni componimenti quali precisamente “i grandi inni della fase dello *Sturm und Drang* e i ritmi liberi degli anni 1779-1782, che Goethe comprese fra i «*Vermischte Gedichte*»”⁶.

A Goethe, comunque sia, – ma solo a Goethe “poeta lirico” – Schlegel attribuisce ora il merito di aver “conservato” “a un'epoca prosaica almeno «un ricordo di poesia»”⁷: la nuova visione pessimistica del presente stato di cose⁸ ha in questo mirato encomio un'espressione a cui si può sovrapporre con il risultato di una precisa commesura, per la solidarietà delle valenze dalle due parti, una di analogo contenuto in LS, dove all'augurio che gli studi indiani possano in qualche modo rinnovare quel che già avvenne nel '400 e nel '500 *segue* – trasformando di ritorno l'augurio in scoramento – l'amara constatazione:

Oggi, mentre da una parte tutti i razionalisti e tutti coloro che vivono principalmente nel presente, facendosi guidare e dominare dal suo spirito, sono devoti quasi senza eccezione alla massima perniciosa e distruttiva secondo cui tutto deve essere nuovo e creato dal principio come dal nulla, dall'altra parte la vera conoscenza dell'antico e la sensibilità nei suoi confronti sono quasi scomparsi, la filologia è sprofondata in un'erudizione di fatto vuota e infruttuosa e accanto ad alcuni propizi progressi particolari tutto l'insieme è frammentato e non vi si scorgono né forza né spirito vitale⁹.

⁵ Menneier, *F. Schlegels Poesiebegriff* cit., p. 372.

⁶ Menneier, *F. Schlegels Poesiebegriff* cit., p. 373.

⁷ Menneier, *F. Schlegels Poesiebegriff* cit., p. 388.

⁸ Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, pp. CXV parla di “modo di pensare rivolto al passato”, “che frequentemente si manifestava in aspre condanne della propria epoca, nella quale Schlegel vedeva ancora solo frammenti di ciò «che fu una volta grande e bello»”.

⁹ LS, p. 212 (dall'ultimo capitolo, *Degli studi orientali e indiani in generale e del loro scopo e valore*, del libro terzo), trad. qui sotto, p. 126.

Siamo di fronte a una posizione – o a uno stato d’animo – che opera in controtendenza rispetto in particolare alla possibilità di un efficace intervento in linea con l’idea di quella “poesia universale progressiva”, proprio in base alla quale per altro verso un aspetto della struttura stessa di LS, cioè la funzione nell’opera del quarto libro, diveniva giustificabile in un senso non debole quale è quello che l’insieme dei rapporti concettuali si sarebbe detto comportasse¹⁰.

Un’analoga e anzi ancor meglio visibile lacerazione interna dell’opera deriva dai riflessi che in essa vi ha la conversione di Schlegel al cattolicesimo. Del contraddittorio periodo che va dal 1802 al 1808, che è anche quello del soggiorno a Parigi e della concezione e composizione di LS – contraddittorio, caratterizzato come è, per menzionare solo due aspetti conflittuali sopra gli altri, dalla perdurante adesione a un *Humanitätspantheismus* ma anche dai segnali, via via sempre più netti e ‘fatali’, della conversione¹¹ – LS rende una testimonianza internamente graduale, come se cioè la composizione dell’opera seguisse quella fatalità senza volgersi indietro, quasi a sfuggire la coscienza del suo stesso fato. Il primo libro, quello sulla lingua, resta del tutto estraneo a un orizzonte scritturale; è di concezione spiritualista ma in nessun aspetto confessionale. Le Scritture sono introdotte nel secondo libro dapprima attraverso incisi, a tre dei quali, rispettivamente nel 1°, 2° e 4° capitolo, si è già accennato¹²; a questi si aggiunge, una seconda volta nel 2° capitolo, l’obliquo rinvio “a un’espressione teologica apparentemente più recente”¹³, in cui già Goethe sentì “puzzo” di diavolo – e dell’“unica chiesa salvatrice”¹⁴. Alla dichiarazione di verità del

¹⁰ Cfr. qui sopra nel testo al II cap., con la n. 6, dove è indicata una precedente valutazione di Goethe.

¹¹ Cfr. qui sopra, n. 3 al II cap. e, inoltre, Struc-Oppenberg, *F. S. and the History of Sanskrit Philology* cit., pp. 426-427.

¹² LS, pp. 89, 95 (cfr. qui sopra, n. 65 al II cap.), 127 (cfr. qui sopra, n. 64 al II cap.).

¹³ “[...] un’espressione teologica apparentemente più recente, ma del tutto adeguata alla nozione antica, l’eternità delle pene infernali”, p. 97, trad. qui sotto, p. 66.

¹⁴ nella lettera al conte G. Reinhard del 22 giugno 1808, sulla quale cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, pp. CXXVIII-CXXIX; Struc-Oppenberg, *Einleitung. Über die Sprache und Weisheit der Indier* cit., in KA VIII, p. CCXXVII. Per Goethe l’intento o un intento dell’opera di Schlegel sarebbe stato proprio quello di far passare i convincimenti abbracciati sotto vesti storiche e critiche.

Nuovo Testamento, introdotta nel quarto di quei quattro incisi, dopo altri riferimenti biblici¹⁵ viene alla fine riservato, nell'ultimo capitolo del terzo libro, uno spazio¹⁶ e una salita di tono che già solo per l'aspetto esteriore ne pongono in questione il senso rispetto all'argomento complessivo dell'opera. Ci limitiamo a ricordare qui il passaggio più significativo:

Difatti, in che modo si può intendere e spiegare un'opera se non tramite il pensiero che la sottende? E dove può essere colto questo pensiero se non dove appare espresso completamente e nella più perfetta chiarezza? Che ciò sia quello che si realizza nel Nuovo Testamento lo ammetterà chiunque lo voglia confrontare, basandosi solamente su una critica spassionata, con gli imperfetti accenni dell'Antico Testamento o con il sistema, parzialmente erroneo, dei persiani. Il senso dell'Antico Testamento, quindi, non può essere dischiuso da alcuna mera esegesi, neanche se questa riuscisse a superare tutti i maestri talmudici nell'analisi linguistica e in ogni altro genere di erudizione, a meno che non intervenga, a disperdere l'oscurità, la luce del Vangelo. Tracce della verità, singole tracce della verità divina si trovano ovunque, soprattutto nei sistemi orientali più antichi; ma la coerenza di tutto l'insieme e il sicuro allontanamento da ogni commistione con l'errore non si potranno trovare eccetto che nel cristianesimo, il quale solo illumina la verità e quella conoscenza che è superiore a tutto il sapere e a tutte le illusioni della ragione¹⁷.

La concezione della storia sottesa a questa posizione è quella per cui il poi è la realizzazione e la compiuta espressione del prima (nella fattispecie il Nuovo Testamento rispetto all'Antico e a ogni precedente espressione di una relativa verità) – una concezione dunque lineare e teleologica, diversa dalla concezione ciclica e più precisamente spiraleiforme che era servita a Schlegel per la ricostruzione storica del pen-

¹⁵ Cfr. in partic. p. 181, trad. qui sotto, p. 110, con la n. 12 di Zagatti.

¹⁶ che l'edizione critica sembra suggerire non pianificato fin da principio, cfr. qui sopra, n. 65 al II cap.

¹⁷ LS, pp. 203-204, trad. qui sotto, p. 122. Al periodo che termina con le parole "la luce del Vangelo" Schlegel appone significativamente una nota dedicata all'elogio di F. L. Stolberg, che lo aveva preceduto nella conversione al cattolicesimo (cfr. ivi la n. di Zagatti). Riguardo poi al libro quarto Struc, *Zu F. Schlegels orientalistischen Studien* cit., p. 127 ritiene di aver dimostrato, in [Oppenberg,] *Quellenstudien* cit., la "reinterpretazione cristiano-umanistica" dei testi scelti.

siero indiano e delle forme di pensiero a questo collegate. Quest'ultima concezione è bensì sufficientemente elastica per poter accogliere al suo interno la prima, senza che si crei così una conflittualità patente di modelli di interpretazione della storia, ma è chiaro che con un simile inglobamento venga a essere svuotata della sua ragion d'essere costruttiva.

Nel passo citato si afferma inoltre un oscurantismo filologico che rappresenta la negazione stessa dell'opera in cui viene espresso. LS, in quanto abbozzo della storia del mondo basato sulle condizioni della storia linguistica, è, nella sua motivazione iniziale, un documento importante di quello spostamento della lingua "al centro della filosofia" conseguente alla "rivoluzione copernicana della filosofia trascendentale"¹⁸ e per il quale furono attivi non solo Hamann, Herder e Humboldt ma anche, come ha il merito di mostrare Bär, alcune fra le figure di intellettuali più eminenti del primo romanticismo. Se ora lo scenario linguistico di LS è quello della contrapposizione fra lingue di origine divina o comunque sia genuinamente spirituale – il sanscrito e le lingue con esso apparentate – e lingue di origine ferina, lontane dallo spirito – fra cui l'ebraico, ecc. –, qual senso ha che la predicazione definitiva della verità, rappresenti pur essa una seconda rivelazione come necessario ripristino della verità primordiale perduta¹⁹, sia piombata dal decreto divino in una forma linguistica così imprevedibile rispetto a quello scenario? Che razza di lingua ha scelto il Dio incarnato di parlare? O anche: che razza di lingua, quella della tradizione letteraria in cui si innesta la predicazione del Dio vivente²⁰?

Eppure, a dispetto, verrebbe quasi da dire, del suo autore stesso²¹, se con il 2008 festeggiamo il bicentenario della pubblicazione di LS, questo ha un senso – certamente lo ha – soprattutto per il contri-

¹⁸ Così Bär, *Sprachreflexion* cit., pp. 324-325, con rinvio a Di Cesare.

¹⁹ Così Schlegel nello scritto su Fichte, cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, p. CXLVI.

²⁰ Su questi aspetti paradossali cfr. Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e. cit.*, pp. 90-91 = XXV-XXVI.

²¹ Non è un caso se successivi propositi di riprendere in mano e di preparare una nuova edizione del libro sull'India (cfr. qui sopra, n. 11 al I cap.; Struc-Oppenber, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* cit., in KA VIII, pp. CCXV) siano andati a vuoto.

buto che l'opera ha dato alle scienze filologiche largamente intese e precisamente alla glottologia²².

La posizione di LS nella storia della glottologia è stata indicata in modo del tutto limpido in un contributo recente da Manfred Mayrhofer²³: se a Jones va il merito, riconosciuto da Schlegel stesso, di aver “mostrato [*aufgezeigt*] la parentela del latino, greco, tedesco e persiano con l'indiano e la loro derivazione da quest'ultimo”²⁴ – nel famoso terzo *Discorso* per l'anniversario della fondazione della Società asiatica di Calcutta²⁵ –, a Schlegel va quello di aver fornito la “dimostrazione” (*Nachweis*) della parentela²⁶. La dimostrazione fornita da

²² Non sapremmo dire se non sopravanzasse il segno Nüsse, *Die Sprachtheorie F. Schlegels* cit., pp. 40-41 quando affermava: “«Lingua e sapienza degli indiani» è uno degli esempi più sorprendenti di quanto il significato di un'opera dal punto di vista della storia del pensiero possa sorpassarne l'evidente valore scientifico”.

²³ M. Mayrhofer, *Über Friedrich Schlegel und die Anfänge der Indogermanistik*, in “Die Sprache” XLIII (2002-2003), pp. 221-232. Già in precedenza Mayrhofer aveva indicato l'importanza dell'opera nella storia degli studi in [M. Mayrhofer,] *Sanskrit und die Sprachen Alteuropas. Zwei Jahrhunderte des Widerspiels von Entdeckungen und Irrtümern* (“Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse” 1983, n° 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 128-129 n. 18. Nell'articolo del 2003 Mayrhofer prende le mosse da una vecchia formulazione di Bechtel, sviluppandola.

²⁴ Sono le parole di Schlegel stesso, in LS, p. 85 (chiusa del libro primo), cfr. qui sotto, pp. 60-61. In realtà Jones, op. cit. qui sotto, n. seg. lasciava aperta la questione se la lingua madre del gruppo fosse il sanscrito o una lingua più antica del sanscrito, scomparsa, e l'incertezza di Jones si riflette sulle prese di posizione non collimanti fra loro in LS, cfr. Mayrhofer, *Sanskrit und die Sprachen Alteuropas* cit., p. 129; Mayrhofer, *Über F. S.* cit., pp. 222-223. La questione, lasciata ancora indecisa da Bopp nel *Conjugationssystem* del 1816 (dove tuttavia può aver svolto un ruolo la preoccupazione di “non urtare F. Schlegel”, cfr. S. Timpanaro, *Il contrasto fra i fratelli Schlegel e Franz Bopp sulla struttura e la genesi delle lingue indeuropee*, in “Critica Storica” n. s. X [1973] 4, p. 564), verrà poi risolta da Bopp stesso nella rielaborazione in inglese, del 1820, della sua opera precedente (*Analytical Comparison of the Sanskrit, Greek, Latin, and Teutonic Languages, Shewing the Original Identity of Their Grammatical Structure*), in cui Bopp rinuncia esplicitamente a vedere nel sanscrito la lingua madre originale, cfr. S. Timpanaro, rec. a Bopp, *Analytical Comparison*, nuova ed. a c. di E. F. K. Koerner, in “Historiographia Linguistica” III (1976) 2, pp. 227-228.

²⁵ Jones, *The Third Anniversary Discourse* cit., pp. 422-423.

²⁶ Mayrhofer, *Über F. S.* cit., p. 226. Inoltre Schlegel giustamente respinge l'estensione della parentela a lingue quali l'antico egiziano o l'etiopico avanzata da Jones nel suo successivo nono *Discorso* annuale (cfr. Timpanaro, *F. Schlegel e gli inizi*

Schlegel è fondata sull'analogia della struttura grammaticale, cioè, precisamente, della morfologia²⁷. Non potrebbe essere in gioco una concorrenza con lo scritto del gesuita Gaston Laurent Coeurdoux, basato su alcune liste di parole simili in sanscrito, latino e greco, che vide la

della *linguistica i. e. cit.*, p. 76=XIV, ma i riferimenti precisi ai successivi discorsi di Jones pubblicati in "Asiatick Researches" sono omessi nella trad. ingl.; K. Koerner, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Historical-Comparative Grammar*, in K. K., *Practicing Linguistic Historiography. Selected Essays*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1989, pp. 284-285 [l'intero contributo pp. 268-290. Versione ampliata, successiva a un'altra del 1987, di un *paper* presentato a un Colloquio del 1986, pubblicato nei *Proceedings* di tale Colloquio, cfr. i riferimenti nella n. iniziale del contributo]; Morpurgo Davies, *La linguistica dell'Ottocento cit.*, pp. 105 e 106 [77-78 della 1ª ed.]. Appare dunque per lo meno riduttivo il giudizio di Grotzsch, *Das Sanskrit und die Ursprache cit.*, p. 87.

²⁷ La concordanza nel vocabolario di base, che è l'elemento caratteristico delle liste comparative di Coeurdoux (cfr. qui immediatamente sotto) e di Hamilton (nell'art. cit. qui sotto, n. 44; su entrambi a proposito di questo argomento cfr., dell'a., *Il sanscrito, un padre gesuita e G. Leopardi cit.*) viene appena alla luce in LS a p. 8, trad. qui sotto, p. 15 e in generale Schlegel tralascia di soffermarsi, come dichiara egli stesso, "su parole nelle quali la concordanza riguarda solo le radici" (p. 11, trad. qui sotto, p. 17), laddove in Jones l'affinità fra le "forme della grammatica" era messa sullo stesso piano di quella fra le radici dei verbi. La considerazione, come motivo principale, della fonetica, accanto alla ripresa del motivo del vocabolario di base, sarà poi invece peculiare di Rask: "le lingue sono apparentate quando condividono il lessico di base e quando gli accordi tra le parole sono così frequenti che è possibile stabilire permutazioni costanti di 'lettere' (come, p. e., il greco *p* vs. il germanico *f* ecc.)" (Morpurgo Davies, *La linguistica dell'Ottocento cit.*, p. 183 [132 della 1ª ed.]), ma la contrapposizione fra l'indirizzo morfologico di Schlegel, proseguito da Bopp, e l'indirizzo di Rask, con il nuovo rilievo dato alla fonetica, va opportunamente articolata: da un lato, infatti, il ruolo della morfologia anche in Rask non è affatto da sottovalutare (cfr. Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e. cit.*, pp. 80-81 = XVIII), dall'altro è stato proprio Schlegel a intuire la legge fonetica riscoperta poi da Rask e infine, nel quadro sistematico rimunerato dalla denominazione rimastale come un'epigrafe monumentale, da Grimm, cioè la rotazione consonantica germanica o legge, appunto, di Grimm: a p. 6 di LS, trad. qui sotto, p. 13, Schlegel indica due mutamenti su tre di uno dei tre passaggi previsti dalla prima legge di Grimm (cfr. Mayrhofer, *Sanskrit und die Sprachen Alteuropas cit.*, p. 128 n. 18) e in un altro testo che risale a qualche anno prima della pubblicazione di LS (*Deutsche Grammatik. I. 1805. Jun.*) per uno di quei due mutamenti porta l'esempio, poi diventato da manuale, del numerale "cento" (cfr. Bär, *Sprachreflexion cit.*, p. 231 n. 165); inoltre più di una volta in LS Schlegel riporta la pronuncia basso-tedesca in quanto più vicina di quella del tedesco letterario alle forme mostrate dalle altre lingue apparentate e in partic. dal sanscrito, prefigurando la seconda legge di Grimm.

luce nello stesso 1808²⁸: si tratta di uno scritto che avrebbe forse potuto avere ben altro impatto se fosse stato pubblicato per tempo (l'autore lo aveva inviato dall'India a Anquetil-Duperron il 20 luglio 1768), ma che ora, nel 1808, finì per trovarsi al di fuori della corrente degli studi²⁹.

Nel contributo ora ricordato su F. Schlegel Mayrhofer stigmatizza inoltre con opportuna severità, riferendosi fra gli altri a un libro di U. Eco che si è citato anche in questa sede, la relazione posta fra la nascita dell'indoeuropeistica e le ideologie colonialiste e razziste³⁰. Qui ci limitiamo a aggiungere qualche cosa di specifico riguardo a LS, per mostrare come la posizione ivi assunta da Schlegel non abbia niente a che vedere con quella di un Pictet³¹ o di un Émile Burnouf³². Se la distinzione fra lingue flessive e lingue non flessive è anche, è vero, per Schlegel una distinzione di valore³³, che talora, ma non sempre, ha

²⁸ [G. L. Coeurdoux,] *Réponse au Mémoire de M. l'abbé Barthélemy*, in "Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des Inscriptions et belles-lettres" XLIX (1808), pp. 647-667, ripubbl. in facsimile in appendice a Mayrhofer, *Sanskrit und die Sprachen Alteuropas* cit.

²⁹ L'originale di Coeurdoux era comunque sia dentro qualche cassetto a Parigi e ci si può chiedere (come ci si può chiedere anche di Hamilton, cfr., dell'a., *Il sanscrito, un padre gesuita e G. Leopardi* cit., p. 510) se Schlegel non l'abbia visto. In effetti, la questione con la quale Schlegel apre il 3° cap., *Della struttura grammaticale*, del libro primo, se le concordanze prodotte siano dovute a una comune origine o siano sorte da "mescolanza", è una questione già sollevata e discussa proprio dallo scritto di Coeurdoux. Schlegel la risolve, ovviamente nel senso del primo corno del dilemma, facendo appello a un punto di metodo che rappresenta il cuore stesso della parte linguistica del suo libro, alla considerazione cioè della "struttura interna delle lingue", LS, p. 27, trad. qui sotto, p. 27.

³⁰ Mayrhofer, *Über F. S.* cit., pp. 227-228.

³¹ cit. da Eco, *La ricerca della lingua perfetta* cit., p. 116.

³² Cfr., dell'a., *Lakmé e i segnali dell'Oriente nel melodramma*, in *L'Oriente nella cultura dell'Occidente. Comunicazioni presentate al Convegno seminariale di Macerata, 21 ottobre 2004*, a c. di D. Maggi, D. Poli, Marina Pucciarelli ("Quaderni linguistici, letterari e filologici. Università di Macerata, Dipartimento di Ricerca linguistica, letteraria e filologica" II, 2007), Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2008, p. 244.

³³ ripresa da Schleicher, di cui si vedano i giudizi sulle lingue flessive come "portatrici della storia universale" e sui loro parlanti come posti "al più alto livello" "in confronto con il resto dell'umanità" in A. Gardt, *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin - New York, de Gruyter, 1999, pp. 311-312 (cfr. anche la rec. di M. Mayrhofer in "Kratylos" XLVI [2001], p. 195); che Schleicher non possa nonostante questo inquadarsi in posizioni di naziona-

perfino qualcosa di apocalittico³⁴, e si deve, ritiene ancora Schlegel, ai popoli linguisticamente benedetti da Dio l'antichissima diffusione della civiltà³⁵, è però altrettanto vero che le lingue *attuali* della famiglia del sanscrito sono decadute a uno stato che le rende simili a quelle dell'altro gruppo³⁶. Un passo come il seguente:

La diversità fisica delle stirpi umane, almeno per quanto si è sviluppata fino ad oggi, non è così importante dal punto di vista storico³⁷

lismo linguistico o anche eurocentrismo linguistico risulta già dal fatto che, come osserva Gardt, le lingue semitiche appartengano per lui, con le indoeuropee, alla categoria delle flessive.

³⁴ Koerner, *F. S. and the Emergence* cit., p. 281 sottolinea quanto Schlegel dice a p. 55, trad. qui sotto, pp. 44-45 sul valore estetico ecc. dell'arabo e dell'ebraico o a p. 58, trad. qui sotto, p. 46 sulla forza e l'espressività di certe lingue americane.

³⁵ fino all'America e all'Africa meridionale, cfr. il passo riferito qui sopra, n. 58 al II cap.

³⁶ Il tedesco ha, d'altra parte, fra le lingue moderne una posizione particolare che era riconosciuta già dagli enciclopedisti (cfr. qui sopra, n. 43 al I cap.) e H. Lommel, *Friedrich Schlegels Charakteristik des Sanskrit und die deutsche Sprache*, in "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" VIII (1930), rist. in H. L., *Kleine Schriften*, a c. di K. Janert, Wiesbaden, Steiner, 1978, pp. 647-659 = 102-114 ha anzi acutamente rilevato il fatto che il ruolo della modificazione interna della radice nella flessione, enfaticizzato da Schlegel, è in realtà assai meno consistente e caratteristico in sanscrito, come anche in greco, che in tedesco (cfr. in partic. p. 651=106: "certamente in tedesco la forza formativa della desinenza è in molti casi minore di quella della vocale radicale, che prende sempre di nuovo altra forma" – e possiamo aggiungere: come conseguenza del progressivo indebolimento delle sillabe finali in germanico, rimaste invece integre in sanscrito se non, in certa misura, nella fonosintassi di frase); Schlegel, cioè, avrebbe riflesso sul sanscrito, a ciò indotto anche dal procedimento descrittivo dei grammatici indigeni (cfr. Lommel, p. 657=112), una caratteristica che era piuttosto quella della sua lingua madre. Tuttavia questa sorprendente 'tedeschità' di LS (che peraltro non sarebbe dissonante con manifestazioni coeve in quella direzione, cfr. Behler, *Einleitung* cit., in KA VIII, p. CXIV) resta del tutto sotterranea e inconsapevole (cfr. Lommel, p. 658=113) e non sfocia in alcun modo, all'interno di LS, in un'asserzione di nazionalismo linguistico. Su LS e il tema dell'ebraismo in Schlegel non ci sembra privo di interesse riferire che nella copia di KA VIII già appartenuta a Sebastiano Timpanaro e ora posseduta dalla Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa, con la collocaz. BST 30 S339 (8) RARI, si trova spillato, alla guardia anteriore, un foglio contenente la seguente nota manoscritta: "F. Schlegel filomancipaz. degli ebrei: Poliakov III p. 286 s. ed. ital. (vedi prima, p. 237). Moglie ebrea cristianizzata)." Il riferimento è a L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, vol. III: *Da Voltaire a Wagner*, trad. it. a c. di R. Salvadori, Firenze, La Nuova Italia, 1976 (ed. orig. 1968).

³⁷ LS, p. 168, trad. qui sotto, p. 104.

supera di un balzo ogni applicazione della linguistica all'ideologia della razza (e il discorso prosegue asserendo che bianchi e neri possano avere la stessa origine³⁸). Non è certo filocolonialismo quello di Schlegel (come invece sarà, per rimanere nell'ambito degli studi indianistici, quello del già ricordato Émile Burnouf, che si studiò di dare utili consigli agli inglesi) quando non tralascia di additare la "dura oppressione" a cui "oggi" è sottoposta l'India³⁹, un giudizio che è in tanto più significativo in quanto va in parallelo con uno dello stesso taglio sulla "costituzione" indiana stessa, "così dura per le classi inferiori" e introdotta con la "violenza"⁴⁰, per la difesa della quale, non tanto "per ragioni dottrinali", "furono perseguitati e cacciati" i buddhisti⁴¹.

Che le argomentazioni di Schlegel nel primo libro della sua LS costituiscano la dimostrazione della parentela genetica del ceppo poi detto indoeuropeo è reso palese dal fatto stesso che il *Conjugationssystem* di Bopp dia per già dimostrata, da Schlegel, quella parentela:

nel quadro di questa accertata famiglia linguistica [Bopp] intendeva trattare questioni dell'origine della flessione (verbale) e non riconsiderare la dimostrazione di Schlegel della famiglia linguistica, ma l'idea di Schlegel dell'origine della flessione⁴².

Occorre dunque anche aggiungere che Bopp, sebbene, come dice egli stesso in una lettera del 20 novembre 1815 a C. J. H. Windischmann, fosse stato stimolato dal libro di Schlegel e nel *Conjugationssystem*, come

³⁸ L'asserzione ci pare già importante, nonostante che Schlegel nello stesso passo veda il nero come "degenerazione" e il bianco come "raffinamento": resta decisivo che gli areali razziali non coincidano con gli areali linguistici.

³⁹ LS, p. 177, trad. qui sotto, p. 108. Gli inglesi non sono trattati troppo bene nemmeno poco sopra nello stesso passaggio, dedicato a considerazioni demografiche: nel calcolare la consistenza numerica di varie popolazioni corrispondenti a vari gruppi linguistici, Schlegel, in modo veramente curioso, conta i "germani" – e qui Schlegel dice proprio *Germanen*, laddove altrove usa il termine *deutsch* anche per indicare la famiglia germanica nel suo complesso – tralasciando, oltre agli "inglesi del Nord America", anche gli inglesi d'Inghilterra, chiamati (con un *humour*, si direbbe, inglese) "i parlanti non celtici dell'Inghilterra" (LS, p. 176, trad. qui sotto, p. 107).

⁴⁰ LS, p. 182, trad. qui sotto, p. 111.

⁴¹ LS, p. 183, trad. qui sotto, p. 111.

⁴² Mayrhofer, *Über F. S.* cit., p. 226.

si è già ricordato, ripetesse la forma esteriore stessa di LS, prese però una direzione sostanzialmente diversa nella spiegazione dei fatti⁴³ (ricollegandosi piuttosto al meccanicismo di Hamilton⁴⁴), così che Humboldt poteva affermare già nel 1821 in una lettera allo stesso Bopp:

Voi avete pienamente dimostrato che anche il sanscrito costituisce le sue forme grammaticali solo per agglutinazione [...]⁴⁵.

“Solo” (*nur*) è esagerato⁴⁶, come è chiaro se si osserva il caso più tipico, forse, di agglutinazione analizzato da Bopp, quello del verbo “essere” nelle altre forme verbali, determinato dal fatto che, se il verbo, “in senso stretto”, è “quella parte del discorso che esprime l’unione di un oggetto con una proprietà e i loro mutui rapporti”, “da questo punto di vista esiste” in realtà “un solo verbo [...], essere”⁴⁷; tuttavia per Bopp il visibile incorporamento del *verbum abstractum* nella forma verbale (p. e. *aham. anaiṣam* “io condussi”, aoristo di *nī-* “condurre” ← *aham. netā. āsam* “io fui conduttore”) non rappresenta un dato originario nella storia del sanscrito: anzi semmai proprio quando il san-

⁴³ Su Bopp e Schlegel cfr. Timpanaro, *Il contrasto* cit. (l’intero articolo pp. 553-590).

⁴⁴ espresso in un singolare articolo, apparso anonimo l’anno dopo LS – ma senza nozione di quest’ultima –, che nella forma esteriore di una recensione alla *Grammar of the Sanskrit Language* di Charles Wilkins (London, W. Bulmer, 1808) è in realtà uno studio indipendente che ha per oggetto la comparazione fra il sanscrito, il persiano e le lingue europee (in “The Edinburgh Review, or Critical Journal”, n. 26 [genn. 1809] = vol. XIII [1809], p. 366-381; sull’attribuzione dell’articolo cfr. i dati in *Il sanscrito, un padre gesuita e G. Leopardi*, dell’a., cit., p. 507 n. 18). Questo antecedente è da integrare in Timpanaro, *Il contrasto* cit., p. 579, come viceversa le considerazioni qui fatte in riferimento alla teoria dell’agglutinazione in Bopp devono essere inquadrare nell’ampia discussione di Timpanaro. L’articolo di Hamilton fu tradotto in italiano, in “Annali di Scienze e Lettere” fasc. 13° (genn. 1811) = anno II (1811) = vol. V, pp. 24-53 e in questa traduzione divenne noto a Giacomo Leopardi, nel quale sembra di cogliere – e ciò sarebbe invero del tutto coerente ideologicamente – un’eco nascosta di quell’impostazione meccanicistica, cfr., dell’a., *Il sanscrito nella teoria linguistica di G. Leopardi* cit., p. 117.

⁴⁵ cit. da Nüsse, *Die Sprachtheorie F. Schlegels* cit., seguito di n. 35 a p. 49.

⁴⁶ Cfr. Morpurgo Davies, “Organic” and “Organism” in F. Bopp cit., p. 83.

⁴⁷ Bopp, *Conjugationssystem* cit., p. 3, cfr. la trad. di E. Campanile in T. Bolelli, *Per una storia della ricerca linguistica. Testi e note introduttive*, 2ª ed. Napoli, Morano, 1997, p. 49.

scritto “tace” “il legame del soggetto con il suo predicato”⁴⁸, lasciando indicare tutto quello che deve essere indicato dalla flessione della parola che esprime ciò che al soggetto viene attribuito – è proprio allora che il sanscrito si mostra nella sua natura più peculiare. Ora, se questa parte della conclusione del discorso suona perfettamente schlegeliana, è proprio il punto di coincidenza che mostra appieno dove Bopp va per la sua strada: a Bopp non interessa collegare la trasparenza, nel senso di manifestazione superficiale di una funzione, con l’originarietà e a tal punto non gli interessa che, al contrario, mentre concorda ancora con Schlegel osservando come tutta la storia più recente delle lingue del gruppo mostri un aumento della tendenza all’“unione della radice con un ausiliare”⁴⁹ (lat. *amabam*, *amabo*; ingl. *I loved*; ted. *ich liebte*), questo ha il significato, in Bopp, di un aumento della trasparenza, reso possibile proprio da un aumento dei legami meccanici: è ciò che era fatale che avvenisse una volta spostato l’angolo di visuale sulla sintassi, con un ritorno cioè alla posizione degli enciclopedisti.

Inoltre, la conseguenza del fatto che anche le lingue del gruppo del sanscrito e il sanscrito stesso presentino il fenomeno dell’agglutinazione, cioè dell’incorporazione nella parola di elementi altrimenti indipendenti, è che gli elementi aggiunti alla radice agiscano sulla forma di questa, in luogo di una loro “germinazione” dalla medesima. Bopp, anche se non da subito⁵⁰, riprende, come si è già accennato, l’impostazione che Pons ricavava dalle grammatiche indigene, giungendo a una spiegazione dell’apofonia espressa in termini squisitamente meccanicistici: nel caso, per esempio, dell’unione delle desinenze (che poi non sono altro che pronomi agglutinati) con radici verbali una desinenza “leggera” comporta il mantenimento del “corpo” della radice risp. un suo “ampliamento”, nel caso di desinenze “pesanti” la sua “mutilazione” risp. la ripresa della forma non ampliata⁵¹.

⁴⁸ Bopp, *Conjugationssystem* cit., p. 6=50.

⁴⁹ Bopp, *Conjugationssystem* cit., p. 8=52.

⁵⁰ non ancora nel *Conjugationssystem*, cfr. p. e. ivi, p. 19.

⁵¹ Cfr. F. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gotbischen und Deutschen*, 6 parti, Berlin, Dümmler, 1833-1852, rist. anastatica in 2 voll. London - New York, Routledge, 1999, parte 3ª (1837), p. 694; F. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Armenischen*,

Con questo, la teoria organica della radice di F. Schlegel è liquidata (cadrà anche la spiegazione dell'apofonia di Bopp, ma non per quanto riguarda la sua sostanza meccanicistica, che è la medesima che sta alla base della posteriore attribuzione all'accento dei processi di indebolimento). Tuttavia, il concetto di una capacità immediatamente significativa della radice nelle diverse forme che essa assume ritorna nella teoria dell'apofonia di Grimm⁵², che non resta un capitolo chiuso della storia della linguistica indoeuropea poiché se ne trova ancora un'eco, in tempi assai più vicini, in Belardi⁵³.

Altri punti della dottrina sostenuta in LS sono esposti a una caducità che si direbbe in agguato dietro al libro stesso e si tratta di quelli connessi alla soglia rimasta invalicata da Schlegel della conoscenza del *Veda*. Dal *Veda* Schlegel dice di aspettarsi, come si è visto in passi già citati⁵⁴, la necessaria apertura verso una prospettiva più remota: non

Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gotischen und Deutschen, 2^a ed. della prec. in 3 voll., Berlin, Dümmler, 1857-1861 (più un IV, *Ausführliches Sach- und Wortregister*, a c. di C. Arendt, 1863), vol. I, p. 328, cfr. p. 17 per la spiegazione del vocalismo germanico in questa prospettiva.

⁵² Cfr. Morpurgo Davies, *La linguistica dell'Ottocento* cit., pp. 208-210 (153-155 della 1^a ed.). Sulla ripresa da parte di Grimm della visione grammaticale schlegeliana cfr. Lommel, *F. Schlegels Charakteristik des Sanskrit* cit., pp. 657-658 = 112-113.

⁵³ W. Belardi, *Genealogia, tipologia, ricostruzione e leggi fonetiche*, in W. B., *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Roma, Bonacci, 1990, p. 188. Belardi sottolinea il carattere del segno linguistico indoeuropeo come "trasparente, descrittivo, o, come si dice, parlante" (pp. 168-169), con termini, dunque, che ricordano Schlegel, anche se nel quadro di una diversa concezione, modulare, del segno indoeuropeo.

⁵⁴ nel II cap., con le nn. 29, 30 e 31. È opportuno riportare a questo punto per intero il passo già cit. alla n. 29 al II cap. (LS, pp. 66-67): "Ma potremmo forse determinare qualcosa di più preciso quanto al rapporto che essa [la lingua indiana] detiene propriamente, in qualità di più antica delle derivate, con la lingua comune originaria, se avessimo a nostra disposizione i *Veda* nella loro forma genuina, assieme agli antichi vocabolari che già presto sono stati resi necessari dalla notevole differenza della lingua dei *Veda* rispetto al sanscrito", dove si può osservare come in connessione con il problema del *Veda* si ponga correttamente e con una consapevolezza altrove non manifesta (cfr. qui sopra, n. 24) quello del sanscrito come lingua madre e si menzionino inoltre gli "antichi vocabolari" la cui esistenza costituisce la prova che, come si argomenta avanti, "i *Veda*, benché falsificati per mezzo di qualche aggiunta, non possano essere stati ripulmati in modo totalmente nuovo" (p. 150, trad. qui sotto, p. 97). Quest'ultimo passo è stato forzato a dire il contrario di quello che, pur con una limitazione, afferma da

può più darlo per perduto, come poteva ancora fare Pierre Sonnerat riflettendo sul *Veda* la sua ricostruzione del passato religioso dell'India⁵⁵; ma il *Veda*, una volta finalmente entrato nella circolazione delle conoscenze⁵⁶, avrebbe messo in crisi punti basilari di LS sia per quanto riguarda la lingua, sia per quanto riguarda la religione e in generale il pensiero⁵⁷.

Per quanto riguarda la lingua, infatti, il vedico, per quanto anch'esso lingua letteraria e specificamente piegata alle esigenze di una letteratura orale, considerata dai poeti più antichi una sorta di pro-

Figueira, *The Authority* cit., p. 212, la quale anche altrove non presta la dovuta attenzione al testo schlegeliano (p. 215: emanazione e metempsicosi non costituiscono affatto fattori di ripulsa indiscriminata).

⁵⁵ Cfr. qui sopra, n. 92 al II cap.

⁵⁶ Le tappe decisive dell'ingresso del *Veda* in questo circuito sono due: l'*editio princeps* del *Rigveda* da un lato (cfr. qui sotto n. 76) e il lavoro di esegesi vedica svolto da Rudolph Roth per il *Sanskrit-Wörterbuch*, opera sua e di O. Böhtlingk (7 parti, ciascuna in più fascicoli, 1852-1875), cfr. L. Renou, *Les maîtres de la philologie védique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, pp. 2-5. Di pari passo con le due precedenti opere apparvero gli studi di Weber sulle *Upaniṣad* di cui qui sopra, n. 72 al II cap. Il riflesso sulla linguistica indoeuropea dell'accresciuta conoscenza del *Veda* si coglie nel *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, 2 voll., Weimar, H. Böhlau, 1861-1862, di A. Schleicher, dove il rilievo assegnato al vedico è già evidente nella definizione di *Altindisch*, che compare nel sottotitolo di ciascuno dei due voll., come "la lingua delle parti più antiche del veda; poi chiamata sanscrito una volta fissata in forma semplificata e secondo certe regole come corretta lingua letteraria rispetto ai dialetti popolari" (p. 5 della 4^a ed., Weimar, H. Böhlau, 1876, rist. Hildesheim - New York, Olms, 1974, qui conforme alla 1^a). *Comparative Mythology* di Max Müller, su cui qui sotto nel testo, è del 1856.

⁵⁷ Ai punti esposti qui sotto nel testo si aggiunga – ci limitiamo a trattarne brevemente in nota – quello relativo all'idea della diffusione planetaria della civiltà indiana, di cui si è già fatta menzione (cfr. il II cap., con la n. 61 e qui sopra nel III, con la n. 35) e che in LS costituisce la materia principale del libro terzo: a questa sorta di mito di Atlantide in vesti indiane, in buona parte ispirato a un'archeologia della grandiosità – India, Egitto, America precolombiana – la documentazione vedica avrebbe contrapposto un culto senza templi, forse anche senza statue, abitazioni di legno trasportabili, recinti per il bestiame come massimo della monumentalità (a questo si riducono, infatti, le *pūr-*, cfr. W. Rau, *The meaning of pur in Vedic literature* ["Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft" 1973, n° 1], München, Fink, 1976 e, in gen., del medesimo, *Zur vedischen Altertumskunde* ["Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Mainz" 1983, 1], Mainz-Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur - Steiner, 1983).

prietà esclusiva e quindi niente affatto immune da aspetti francamente artificiali – il vedico nonostante tutto questo certamente non conferma quell’immagine di lingua inventata e inventata perché sia perfetta che è restituita dal sanscrito dei grammatici. Certamente Pāṇini, come i suoi più immediati successori, descriveva ancora una lingua dell’uso – per quanto difficile sia delimitarne precisamente l’ambito –, ma il suo intento, non normativo, ma scientifico nel senso di una ricerca del grado più alto di generalizzazione⁵⁸ influi sull’oggetto e la finalità generalizzante creò una lingua generalizzabile, come significativamente fu colto già da Beauzée nell’articolo *Samskret* della *Méthodique*. L’esuberante polimorfismo del vedico e, d’altro lato, la diffusa idiosincrasia, che vi si riscontra, di radici e temi per la realizzazione di determinati derivati o categorie morfologiche, congiunta con il suppletivismo, la complessità con cui le forme trovano in quella lingua la loro collocazione funzionale all’interno di poco geometrici reticoli di rapporti, talora oscurati dalla manipolazione dei poeti, il moltiplicarvisi – dal punto di vista della descrizione dei grammatici – delle ‘eccezioni’ rispetto al sanscrito classico rimandano piuttosto a una caratterizzazione forse perfino ‘selvaggia’ – come avrebbe corso il rischio di apparire –, di adattamento comunque sia difficile nella rarefatta atmosfera delle origini arie di LS; a ciò si aggiunga che la cifra stilistica dominante dell’innografia vedica è l’impiego lussureggiante delle figure retoriche e in particolare della metafora, laddove per Schlegel, come si è visto, carattere integrante della perfezione del sanscrito sarebbe dovuta essere la capacità di esprimere direttamente la natura delle cose, senza bisogno dello schermo ‘materiale’ della metafora. Già Colebrooke del resto si era trovato imbarazzato di fronte alla “difficoltà” e all’ “oscurità” che riscontrava nei *Veda*, parendogli “curioso” che una lingua di tal fatta fosse la madre di una tanto “più ingentilita e raffinata” quale “il sanscrito classico”⁵⁹.

Per quanto riguarda poi la religione e in generale il pensiero, se Schlegel trovava la più antica filosofia indiana attingibile già piena,

⁵⁸ Cfr. F. Staal, *Ritual, Grammar and the Origins of Science in India*, in “Journal of Indian Philosophy” X (1982), pp. 3-35.

⁵⁹ Così nel capoverso finale della sua dissertazione cit. *On the Védas*, p. 497.

anzi “sovraccarica di arbitri poetici e di errori decisamente grossolani [ecc.]”, se già nella “cosmogonia di Monu” “parecchi aspetti sono molto materiali”⁶⁰, scarsa consolazione Schlegel si direbbe potesse trarre da una religione come quella vedica che nei suoi documenti più antichi e prima fra tutti la *R̥gvedasambitā* non solo confermava il politeismo (contro le antiche aspettative dei pii missionari e di Schlegel stesso; Colebrooke ne era bensì informato – e non gli piaceva⁶¹), ma dichiarava ‘scandalosamente’ la propria natura contrattuale, configurata in un sistema complesso quanto saldamente strutturato nel quale al sacrificio *doveva* corrispondere la circolazione del tutto “materiale” della ricchezza; né è risultato poi possibile riportare alla documentazione più antica, nonostante i tentativi ripetuti anche in seguito, la trasmigrazione delle anime, per Schlegel parte integrante della dottrina dell’emanazione.

Eppure, lo sviluppo successivo degli studi avrebbe ripreso almeno in parte le istanze schlegeliane apparentemente smentite dal *Veda*. Consideriamo prima l’aspetto della lingua, poi quello della religione.

1) In fatto di lingua, un’istanza principale di Schlegel rispetto alla lingua flessiva primordiale era, come si è visto, quella della regolarità. Ora, l’esigenza di un massimo di regolarità – e quindi anche, insieme, di un massimo di trasparenza – si può dire che sia stata quasi l’ossessione caratteristica della linguistica indoeuropea del Novecento con lo sviluppo della teoria delle laringali (fonemi consonantici con comportamento di tipo sonantico⁶², conservati in un corrispondente segmento fonetico solo in parte in ittito e alla cui caduta è attribuita la causa delle irregolarità), i cui antecedenti sono nel De Saussure del *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (che reca la data del 1879 ma uscito l’anno prima), e con la connessa teoria benvenistiana della forma della radice indoeuropea⁶³: l’obiettivo di tutto l’immenso lavoro svolto in questa direzione si può riassu-

⁶⁰ Cfr. LS, pp. 102-103, 117, trad. qui sotto, pp. 69-70, 76.

⁶¹ Cfr. qui sotto, n. 75.

⁶² Cfr. qui sotto nel testo.

⁶³ Cfr. E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 2^a rist. Paris, Maisonneuve, 1935, pp. 147-173 (comprendenti il cap. intitolato *Esquisse d’une théorie de la racine*).

mere infatti nell'eliminazione – massimalmente – delle alternanze apofoniche irregolari e nella determinazione di una forma costante della radice indoeuropea come costituita da consonante + vocale apofonica + consonante, variante apofonicamente nella parte centrale. Le laringali indoeuropee, con le quali si raggiunge uno dei punti estremi dell'allontanamento della ricostruzione dal modello del sanscrito magistralmente descritto da Mayrhofer⁶⁴, si può così dire continuino a essere 'sanscritiche' non nella sincronia della lingua a cui sono attribuite, ma in quello che Schlegel avrebbe chiamato lo "spirito" del suo sanscrito. La teoria dei coefficienti sonantici di De Saussure, antecedente della teoria delle laringali, aveva del resto essa stessa un antecedente, nel senso dell'indirizzo metodologico che ne era alla base, nei neogrammatici – di cui peraltro De Saussure stesso era un esponente *optimo iure* –, vale a dire nella teoria delle sonanti (**r l n m* in funzione di nucleo sillabico) costituita attraverso i successivi contributi di Osthoff e Brugmann (nello stesso anno, 1876)⁶⁵: si mette così allo scoperto un filo che da LS, attraverso l'indoeuropeistica classica, arriva agli indirizzi attuali della linguistica indoeuropea.

In generale, se leggiamo la storia della linguistica comparata indoeuropea sotto l'aspetto di un'oscillazione / dialettica nella ricostruzione fra poli quali proiezione di regolarità / irriducibilità, semplicità / ricchezza, dovremo anche riconoscere che il presupposto del campo di opzioni così sommariamente etichettate stia precisamente nell'input schlegeliano.

2) In materia di mitologia la non conoscenza del *Veda* poteva essere aggirata, come per la lingua, con la comparazione: la non disponibilità del vedico non aveva impedito – e anzi, paradossalmente, aveva forse favorito – il successo della comparazione genealogica, che da allora in poi diveniva un'acquisizione della scienza⁶⁶. Perché non sarebbe

⁶⁴ Mayrhofer, *Sanskrit und die Sprachen Alteuropas* cit.; sulla fase iniziale di tale processo cfr. anche Grotzsch, *Das Sanskrit und die Ursprache* cit.

⁶⁵ La scoperta era stata peraltro già fatta un paio di anni prima da De Saussure stesso quando era ancora studente, cfr. O. Szemerényi, *Introduzione alla linguistica indoeuropea*, ed. it. riveduta e aggiornata dall'a., a c. di G. Boccali, V. Brugnatelli, M. Negri, s. l., Unicopli, 1985, p. 68.

⁶⁶ non scalfita da alzate di voce, anche recenti, che si collocano in ciò totalmente al di fuori della storia della scienza ma a cui è stata data risonanza da un giornalismo che dovrebbe essere più avvertito.

potuto avvenire ugualmente con la mitologia? Eppure Schlegel si astiene programmaticamente dal mettere in cantiere una mitologia comparata. Si esprime in proposito due volte, al principio sia del libro terzo che del secondo, in due passi simili che si differenziano per il diverso posizionamento di due affermazioni analoghe intorno allo stesso “ma”, in conformità con una diversa accentuazione di certi aspetti legati alla religione che, come si è visto, è propria del libro terzo:

anche qui noi potremmo mostrare che, come nella lingua, così anche nella mitologia si trova una struttura interna, un tessuto fondamentale, la cui somiglianza, al di là di ogni altra esteriore difformità di sviluppo, indica ancora una volta una parentela originaria. [...] **Ma** in questo caso è necessaria una prudenza quasi ancor più severa [ecc.]⁶⁷.

Piuttosto che perdersi in singoli paragoni fra le diverse mitologie e quella indiana, abbiamo cercato di tracciare, in base ai documenti più sicuri, uno schizzo generale del pensiero orientale più antico⁶⁸. [...] Anche qui mettiamo da parte l’infinita molteplicità degli sviluppi individuali della mitologia; **ma** per quanto sia difficile ridurre ad idee la fantasia nel pieno del suo rigoglio, non si potrà negare che, fra mitologie molto remote, si riscontrano a dispetto di ogni diversità certe corrispondenze generali e che a dispetto di ogni capriccio di facile poesia non tutto è, comunque, privo di significato, molto anzi rimanda a un unico e medesimo senso⁶⁹.

La prudenza di Schlegel è certamente lodevole⁷⁰, specialmente considerando la deriva che avrebbe portato nel corso del secolo, per così dire, fuori controllo la mitologia comparata fino a ridurla alle “speranze di un tempo” retrospettivamente considerate da Meillet nell’articolo sul dio Mitra del 1907⁷¹ – ma dalla quale poi sarebbe risorta e

⁶⁷ LS, pp. 90-91, trad. qui sotto, pp. 63-64.

⁶⁸ nel libro secondo.

⁶⁹ LS, pp. 158-159, trad. qui sotto, pp. 99-100.

⁷⁰ Cfr. Timpanaro, *F. S. e gli inizi della linguistica i. e. cit.*, p. 95=XXIX.

⁷¹ L’articolo di Meillet è il “punto di partenza” della ricerca di Maria Patrizia Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale. Alle origini della mitologia comparata*, Pisa, Giardini, 1988, cfr. p. 11. In quest’opera Bologna ripetutamente fa riferimento all’inascoltata esortazione di Schlegel alla prudenza in materia di mitologia comparata.

precisamente, con Dumézil, sulla base di presupposti fra cui anche quello, già acutamente individuato da Schlegel, dello svincolamento fra nome e “senso” di una divinità⁷². Con tutto questo resta forte il sospetto che Schlegel abbia rinunciato alla mitologia comparata perché, trovandosi a dover comparare nient’altro che politeismi, non avrebbe saputo come uscirne. “In luogo di un’analisi comparativa delle mitologie” offre “qualcosa che possa servire da sicuro fondamento per tutte le ricerche di questo genere, vale a dire un’esposizione del pensiero orientale in base ai suoi gradi e alle sue varietà più importanti”⁷³; in realtà Schlegel fa anche qui comparazioni, fra divinità, fatti mitologici, culti, ma queste non sono dello stesso tipo delle comparazioni lessicali e soprattutto morfologiche del libro primo destinate a dimostrare una parentela originaria, essendo introdotte piuttosto a esemplificare su scala più ampia i vari “gradi” di sviluppo del “pensiero orientale”⁷⁴ che è complessivamente uniforme come è uniforme, sul versante della storia linguistica, lo sviluppo che porta dal sanscrito al greco e al latino e poi dal latino alle lingue romanze, dal germanico più antico al germanico più recente, dal sanscrito alle lingue indoarie moderne. All’inizio di quello sviluppo sul versante della storia del pensiero Schlegel colloca, come si è visto, i dati che ritiene ricavabili dal *Mānavadharmasāstra*, che gli sembra consentano di documentare almeno una memoria del monoteismo delle origini.

Chi avrebbe salvato, all’altezza della *Ṛgvedasamhitā* stessa, portando avanti un’indicazione già di Colebrooke, l’impostazione schlegeliana fu Max Müller⁷⁵, proprio il personaggio che più di tutti

⁷² Cfr. LS, p. 92, trad. qui sotto, p. 64.

⁷³ LS, pp. 92-93, trad. qui sotto, p. 64.

⁷⁴ senza escludere, come si è potuto vedere in più di un caso, rapporti di scambio fra culture diverse.

⁷⁵ Colebrooke, *On the Védas* cit., p. 395 si appigliava alle “antiche annotazioni alla scrittura indiana” (il riferimento è al *Nirukta* di Yāska, commentario alle liste di parole vediche dei *Nighaṇṭu*), secondo le quali “quei numerosi nomi di persone e cose [che ricorrono nelle invocazioni agli dei del *Veda*] sono tutti risolvibili in differenti appellativi di tre divinità, e in definitiva di un unico dio”; con questo restava naturalmente aperto il problema di una verifica sui testi vedici stessi, che Colebrooke non era in grado di affrontare, anche se nel passo di Yāska a cui si rifà Colebrooke (pp. 396-397) compare citata una stanza della *Ṛgvedasamhitā* (I, 164, 46) che svolgerà un ruolo

nell'Ottocento incarnò la mitologia comparata⁷⁶. M. Müller, spiegando l'origine del politeismo e della mitologia a partire da processi fatti scattare da usi linguistici, principalmente consistenti in defigurazioni di metafore, vide nella *Ṛgvedasamhitā* il documento più vicino alla fase in cui tali processi non si erano ancora, "fortunatamente", irrigiditi in sistema⁷⁷, quando "la facoltà della meraviglia era la più grande benedizione concessa all'umanità"⁷⁸, cioè rimaneva ancora in qualche modo attiva la "rivelazione" originaria schlegeliana⁷⁹. Da M. Müller furono

di primo piano nell'interpretazione vedica di Max Müller. Su Colebrooke e M. Müller cfr. Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale* cit., p. 45. Un aspetto caratteristico dell'impostazione mülleriana, anche dal punto di vista terminologico (senza, d'altra parte, riferimento al *Veda*), sembra poi prefigurato da un'affermazione di A.[médée] J.[aubert] in "Bulletin des sciences historiques, antiquités, philologie" XII (1829), p. 316: "Si sa che gli antichi indiani non riconoscevano che un solo dio [...] I nomi di Wischnou e di Siva non erano altra cosa se non i simboli delle idee religiose degli indiani. In seguito, questi simboli furono presi materialmente". Non è nemmeno peraltro da trascurare, in questo percorso, l'impostazione data al problema delle origini da Schlegel stesso, dopo LS, nella rec. a Rhode cit., dove all'interno di certe religioni politeistiche si ritiene di "poter distinguere e staccare il concetto [...] di un [...] dio metafisico dalle aggiunte e dal contesto mitologico" (KA VIII, p. 498). Fra LS e M. Müller occorre inoltre ricordare un'attenzione prestata all'*Oupnek'hat* di Anquetil, nell'ottica di un monoteismo indiano originario, da parte di Creuzer e Görres, sui quali cfr. Figueira, *The Authority* cit., pp. 212-214. Sulla continuità fra M. Müller e l'indianismo romantico in relazione al *Veda* cfr. Figueira, *The Authority* cit., pp. 217-221. Un giudizio di M. Müller su Schlegel si può leggere in Nüsse, *Die Sprachtheorie F. Schlegels* cit., p. 41.

⁷⁶ Della *Ṛgvedasamhitā* M. Müller fornì anche l'*editio princeps* – per la precisione sua effettivamente con l'eccezione del I *aṣṭaka*, che, come si è ricordato, era stato già edito da Rosen, e degli ultimi due *maṇḍala*, che apparvero dapprima in traslitterazione a cura di Aufrecht. La bellissima, anche editorialmente, edizione di M. Müller (in 6 voll., 1849-1873) comprende, oltre al testo della *Ṛgvedasamhitā* nelle due versioni *samhitā* e *pada*, anche il commento di Sāyaṇa.

⁷⁷ Cfr. la citaz. dal saggio *Comparative Mythology* del 1856 in Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale* cit., p. 45.

⁷⁸ Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale* cit., p. 49.

⁷⁹ In M. Müller non appare, tuttavia, perseguita con coerenza una ben definita concezione della storia, cfr. Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale* cit., p. 42 e n. 6; dell'a., *Ancora su Carducci, Max Müller, De Gubernatis, in Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, a c. di M. Taddei, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995, pp. 98-99 n. 35; Anna De Meo, Lucia di Pace, *La linguistica incontra le scienze naturali: i primi 50 anni della rivista "Nature" (1869-1919)*, in *Linguaggio-Linguaggi. Invenzione-Scoperta. Atti del Convegno Macerata-Fermo, 22-23 ott. 1999*, a c. di R. Morresi, Roma, il Calamo, 2002, pp. 177-180.

anzi distinte due fasi cronologiche all'interno della *R̥gvedasambitā*, nella più antica delle quali venivano a collocarsi da un lato gli inni, in particolare gli inni all'Aurora, nei quali si coglierebbe il riflesso più intenso di tale "facoltà della meraviglia", dall'altra quei testi, poi definiti "speculativi", dove appaiono i "primi germi delle dottrine upaniṣadiche"⁸⁰ – tali dottrine, dunque, da "fine del *Veda*" (*Vedānta*) diventano *anche* inizio del *Veda*: qui, Schlegel sarebbe rimasto spiazzato –; ma in generale nella *R̥gvedasambitā* l'eco dell'antica nozione di Dio continuerebbe a farsi sentire in quell'atteggiamento religioso denominato "enoteismo" o "catenoteismo", per cui, secondo la tesi sostenuta da M. Müller, ciascuna divinità è rappresentata "come indipendente da tutte le rimanenti, come l'unica divinità presente allo spirito dell'adoratore nel momento dell'adorazione e della preghiera"⁸¹.

Anche la costruzione di M. Müller si dimostrò poi, in primo luogo a lui stesso⁸², pericolante nelle basi filologiche (i cosiddetti inni speculativi del *Rigveda* sono più recenti, non più arcaici), ma nonostante questo le sue opere, anche tenuto conto della grandissima diffusione che ebbero, costituirono uno snodo decisivo attraverso il quale l'India per eccellenza religiosa di Friedrich Schlegel si trasmise a generazioni di inquieti⁸³ pellegrini dello spirito, per lo più, si presume, ignari di essersi incamminati su una strada che era stata indicata da un libricino in tedesco, dal formato quasi appunto da bisaccia di pellegrino, *Sulla lingua e sapienza degli indiani*⁸⁴.

⁸⁰ fra i quali appunto *R̥gvedasambitā* I, 164, 46 su cui cfr. qui sopra, n. 75. Sulla periodizzazione e la cronologia assoluta della letteratura vedica secondo M. Müller cfr. F. Max Müller, *A History of ancient Sanskrit literature, so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmins*, London, Williams and Norgate, 1859, 2ª ed. riveduta London-Edinburgh, Williams and Norgate, 1860.

⁸¹ Cfr. Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale* cit., p. 45.

⁸² come si vede dalla maggiore prudenza quanto alla cronologia dei testi 'upaniṣadici' della *R̥gvedasambitā* usata nell'*Introduction* alla traduzione delle *Upaniṣad* con cui più tardi M. Müller inaugurò la collana dei "Sacred Books of the East" (*The Upaniṣads*, trad. a c. di F. Max Müller, parte I, Oxford, Clarendon press, 1879), p. LXVI.

⁸³ Inquieto fu, fino alla morte, F. Schlegel stesso, cfr. Bär, *Sprachreflexion* cit., p. 292.

⁸⁴ Ringrazio Antonella Gargano e Diego Poli per l'attenta lettura e i preziosi suggerimenti, aggiungendo un ulteriore ringraziamento a A. Gargano per i testi che mi ha messo gentilmente e prontamente a disposizione.