

Recensioni / Reviews

Marisa Tortorelli Ghidini, *Orfeo e il cigno* (Forma aperta. Ricerche di storia cultura e religioni, 2), «L'Erma» di Bretschneider, Roma - Bristol, 2022, pp. 240, ISBN 978-88-913-2052-0.

Il volume, presentato a Roma il 13 maggio 2023 presso la Chiesa Valdese di Piazza Cavour, sotto il coordinamento di Luca Arcari, Direttore della Collana *Forma aperta. Ricerche di storia cultura e religioni*, e con gli interventi di Alberto Bernabé, Paolo Scarpi ed Alessandro Saggiaro, costituisce la *summa* degli studi orfici condotti negli ultimi anni da Marisa Tortorelli Ghidini: rielabora, infatti, le ricerche anteriori in maniera coerente e unitaria, secondo una prospettiva integrata e offrendo anche un utile aggiornamento bibliografico sulla più recente letteratura critica.

Già la premessa, programmatica e centrale (p. 9 s.), espone i quattro punti nodali dell'opera: *Orfeo e l'orfismo* (I, pp. 15-48), *Senza Orfeo, le lamine d'oro delfiche* (II, pp. 49-87), *Con Orfeo, al di là del rogo* (III, pp. 89-130) ed *Orfeo in frammenti* (IV, pp. 131-164). Seguono un vasto repertorio bibliografico (pp. 165-189) e gli indici, ripartiti tra fonti antiche (pp. 191-203) ed autori moderni (pp. 205-208), a cesellare una trattazione dalla fisionomia compiuta.

Una succinta descrizione dei contenuti gioverà a comprendere i cardini del tessuto espositivo, senz'altro più composito rispetto alla «semplice compilazione di scritti, prodotti in tempi diversi», che l'A. dichiara di aver rimodulato per garantire la nuova fisionomia editoriale (p. 9). In proposito va comunque sottolineato che il testo risulta particolarmente prezioso anche per chi muova i primi passi su un sentiero così intricato, offrendo dettagli utili sia sul piano sincronico che diacronico.

La prima sezione pone le premesse essenziali delle seguenti descrivendo la figura di Orfeo, non solo nei suoi tratti di «cantore dalla voce melodiosa e di musicista incantatore», ma anche di «fondatore di *teletai*» (p. 19). Il *focus* verte dunque sull'aspetto misteriosofico, con il riferimento insistito alla centralità delle lamine d'oro e alla scoperta nel 1962 del primo "libro" orfico, ovvero il papiro di Derveni, databile al IV sec. a.C. Ad un paragrafo introduttivo, che definisce la figura di riferimento (*Agiografia orfica*, pp. 15-20), se ne avvicendano altri dedicati, rispettivamente, alla componente grafica (*Orfeo e la scrittura*, pp. 20-26) e alla trasmissione dei materiali (*La tradizione orfica*, pp. 27-32), fino a toccare un fenomeno religioso di estrema importanza e costante attualità come lo sciamanesimo (*Il sapiente e lo sciamano*, pp. 33-40). La conclusione di questa rassegna inaugurale si risolve nella metempsychosi di Orfeo in cigno, documentata nel mito di Er e legata alla concezione della destinazione ultraterrena dell'anima immortale (*Orfeo, il cigno e la metempsychosi*, pp. 40-48). In sostanza non vi sono ragioni concrete per asserire che figure di spicco come lo stesso Orfeo, Socrate o Platone debbano essere ritenute sciamaniche, ma con ogni probabilità occorre postulare un substrato di credenze ataviche risoltosi, proprio in virtù della mediazione platonica, «in una prospettiva escatologica orfico-pitagorica, apollinea e iperborea» (p. 48).

La seconda unità presenta come paragrafo introduttivo un *excursus* sul valore simbolico dell'oro, cui l'A. ha già dedicato in passato una produzione scientifica di ampio respiro (*L'oro, tra parola e cosa*, pp. 49-53). Seguono dei sostanziali approfondimenti semantici su concetti portanti dell'area ellenica, come quello di *simbolo*, composto del prefisso sociativo *syn* e del radicale **bol-*, indicante il ricongiungimento, inteso come il ripristino virtuoso e identitario di un rapporto già intercorso; o la reciprocità elettiva di tecnicismi come *limne* e *leimon*, esplicitamente connotativi del mondo dei morti; o ancora l'attestazione sulle lamine di termini non meno evocativi quali *kyklos*, *stephanos* e *kolpos*, efficacemente allusivi all'aspettativa simbolica della palingenesi (*Simboli e simbolismi*, pp. 53-64). Viene dunque chiarita la profonda connessione tra acqua e anima (*Anime assetate*, pp. 65-70), sostenuta dall'accostamento tra orfismo e pensiero eracliteo: ed in effetti non solo il nome del filosofo è attestato nel papiro di Derveni, ma la nozione di arsura intesa come sete di conoscenza è una implicita attestazione della pervicace resistenza della *psyche* anche in seguito al decesso fisico. Sullo stesso binario procede il paragrafo seguente, fondato sulla definizione del paesaggio acquatico nella tradizione classica e sulla profondità del pensiero pitagorico (*Acque e anime, tra ispirazione religiosa e tradizioni storiche*, pp. 70-79). Viene infine esplorato il rapporto cruciale tra gli iniziati orfici e la volta celeste, secondo un principio cosmogonico radicato sia nelle tradizioni religiose orientali che in quelle occidentali (*Dalla teologia della Terra alla teologia del Cielo*, pp. 80-87).

L'incisività della terza sezione viene subito rimarcata dal «rogo» richiamato nel titolo, naturalmente allusivo al fatto che il papiro di Derveni sia per metà carbonizzato. Il primo paragrafo (*Il papiro di Derveni, oltre il testo e oltre il rito*, pp. 89-97) ne tratteggia gli aspetti salienti con una sapiente indulgenza sui particolari, prodiga di dettagli sia in riferimento alle edizioni recenti che alle ricerche specialistiche. A sua volta il secondo paragrafo, dall'elevata valenza programmatica, è dedicato al frammento B 16 DK di Eraclito, secondo cui nessuno può sfuggire a quanto si mantiene costante nella sua intrinseca fisionomia («*Ciò che mai tramonta*», pp. 97-103). La conclusione, fedele a simili premesse e del tutto indipendente da alcuni recenti orientamenti critici, evidenzia il contrasto tra la visione orfico-eraclitea ed esiodea, dal momento che la quintessenza della *facies* notturna è costantemente protesa a rovesciare l'evidenza e a rendere «invisibile il visibile, ma anche visibile l'invisibile» (p. 103). Successivamente viene discussa l'epiclesi *Ourania* (*L'Urania Afrodite, una genealogia semantica*, pp. 103-112): ancora una volta la visione teologica della *Teogonia* esiodea appare diversa da quella del papiro di Derveni, che identifica il dio unico nel *nous* e lo rappresenta come protagonista indiscusso del racconto teogonico. L'epiteto viene interpretato come la garanzia dell'unione di elementi affini che non leda i limiti intrinseci dei *realia* (*Ourania = horizousa ten physin*), secondo un persuasivo criterio esegetico. *L'Armonia orfica* (pp. 112-117) analizza a sua volta un altro ricercato grecismo, significativamente assente dagli *Orphicorum Fragmenta* di Kern, ma attestato per ben due volte nel papiro di Derveni (col. XXI, ll. 7 e 11). *Harmonia* ricorre infatti spesso nella scuola pitagorica e nel pensiero empedocleo, come espressione diretta del principio *similes cum similibus*. L'ultimo paragrafo, infine, coniuga l'aspetto linguistico con le valutazioni storico-religiose (*Peithō-pistis: forme della persuasione*, pp. 118-130). Anche in questo caso va segnalato che il termine *pistis* non era attestato nel lessico orfico prima del rinvenimento del papiro. L'analisi etimologica offre collegamenti semantici non solo all'interno del testo (anzitutto con la personificazione *Peithō* della col. XXI, l. 10), ma anche con altre lingue indoeuropee, ad esempio con il Latino *fides* e i suoi corradicali. Discusso il testo del papiro, anche attraverso un pregevole confronto

programmatico tra le coll. v e XXI, l'A. conclude identificando nella persuasione il nodo centrale del processo iniziatico (p. 126 s.).

La quarta ed ultima parte analizza alcuni caratteri essenziali dell'orfismo, che se da un lato parrebbe risolversi in una misteriosofia dionisiaca, dall'altro presenta anche i tratti essenziali di una visione etico-teologica apollinea e pitagorica (*Orfeo tra Dioniso e Apollo*, pp. 131-142). Eppure non va neanche sottovalutato l'intrinseco attrito tra la realtà orfica e dionisiaca attestato, ad esempio, nelle *Bassaridi* di Eschilo: emerge da ciò l'identità anfibologica del mitico cantore, che abbina in una singolare osmosi un'intrinseca natura sapienziale di stampo apollineo e l'attitudine iniziatica dei misteri dionisiaci. Immediatamente a seguire vengono presentati e discussi i simboli dell'iniziazione citati nel *Protrepticus* di Clemente Alessandrino (II, 17, 2-18: *L'inganno dei Titani e i giocattoli di Dioniso*, pp. 142-149): è nota del resto l'importanza dei *paignia* nei riti di passaggio adolescenziali. All'interno di questo discorso assume un ruolo decisivo la recente scoperta del papiro di Guròb, un testo liturgico attestante già nel III sec. a.C. l'esistenza di oggetti rituali affini a quelli menzionati da Cleomene ed interpretabili in una chiave di lettura iniziatica (p. 144 s.). Si passa poi ad esaminare la complessità simbolica dello schema triadico all'interno del contesto teogonico secondo i parametri interpretativi del bizantino Damascio (*Una triade orfica: uovo, tunica, nuvola*, pp. 149-157). Pur riconoscendo un indubbio valore all'illuminante definizione di Mircea Eliade, secondo cui in «tutte le cosmogonie l'uovo svolge il ruolo di immagine e modello della totalità» (p. 150), il significato e la funzione della struttura restano ermetici ed incomprensibili, tanto che i suoi elementi costitutivi nel tempo hanno completamente perduto la loro valenza simbolica, risolvendosi in «metafore di una realtà oscura» (p. 157).

L'Epilogo si tinge di una notevole tonalità programmatica (*Orfeo, l'Angelo, la Memoria*, pp. 159-164). Riporta, infatti, la famosa icona dell'*Angelus Novus* di Paul Klee, identificata da Walter Benjamin nell'Angelo della storia. La dimensione cronologica viene così riconfigurata in ossequio al criterio aureo della memoria: guardare indietro al passato, secondo la prospettiva tipicamente orfico-pitagorica, significa recuperare dalle antiche rovine gli elementi utili per illuminare il futuro («l'angelo guarda indietro per garantire il senso di quel passato, scoprendo nella memoria l'unica redenzione possibile», p. 161). Ovviamente una simile operazione acquista un rilievo ancora più ingente perché abbatte le barriere del tempo, conferendo il massimo risalto al profondo significato memoriale della dea *Mnemosyne*, che non a caso già Esiodo annoverava tra le spose di Zeus.

Concludendo, si può dire che il volume offre al lettore importanti riscontri sugli studi condotti negli ultimi anni sulla letteratura orfica, primaria e secondaria, acquistando peraltro il pregio essenziale non già di *opus primum*, bensì *confertum*: ricco di dati, dettagli ed utili nozioni, li rielabora offrendo originali suggestioni e garantendo per ogni *vexata quaestio* un approccio prospettico multiforme e collaudato.

Arduino Maiuri (Sapienza Università di Roma)

arduino.maiuri@uniroma1.it

Davide Ragnolini, *Breve storia della materia increata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023, ISBN 978-88-498-7790-8.

Dottore di ricerca in Filosofia presso il Consorzio Filosofia del Nord Ovest (FI-NO-Università di Torino), Davide Ragnolini ha pubblicato per la stessa casa editrice anche *Gens genti lupa. Thomas Hobbes e le relazioni internazionali* (2021) e vari articoli e contributi per prestigiose riviste accademiche di storia della filosofia come *Rivista di Politica* e *History of Political Thought*, *Storia del pensiero politico* e *Rivista di Filosofia*.

Il saggio si presenta come una breve panoramica della nozione filosofica di materia, nella sua declinazione occidentale. Dalle origini del pensiero classico, che Ragnolini riconnette alla elaborazione del concetto aristotelico di *hyle*, il libro ha il merito di mostrare le successive elaborazioni critiche, metafisiche e soprattutto teologiche, di tale complessa eredità greca all'interno dell'evolversi del pensiero cristiano. Dalla Patristica alla Scolastica, il travagliato viaggio della materia ileatica passa attraverso la difficoltà di far coniugare la complessa speculazione greca sulla materia, come le scoperte sul carattere potenziale e attuale della stessa (la platonica soluzione della *privatio*), con le difficili asserzioni di una metafisica teologica assolutamente monista. Come far coincidere quel carattere di eternità della materia, con la *creatio ex nihilo*? L'autore, in modo sottile, esamina la storia di alcune tappe e problematiche significative dell'ontologia occidentale, chiamata a rispondere di una difficile convivenza fra il Dio *Pantocrator*, creatore dal nulla, e la constatazione, a tratti naturalistica, di una eternità auto sussistente della materia ileatica.

Il primo capitolo del libro getta le basi del discorso, presentando l'elaborazione cruciale della *hyle* aristotelica e il suo legame con le sintesi teologiche cristiane. Le problematiche emerse dagli esordi del pensiero teologico cristiano, fino alla sintesi teologica della Scolastica tomista, culminano nella famosa condanna del 1277 di Etienne Tempier. Attraverso un'abile sintesi delle correnti di pensiero che hanno plasmato la concezione di *hyle*, Ragnolini offre una panoramica completa che spazia dall'antichità fino alle discussioni aristoteliche del concetto. Il libro esplora dettagliatamente le sfumature del termine *hyle*, analizzando il dibattito filosofico e teologico che ha circondato la sua interpretazione. Con precisi rimandi, Ragnolini delinea il divario tra i filosofi pagani e cristiani nella comprensione della materia stessa, evidenziando come questa dicotomia abbia influenzato profondamente lo sviluppo del pensiero filosofico e teologico attraverso i secoli. La trattazione si rivela fondamentale per chiunque voglia approfondire la complessa relazione tra Aristotele, il cristianesimo e le intricate questioni legate alla natura della materia.

Il secondo capitolo si addentra nei dettagli della visione aristotelica della materia in atto, mettendo in evidenza la centralità della materia come sostrato per l'esistenza di ogni cosa. L'autore distingue la prospettiva aristotelica da quella platonica sulla corruttibilità della materia, rivelando una platonizzazione operata successivamente dalla Patristica, nel tentativo di ridurre la materia a privazione, snaturandone il ruolo cruciale. Si intravede, in breve, una visione naturalistica della *hyle*, quasi ad alludere l'impensabilità di un'esistenza al di fuori della materia, sostenendo una sostanziale materialità di tutto l'esistente. Una sorta di materializzazione dell'essere o estrema ontologizzazione della materia. Evidente le difficoltà poste alla elaborazione teologica cristiana, che si trova a dover affrontare e metabolizzare una così complessa e difficile eredità, incompatibile con la visione monista di un Dio eterno – e non co-eterno ad altro fuori di sé – creatore della materia e, dunque, ad essa ontologicamente su-

periore ed anteriore. Mentre, per gli aristotelici sembra delinearsi una prospettiva di interscambiabilità ontologica fra la prima sostanza corporea e l'essere divino, trattata nel terzo capitolo del saggio. Attraverso una discussione approfondita, l'autore evidenzia la difficoltà nella ricostruzione della scuola aristotelica successiva alla morte di Aristotele, gettando luce su diverse strategie adottate per ridurre l'*hyle* a concetti come *chora* o *prope nihil*, rivelando l'intenzionalità di una lotta fra creazionisti ed eternalisti nel tentativo di separare forma e materia.

Il discorso prosegue nel quarto e nel quinto capitolo. La platonizzazione di Aristotele da parte della prima riflessione cristiana è una strategia perseguibile dalla teologia, attraverso la riduzione del sostrato a privazione, in modo che la causa efficiente sia attribuita solo alla forma (sebbene per Aristotele la materia sia anche causa dell'azione e del movimento di un corpo). La squalificazione della *hyle* è mostrata al fine di salvaguardare la dignità divina dalla possibile coeternità con la materia infinita, depurando la riflessione cristiana da ogni residuo doteista o manicheo. Di particolare interesse, è il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena, di cui Ragnolini sottolinea la cosmogonia platonizzante e la soluzione teofanica della *creatio ex nihilo*.

Il sesto capitolo conclude la panoramica storica del concetto di *hyle*, esaminata dalle visioni di Avicenna e Averroè e facendo emergere le sfide filosofiche e teologiche della relazione fra forma e materia. Su questo, l'autore sottolinea il carattere residuale di ingenerabilità della materia dell'averroismo latino, cosa che, probabilmente, ha viziato la ricezione latina della riflessione aristotelica araba. Il capitolo si chiude sull'interessante confronto fra l'aspetto volontaristico agostiniano e la rigida logica aristotelica boeziana, quasi a delineare una polarità costante fra le discussioni filosofico-teologiche riscontrabili nella tarda scolastica e nel periodo della sua crisi.

Infine, l'epilogo sottolinea la presenza occulta della materia nella storia della teologia cristiana, mettendo in luce l'abilità dell'autore nel tessere insieme il filo rosso della questione fino alle discussioni più recenti. L'apprezzamento per il tentativo di evidenziare la continuità delle discussioni filosofiche di fondo è tangibile, sebbene la prospettiva sulla età moderna e sulla contemporaneità sia posta solo ai margini, aperta a successive ricerche. Dalla problematica teologica dell'eternità della materia, il libro ha il merito di ripensare l'incontro/scontro tra la filosofia greca e la riflessione cristiana come momento cruciale del pensiero occidentale, seguendo il filo rosso della rilevanza ontologica della *hyle*, a partire dalla perdurante attualità di Aristotele con il quale i pensatori cristiani hanno dovuto stabilire un dialogo costante, mai pienamente concluso. Il libro merita riconoscimento per il suo contributo a ripensare, come momento cruciale per la storia del pensiero occidentale, la riflessione filosofico-teologica sulla dimensione ontologica della materia. Dalla filosofia greca alla riflessione cristiana, la permanente presenza dello Stagirita, ha reso tale incontro inevitabile per quanti si sono voluti addentrare nello studio della materia e dei suoi fondamenti ontologici.

Daniele De Camillis (Italian Doctoral School of Religious Studies, DREST)

daniele.decamillis@phd-drest.eu

Giuliano Boccali - Małgorzata Sacha - Raffaele Torella (eds.), *Eros, passioni, emozioni nella civiltà dell'India* (Studi Superiori), Carocci, Roma 2023. ISBN: 9788829017614.

Questo volume inizia con Proust e le sue indimenticabili *madeleine* e finisce con i conturbanti statuari di amplessi divini ben noti dalla produzione templare indiana di epoca medievale. Che cosa unisce il ricordo di un piacere olfattivo e gustativo all'eros degli antichi miti indiani? Come spiega Małgorzata Sacha (*Stati affettivi in India*, pp. 31-49), tra la memoria e il corpo intercorrono le emozioni, gli affetti, le sensazioni, cioè quel mondo connesso al corpo ma che si riattiva a prescindere da esso; da cui deriva il grande paradosso che vede il corpo capace di destabilizzare la quiete della mente e la mente capace di liberare il corpo dalle sue stesse catene, un meccanismo ben chiaro ai grandi asceti del passato che sulla austerità corporale e la forza del pensiero hanno fondato sofisticati sistemi filosofici e percorsi dottrinali che mirano, appunto, al raggiungimento della liberazione totale (*mokṣa*).

Sulla base di queste premesse, il volume *Eros, passioni, emozioni nella civiltà dell'India* offre una riscoperta arricchente del mondo dell'eros, esplorando i sensi e le emozioni che definiscono questa sfera. Ispirato a una versione precedente pubblicata da Einaudi nel 2007¹, questo lavoro si distingue nettamente nella sua nuova composizione editoriale, presentando un'opera rivista e ampliata, con contributi inediti o significativamente rinnovati e un approccio originale al tema dell'eros. Essendo tutto il volume dedicato esclusivamente all'universo culturale della "civiltà dell'India", il lettore troverà colte riflessioni sul tantrismo (Raffaele Torella, *Il tantrismo śivaita e le passioni*, pp. 75-97), sulla devozione indiana nella sua forma più erudita (Giorgio Milanetti, *Bhakti: passione e abbandono di sé nella devozione al Divino Amante*, pp. 127-152), e sul complesso rapporto fra dovere e sentire, articolato nel *Kāmasūtra* (Cinzia Pieruccini, *Il Kāmasūtra: lezioni sul desiderio*, pp. 99-126). In questo famoso trattato sul desiderio e sull'amore, il sapere e le arti del piacere si incontrano nel percorso che conduce a passioni ed emozioni a beneficio degli amanti. Il *Kāmasūtra* è, infatti, l'esito letterario di una riflessione antica, che si dirama nei grandi poemi epici, nell'estetica, nella poesia devozionale – ovvero la *bhakti*, che lega la divinità e il devoto – e, in una forma scenica, nel teatro classico e nella scultura templare. Al tempo stesso, a tanto desiderio vediamo corrispondere altrettanto dovere.

E arriviamo al secondo punto nevralgico del volume: il rapporto fra desiderio e dovere, tra affetto e norma. Là dove il *Kāmasūtra* è espressione di una scienza dedicata alla felicità degli amanti e della famiglia, la scienza del dovere prende forma nella trattatistica sanscrita dedicata al *dharma*, nei *dharmasūtra* e nei *dharmasāstra*, ma si riscontra anche nei poemi epici e nel teatro classico. Il *dharma*, più di ogni altro obiettivo nella vita di chi lo ricerca, è il filo conduttore di qualsiasi riflessione che coinvolge le emozioni, la sessualità, le relazioni sociali e la prossimità agli dèi. Tanto che, potremmo perfino dire, il codice emotivo che trionfa nei testi che parlano dell'eros è una negoziazione continua tra dovere e sentire, una mediazione fra il discernimento e l'impulso che si esprime nel fare e nell'agire secondo i principi del *dharma*. Accanto al dovere del *dharma* e al sentire del *kāma*, trova dunque spazio il fare, che nella tradizione indiana assume la forma dell'utile, *artha*. Da ciò deriva

¹ G. Boccali - R. Torella (eds.), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino 2007.

l'altrettanto noto trattato dell'utile politico, l'*Arthaśāstra*, che si articola intorno alla codifica del dovere e del sentire del sovrano.

Nel volume si evince un armonioso equilibrio fra le discipline chiamate in causa. Lo spettro umanistico è ben rappresentato dalle incursioni filosofiche di Raffaele Torrella (*Passioni ed emozioni nelle filosofie e nelle religioni dell'India*, pp. 51-74), che attraversano la storia millenaria dell'estetica indiana e delle grandi teorie epistemologiche di autori come Hemacandra e Abhinavagupta. Dagli intrecci tra letteratura, poesia e teatro proposti da Giuliano Boccali (*Le emozioni sulla scena: teoria e norme del teatro indiano*, pp. 255-273 e *Le emozioni nella poesia dell'India*, pp. 275-195) emerge una complessa narrazione. Conducendo il lettore nel mondo del linguaggio verbale e non verbale dell'eros, Boccali esplora il tempo dei miti e le emozioni delle divinità, illustrando dilemmi ed *exempla*, gesti e gesta di Kāma, "il dio dalle frecce fiorite", cui ha dedicato un recente volume².

C'è una fertile apertura del mondo letterario alle domande dell'antropologia e dei *religious studies*, con un apporto significativo delle teorie psicoanalitiche allo studio dei miti e delle interdizioni, dei codici emotivi e del significato collettivo delle emozioni. Grazie all'attenzione riservata al linguaggio specialistico della psicoanalisi e delle neuroscienze (Małgorzata Sacha, *Kālī. L'ira divina, l'ira femminile*, pp. 171-197), il volume è efficace nel restituire la ricchezza dell'intersezione disciplinare nei saggi di Romina Rossi (*Eros, desiderio e soggettività femminili nell'India hindu: alcune prospettive*, pp. 153-197) e Igor Spanò (*Vita da hijra. Amore e passioni oltre i margini*, pp. 223-254), che trattano delle espressioni più acuminata dell'eros, esplorando alcune zone grigie delle pratiche sociali in cui il piacere cede il posto alla violenza e l'amore socialmente codificato erige barriere e aree di marginalizzazione tra ciò che è approvato e ciò che è disapprovato. Ma trasgressione e alterità fanno parte del modo stesso di concepire il rapporto fra sensi e mente, passioni e controllo, come affiora nelle storie che riguardano le *yoginī* descritte e raccontate da Chiara Policardi (*Le yoginī in tradizioni śivaite antiche e medievali: seduzione, pericolo e trasformazione*, pp. 199-221), oggi ravvisabili in quel che resta dei grandi templi a loro dedicati. Le antiche sculture animano anche il saggio di David Smith (*La rappresentazione delle emozioni nella scultura indiana. Il corpo, lo spirito*, pp. 297-321), che mostra come lo spazio del tempio, da Mathura a Khajurao, diventi il luogo sicuro in cui esaltare la forza dell'eros e abbandonarsi totalmente alla potenza delle divinità.

Per finire mi vorrei concentrare sulla dimensione normativa, che se da un lato può apparire come il diniego della libertà dell'eros, delle passioni e delle emozioni, dall'altro è quella in cui, guardando più da vicino le fonti e gli orientamenti filosofici che le sottendono, si tracciano le condizioni affinché eros, passioni ed emozioni possano fluire senza essere "compromessi" da eccessi, deviazioni o storture. È evidente che qui è necessario definire che cosa stabilisce il limite fra la norma e la sua trasgressione, fra la visione raccomandabile del mondo e le variabili non ammesse, fra il dover essere e l'essere, che all'estremo ci riporta sul confine, ancora una volta, fra il dovere e il sentire. Ed è qui che la concezione normativa si fa più viscerale, in quanto il sentire stesso viene regolamentato nel suo sgorgare. Come dire: se la norma è davvero in grado di condizionare il sentimento, come può il sentimento sfidare la norma a tal punto da apparire un nemico da controllare? Negli interstizi fra il cognitivo e il sociale, fra l'istintivo e il culturale, molti studiosi riconducibili alla cosiddetta

² G. Boccali, *Il dio dalle frecce fiorite. Miti e leggende dell'amore in India*, il Mulino, Bologna 2022.

affective turn – più volte ricordata in questo volume come momento teorico di svolta nell'incontro scientifico fra le teorie psicologiche e le discipline umanistiche – hanno individuato la centralità non solo degli affetti, ma anche del modo in cui vengono espressi, nominati, descritti, convalidati o censurati nella società. Uno sguardo così inteso non si limita a godere delle meravigliose strofe sul dio Kāma, ma richiede che sia ben chiaro che cosa è sentimento, che cosa è emozione, che cosa è sensazione, quali differenze processuali intervengono fra il sorgere di una emozione come risposta a qualcosa di esterno o interno e il raggiungimento di uno stato quale esito di un meccanismo emotivo. A ben vedere, non sono solo questioni di moderna riflessione, ma si tratta di temi ben noti agli antichi drammaturghi e ai teorici dell'estetica indiana: dal *Nāṭyaśāstra* (II sec.) allo *Dhvanyāloka* di Ānandavardhana (seconda metà del IX sec.)³, alla scuola kasmīra di Abhinavagupta (XI sec., non a caso commentatore del *Dhvanyāloka* e del *Nāṭyaśāstra*)⁴, la teorizzazione empirica, psicologica ed estetica dell'animo umano e del desiderio ha il suo punto saldo nelle riflessioni che investono tutte le forme d'arte circa il sorgere del piacere estetico (*rasa*) e la sua connessione con gli stati d'animo (*bhāva*) attraverso la risonanza, l'eco, la manifestazione (*dhvani*). È il significato poetico, che i teorici indiani distinguono dai significati sia letterale sia metaforico per evidenziare i diversi livelli di significazione che intercorrono dall'insorgere di un'emozione (davanti a una scena teatrale come all'ascolto di un musicista o un cantore) all'assaporarne il piacere estetico.

Oggi il termine inglese *emotional studies* identifica la branca di studi che ha per oggetto l'emozione. La definizione di emozione, tuttavia, non è sempre univoca; anzi non lo è affatto quando si tratta di definire i meccanismi e gli stati emotivi. Per tale ragione, è essenziale una riflessione a più voci sul modo in cui lo stato mentale e fisiologico che identifichiamo con l'emozione sorge e viene ricercato, controllato o esaltato, punito o censurato. Ciò ci permette di comprendere a fondo il modo in cui le culture che studiamo – di cui apprezziamo la creatività o la ricchezza interiore, di cui analizziamo l'esercizio del potere e l'arte della persuasione – ricorrono alle emozioni per mettere in atto la loro capacità di durare, radicarsi, consolidarsi e produrre il desiderio di essere preservate a qualunque costo. In questo volume, tutto questo avviene sotto lo sguardo di divinità ambivalenti come Śiva, Kālī, le antiche Yoginī.

Il tema del desiderio, benché non sia presente nel titolo, è perciò centrale e non a caso torna a più voci in tutti i contributi: nel ruolo giocato nei grandi dibattiti filosofici dell'India antica e medievale, nella potenza creativa esercitata nel teatro e nella poesia indiana, nella forza contrastiva suscitata nei sistemi di controllo della seduzione, dell'alterità e della trasgressione.

Marianna Ferrara (Sapienza Università di Roma)

marianna.ferrara@uniroma1.it

³ Il testo di Ānandavardhana presuppone una tradizione affermata di poetica e retorica e un dibattito in corso circa il rapporto fra parola e significato; pertanto, l'autore si rivolge a quanti lo hanno preceduto. Degna di menzione è la traduzione in italiano *Dhvanyāloka. I principi dello dhvani* a cura di V. Mazzarino (Nuova Universale Einaudi, 182), Einaudi, Torino 1983, di grande valore traduttivo e con un fondamentale apparato di note storiche ed esplicative.

⁴ Si rimanda alla recente traduzione italiana del volume di R. Gnoli, *L'estetica indiana. La scuola di Abhinavagupta* (edizione originale: *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*), pubblicata da Carocci, Roma nel 2023. Il testo è introdotto da una Presentazione di R. Torella.