

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Iran e India tra definizione identitaria e dialettica di confine

Martina Palladino

(Università degli Studi di Bologna, Italia)

Abstract The cultural borders between Iran and India have always been precarious. Since the very first division into the two areas of influence, there have been points of mutual exchange from a linguistic, artistic and religious point of view. Especially Central Asia, which has always been characterized by cultural and religious syncretism, has been one of the most important domains for a successful mixture of Iranian, Indian and Hellenistic elements. The importance of some Iranian features for Indian culture, and *vice versa*, is fundamental in the process of identity building and the diversification of the two countries. In the meantime, their common Indo-Iranian past represents the basis for a reciprocal acceptance and the possibility of integration within the other society.

Keywords Cultural borders. Indo-Iranian past. Identity building mutual exchange. Integration.

Il mondo contemporaneo ci offre un ampio scenario di migrazioni e di abbattimento dei confini, sia da un punto di vista politico che identitario; per quanto riguarda Iran ed India, la prima cosa a cui si pensa storicamente è la presenza dei Pārsī zoroastriani in India a seguito della conquista islamica dell'Iran, o al grande regno Moghul, o ancora, dal punto di vista religioso, alle correnti mistiche come quella dei *sūfī*. Chiaramente l'espansione islamica ha ampliato ed accomunato lo scenario asiatico, in un'epoca tra l'altro relativamente recente. Ciò che non sempre viene sottolineato adeguatamente, soprattutto se non si è appassionati di mondo centrasiatico, è la ricchezza di influenze reciproche che caratterizzava queste aree anche in epoca preislamica e di quanto esse si siano mutualmente condizionate.


La cosiddetta 'unità indoiranica' è sicuramente alla base dell'intenso scambio avvenuto tra queste due zone nel corso della storia. Quando esisteva ancora una presunta comunanza culturale e, plausibilmente, linguistica, si sono verificati alcuni fenomeni accomunanti, altri differenziali, che hanno portato poi alla separazione dei due gruppi, senza contare il fatto che vi sono alcune isoglosse unitarie che, ad una prima analisi linguistica, appaiono più recenti di altre differenziali.¹ Dunque il punto di partenza

1 In particolare si veda la riflessione di Lazzeroni (1968, 144).

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-2 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-11

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

nella valutazione degli scambi e delle influenze reciproche risiede appunto nel variegato panorama degli inizi, in cui si può parlare sì di unità indo-iranica, ma che «risulta da un insieme di tratti acquisiti, non omogenei sul piano sincronico» (Lazzeroni 1968, 159) e da fenomeni storici e culturali che hanno portato prima all'unità e poi alla diversificazione nel gruppo indiano e in quello iranico, sia dal punto di vista linguistico che, ad esempio, religioso.

Per quanto riguarda l'aspetto linguistico, si riscontrano fenomeni comuni che contraddistinguono tutta l'area indo-iranica, seppur non in maniera omogenea; è il caso, ad esempio, del rotacismo ($l > r$), fenomeno che potrebbe addirittura essere anteriore alla penetrazione degli arii nelle loro sedi definitive. Esso interessa l'iranico antico in generale, è più frequente nel vedico che nel sanscrito e assente, se non sostituito dal processo opposto $r > l$, nei pracriti orientali, che derivano da una tradizione di cui è rimasta traccia nei *Veda* stessi. Si è scelto il rotacismo a titolo esemplificativo, in realtà si potrebbe citare qualsiasi isoglossa unitaria ed essa certamente non presenterebbe diffusione omogenea né dal punto di vista diacronico né sincronico su tutto il territorio interessato. Compaiono poi le isoglosse differenziali, che distinguono il gruppo iranico da quello indiano e che presentano, come forse nel caso delle cacuminali o retroflesse proprie delle lingue indiane, segnali del sostrato anario. Pur non elencando e approfondendo la questione delle isoglosse unitarie e differenziali, appare già evidente come la situazione sia complessa, articolata ed assolutamente priva di unità nel senso stretto del termine.

Inoltre, la similarità fonologica e morfologica dei prestiti in proto indo-iranico e in sanscrito porterebbe a pensare, con la debita prudenza, che il sostrato proto indo-iranico e proto indoario consistesse nella stessa lingua, o comunque in due dialetti della stessa e che dunque gli indo-iranici formarono una sorta di unità in Asia Centrale (Lubotsky 2001, 5). Chiaramente vanno considerate poi le differenze dialettali, che potrebbero aver portato alle prime differenziazioni tra il ramo indiano e quello iranico (2).

Dal punto di vista culturale-religioso, al pantheon indo-iranico, caratterizzato da divinità comuni, che presentano anche attributi simili, segue una differenziazione tra mondo *ṛgvedico* in contesto indiano e la riforma di Zarathuštra in quello iranico. Il caso più noto è probabilmente quello che riguarda i *déva-daēuua-*, divinità nel panorama vedico ed entità demoniache in quello iranico. Si è ipotizzato che i proto indoari, adoratori appunto di Indra e dei *déva-*, fossero stanziati anche nelle zone in cui ha preso corpo l'*Avesta* e che per questo motivo compaiano in esso, anche se inseriti come figure negative (Parpola 2012, 247); oppure si è pensato che questo vocabolo, così come tanti altri, non abbia avuto in origine una connotazione prettamente positiva o negativa, ma una doppia polarità (chiamata da Jean Kellens '*amphipolarité*'), e che solo successivamente, in periodi più recenti, abbia acquisito una vera e propria colorazione

positiva o negativa in ambito indiano ed iranico.² È necessario inoltre considerare il fatto che, sia nell'*Avesta* che nel *Ṛgveda*, il termine *ahura-/ásura-* viene utilizzato anche con accezione di "signore, principe" umano (Panaino 2016, 17). Infine, bisogna considerare che alcuni dèi vedici, come Mitra e Varuṇa, vengono generalmente chiamati *ásura-*, nonostante essi non vengano demonizzati. Dunque anche in questo caso la problematica è ben più articolata di quanto possa risultare in apparenza. Chiaramente le affinità tra le due tradizioni antiche, soprattutto per quanto riguarda la terminologia teologica e rituale, sono ben evidenti,³ anche se, come abbiamo brevemente illustrato, esistono esiti inaspettati di questa comune tradizione, come l'esempio che riguarda gli dèi/demoni.

Vi sono inoltre termini, entrati evidentemente nel proto indoiranico prima che si dividesse in due diversi ceppi, presenti in sanscrito e in antico iranico, ma che mancano di testimonianze in tutte le altre lingue indoeuropee (Lubotsky 2001, 1), e dunque questi etimi forse non sono nemmeno da attribuire al panorama indoeuropeo; il gruppo lessicale interessato è composto principalmente da parole che riguardano la vita agricola e nomi di figure mitologiche (Kuiper 1955, 139).

Analizzando il lessico del *Ṛgveda*, è stato più volte rimarcato come il libro VIII presenti diverse affinità con il mondo iranico orientale:⁴ in particolare, alcuni termini paiono comuni con l'avestico (e non solo)⁵ e si ritrovano particolarmente concentrati nell'ottavo libro e nel gruppo I, IX, X (cf. Hopkins 1896, 81-5.) del *Ṛgveda*. Hopkins (1896, 80) ha tentato di spiegare queste circostanze immaginando un'affinità con l'*Avesta* o sul piano diacronico, ipotizzando che il libro VIII e il canone avestico siano più recenti degli altri libri del *Ṛgveda*,⁶ o da un punto di vista geografico, pensando che i poeti del libro VIII fossero stanziati più vicino alle zone in cui prese corpo l'*Avesta*.

In realtà l'influenza iranica si legge non solo nei prestiti veri e propri, ma anche nella valenza semantica che i vocaboli presentano nelle due diverse zone d'influenza. Prendiamo l'esempio di *yajata-*, corrispettivo vedico dell'avestico *yazata-*: generalmente significa 'worthy of worship or sacrifice, holy' (Parpola 2012, 245) ed è un epiteto degli dèi e di alcuni

2 Per una spiegazione diffusa della problematica si veda Kellens 2010, in partic. 191.

3 Per un'efficace sintesi delle affinità nella terminologia indoiranica si veda sempre Panaino 2016, 16.

4 Si veda Hopkins 1896, *passim*; Hoffmann 1940, *passim*; Witzel 1999, 21.

5 Witzel 1999, cita l'esempio di *parśu-* (8.6.46), che ricollega all'antico persiano *pārša-*.

6 Gli studiosi sono oggi concordi nel ravvisare corrispondenze tra *Atharva-* e *Sāmaveda* con le *Gāthā*, mentre il *Ṛgveda* presenta più affinità con gli *Yašt*. Inoltre, anche linguisticamente parlando, nel cosiddetto avestico recenziore si possono notare più analogie con il vedico che con il cosiddetto antico avestico.

oggetti come il carro degli Ásvin; con il significato vero e proprio di 'divinità' appare solo due volte, sempre al plurale, in *Ṛgveda* V, 1, 11 e II, 5, 7: questi due ultimi casi hanno un chiaro parallelo nell'*Avesta*.⁷

Viceversa, è ravvisabile nel canone avestico qualche influenza vedica; in particolare, si può riportare l'esempio dell'avestico *rašah-*, uguale al vedico *rākṣas-*, 'Schädigung, Verderben' (KEWA III, 30), ma anche vera e propria entità demoniaca. Nell'Induismo e nel Buddhismo i *rākṣasa* diventeranno figure molto note, demoni che si nutrono di carne umana, interferiscono nei rituali e hanno la capacità di possedere gli esseri umani; nel panorama induista, il più famoso è sicuramente Rāvaṇa, capo dei *rākṣasa*, che rapisce la moglie dell'eroe Rāma, Sītā, tema centrale della celeberrima epica *Rāmāyaṇa*.

Nell'impero achemenide l'aramaico era una delle lingue ufficiali, impiegata nel commercio, in particolare per le tratte verso Egitto, Asia Minore ed India; le attività commerciali degli Aramei permisero loro, anche una volta persa l'indipendenza politica, di continuare ad esportare la loro cultura, lingua ed alfabeto tra i popoli non aramaici. Inoltre essa era la lingua dell'amministrazione: si trattava di un 'aramaico ufficiale', che si colorava di sfumature dialettali, sintattiche e lessicali, quando veniva scritto da parlanti nativi, portando così allo sviluppo delle diverse lingue letterarie (Mukherjee 1984, 44). Come la lingua, anche l'alfabeto aramaico cominciò ad essere ampiamente utilizzato dai popoli non aramaici e venne impiegato per scrivere lingue non aramaiche.

L'aramaico 'ufficiale' conteneva diversi prestiti dall'accadico e dall'antico persiano, ed in particolare nelle zone di confine indoiranico, esso presentava molti termini persiani e qualcuno indiano. È chiaro che le lingue e le scritture degli editti nel territorio dell'impero persiano dovessero essere regolate in base a chi li avrebbe dovuti leggere; si è ipotizzato dunque che il sovrano inviasse la bozza dell'editto e che i suoi generali, stanziati nelle diverse zone, lo adattassero per essere compreso dai parlanti che ne dovevano fruire (Mukherjee 1984, 46; Fussman 1974, 369-70). Altrimenti non si spiegherebbe come mai esistono divergenze grammaticali e lessicali tra un editto e l'altro nei diversi territori. Questo chiaramente è utile anche per fornire un quadro dell'insediamento dei diversi popoli all'epoca.

Dopo il crollo dell'impero achemenide, le satrapie indiane passarono sotto il dominio dei Maurya. L'influenza della burocrazia achemenide era ancora talmente presente che Ásoka sentì l'esigenza di tradurre i suoi editti in aramaico, o meglio, come lo definisce Helmut Humbach (1974;

7 Schlerat (1968, 245), riporta ad esempio *Ṛgv* II. 5. 8: *áram̐ kárad viśvebhyo yajatébhyaḥ*; *Yasna* 1. 19: *hankārayemi vīspaēibyō ... yazataēibyō*.

1979), in arameo-iranico.⁸ Questi editti di Aśoka infatti sono ricchi di termini iranici; alcuni di essi sono presentati attraverso una 'veste aramaica', anche se la maggior parte di essi mantiene direttamente la forma iranica. A Taxila, a Pol-e Darunta e a Kandahar ritroviamo degli editti bilingui, in aramaico (o aramo-iranico) e in lingua indiana, entrambi in scrittura aramaica. È dunque come se la burocrazia achemenide avesse continuato a funzionare anche in periodo maurya.

Gli editti di Aśoka nell'India nord-ovest, che sono anche le più antiche iscrizioni attestata in queste zone, sono in scrittura kharoṣṭhī, sinistrorsa, chiaramente di origine aramaica. Inoltre, il fatto che per scrivere un pracrito sia stata ideata una lingua derivata dall'aramaico dovrebbe sottintendere che la maggioranza della popolazione lo conoscesse e lo padroneggiasse.

Anche per quanto riguarda le formule contenute nelle iscrizioni di Aśoka, possiamo notare una certa somiglianza con quelle achemenidi. Ad esempio, l'incipit *devānaṃpiye piyadassi lājā hevam āha* (editto del pilastro di Topra VII, Itō 1981, 308) ricorda quello di Dario a Bisotūn, *θāti dārayavahuš xšayaθya*. In realtà si tratta di espressioni troppo comuni e diffuse per risultare significative; inoltre, non è da escludere che Aśoka volesse coscientemente imitare le iscrizioni achemenidi.

Anche il termine con cui il sovrano designa i suoi editti, *dhammalipi*, 'testo del dharma', secondo Fussman (1987, 780) sottenderebbe un'influenza iranica: *lipi-* sarebbe un prestito dall'iranico *dipi-* 'scrittura', con l per analogia con il sanscrito *lip-* 'imbrattare' e *likh-* 'incidere, scrivere'; in alcune copie nordoccidentali, a Shāhbāzgarhī e Mānsehrā, troviamo direttamente *dhramadipi-*.

Infine, un altro tratto comune tra il dominio achemenide e quello maurya è rappresentato dall'arte e dall'architettura: prima dei Maurya, in India non vi erano edifici in pietra da taglio. Anche le cosiddette colonne aśokee (anche se molte furono erette successivamente) presentano diversi elementi d'influenza iranica, come i materiali impiegati e la forma dei capitelli, oltre che ovviamente caratteristiche indiane; non solamente, vi sono stati ravvisati anche segni d'influenza greca. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che artisti ed architetti iranici, dopo il crollo dell'impero achemenide, rimasti senza lavoro, affluirono alla corte maurya.

8 In realtà l'aramaico di Aśoka è ricco di lessico iranico, ma manca totalmente di elementi grammaticali iranici: per questo forse è improprio parlare di aramo-iranico (Mukherjee 1984, 47).

In una leggenda⁹ conservata nel Canone pāli si racconta di due fratelli mercanti, Tapussa (Trapuṣa) and Bhallika,¹⁰ che visitarono il Buddha sette settimane dopo la sua Illuminazione e gli offrirono farinata e miele; secondo alcune versioni, ricevettero in cambio delle reliquie (unghie e capelli), da riportare nella loro patria e venerare dopo aver costruito gli appositi *stūpa*. Pare infatti che questi mercanti provenissero dalla Battriana e che il nome *Bhallika* possa essere un corrispettivo di *Bhālikā*, il termine sanscrito per Battriana (Neelis 2011, 26, n. 80). In *Mahāvastu* III, 313 si afferma chiaramente che la città da cui provengono i mercanti è Śilukṣa e, si dice nel testo, che al tempo essa si trovava ancora in Gandhāra.¹¹ Il cosiddetto 'Iran esterno' ha, per motivi storico-geografici, intrattenuto diversi rapporti con il Buddhismo indiano. Chiaramente gli scambi mercantili sulle Vie della Seta hanno permesso di veicolare anche prodotti socio-culturali e di creare nuovi fenomeni di sincretismo sul piano linguistico, religioso e di costume. L'area nord-ovest del subcontinente indiano è sempre stata «the meeting ground between the Indian and the Iranian worlds» (Foltz 2010, 43), a cui si aggiunge naturalmente anche l'elemento greco. Le influenze procedettero in entrambi i sensi e la tolleranza, soprattutto in materia religiosa, era la norma.

Con il dominio indo-partico, ed in particolare con la figura del sovrano Menandro, il Buddhismo trovò un nuovo rappresentante, almeno sulla carta: la letteratura buddhista pāli e cinese lo descrive come un grande sovrano buddhista. In particolare, nell'opera *Milindapañha*, un dialogo che Menandro (Milinda) intrattiene con il monaco Nāgasena, egli, soddisfatto, ricompensa il monaco per le risposte; solo nella versione estesa in pāli il sovrano decide di convertirsi al Buddhismo abbandonando il trono. Anche dalle fonti numismatiche non possiamo evincere con sicurezza la preferenza religiosa del regnante, perché presentano una simbologia ambigua, in particolare quella della ruota, che potrebbe certamente rappresentare la ruota del *dharma* (*dharmacakka*), ma non si tratta comunque dell'unica possibile interpretazione. Sicuramente Menandro simpatizzava con il Buddhismo ed è possibile che avesse persino aderito alla comunità buddhista, ma non in maniera esclusiva: come qualsiasi sovrano sud-asia-

9 La storia dei due mercanti si trova nel *Vinaya* pāli *Mahāvagga*, nel *Mahīśākavinaya* e nel *Dharmaguptakavinaya*; tra le fonti sanscrite, è citata nel *Lalitavistara*, cap. 24, e in *Mahāvastu* III. Per ulteriori approfondimenti sulla leggenda e le problematiche legate ad essa si ricordano in particolare Bareau 1963, 106-23 e Granoff 2005.

10 Neelis (2011, 26) riporta anche un esempio scultoreo dell'episodio, un esemplare gandhārico conservato al museo di Chandigarh.

11 *tṛtīyaṃ śilāpaṭṭaṃ bhagavatā trapusabhallikānāṃ śilukṣanāmanigama āvāsītānāṃ tatra rddhīye purato utkṣiptaṃ // tehi taṃ śilāpaṭṭaṃ tatraiva cetiye pratiṣṭhāpitaṃ / adyāpi gandhārarājye adhiṣṭhānaṃ śilānāmena jñāyati*. Ringrazio il dott. Marco Guagni (Università Ca' Foscari Venezia) per avermi suggerito questo prezioso riferimento.

tico, probabilmente egli sosteneva qualsiasi gruppo religioso richiedesse il suo supporto.¹²

I Parti e successivamente i Saka (Śaka in India) e Kuṣāṇa probabilmente entrarono tutti in contatto con il Buddhismo grazie alla precedente influenza della cultura greca (Emmerick 1893, 953). Tra questi, i Saka in particolare furono sostenitori e promulgatori della dottrina del Buddha. Specialmente tra i Saka del Khotan poi il Buddhismo ebbe la sua massima diffusione. Queste informazioni ci sono giunte grazie alle fonti cinesi, che ci informano di una comunità buddhista in Khotan nel II secolo; successivamente viene descritto come un importante centro di studi *mahāyāna* nel 400 ca., quando Fǎxiǎn (Fa-hsien) lo visitò andando in India. La tradizione buddhista in questo centro continuò anche nei secoli successivi, tanto che Xuánzàng (Hsuan-tsang) nel VII secolo lo visitò e lo trovò ancora più espanso. Sappiamo infine che nel IX-X secolo il Buddhismo era ancora molto fiorente dalle fonti khotanesi stesse (962).

Il regno kuṣāṇa, in particolare con la figura del più noto sovrano della dinastia, Kaniṣka, si fece promotore del Buddhismo e ne abbracciò la dottrina. Presso la corte di questo sovrano, in qualità di consigliere religioso, visse il noto autore buddhista Aśvaghōṣa. Come nel caso di Menandro, il *dharma* buddhista non fu l'unico interesse religioso del sovrano; sotto i Kuṣāṇa si raggiunse probabilmente l'apice del sincretismo religioso, in cui elementi iranico-zoroastriani, greci, induisti, jaina e buddhisti trovarono la loro migliore combinazione. Dal punto di vista artistico, l'arte del Gandhāra, legata alla scuola *mahāyānica*, è l'esempio magistrale dell'espressione artistica buddhista arricchita da svariate influenze: in contesto gandhārico, ad esempio, il Buddha compare per la prima volta in sembianze umane e ciò è stato attribuito ad una influenza greca. Anche gli elementi iranici non mancano, sia dal punto di vista artistico che dottrinale, e spesso il buddha Amithāba è stato messo in relazione al dio del tempo Zurvān, mentre nel *bodhisattva* Avalokiteśvara sono stati ravvisati elementi mithraici (Emmerick 1983, 956; Scott 1990, 70).¹³ I testi buddhisti indiani vennero tradotti in cinese e pare che molti dei traduttori fossero parti, sogdiani e khotanesi (Emmerick 1893). Non è un caso infatti che nell'arte gandhārica anche l'episodio sopracitato dei due mercanti battriani venga spesso riproposto; inoltre, i due personaggi vengono di solito

12 Si vedano in partic. Neelis 2011, 106 e Tarn 1938, 268-9.

13 Le influenze reciproche sono numerose nell'area centrasiatrica; oltre ai già citati esempi di Amithāba/Zurvān e Avalokiteśvara/Mit(h)ra, la figura di Mit(h)ra potrebbe essere accostata anche a quella di Maitreya, essendo il concetto di *maitrī*, l'amichevolezza, alla base di entrambe (Scott 1990, 68). Infine, Kṣitigarbha, un *bodhisattva* apparentemente impopolare in India, ma molto famoso in Khotan e in altre zone del bacino del Tarim, ricorda Sraoša della tradizione iranica: vestito da monaco, il suo compito è quello di condurre le anime dei defunti lontano dal male; anche Sraoša supporta e guida le anime dopo la morte (71).

rappresentati in vesti indo-scite e con la barba, come nel bassorilievo del II secolo a Shotarak (955).

Nel III secolo il profeta Mani rimase colpito dal Buddhismo e fece propri alcuni dei concetti buddhisti, che ripresentò nella sua dottrina; non solo, nella letteratura partica manichea si ritrovano direttamente alcuni termini indiani. Sappiamo inoltre che sempre nel III secolo alcuni buddhisti erano presenti anche nel cuore dell'Iran: l'iscrizione di Kirdīr a Naqsh-i Rostam (KNRm),¹⁴ alla linea 11 annovera il Buddhismo (e non solo!) tra i culti perseguitati dopo la sistematizzazione del mazdeismo in quanto culto nazionale dell'impero sasanide. Chiaramente il fatto che venissero condannati è indice della loro presenza in Persia.

Successivamente sul suolo iranico le tracce di Buddhismo vennero cancellate o occultate dallo Zoroastrismo e poi dall'avvento dell'Islam. Nonostante ciò, la dottrina del Buddha è riuscita a giungere fino alle fonti islamiche: *Bilawahr wa Budāsif* è una leggenda che, partendo da fonti buddhiste e passando attraverso quelle manichee, è giunta alle traduzioni in arabo ed in persiano, entrando poi a far parte del repertorio di noti autori come Ibn Babuya (X sec.) e Maḡlisī (XVII sec.) in Iran e tra i primi autori arabi della Shi'a; è probabile inoltre che, mentre i persiani erano quasi certamente a conoscenza della fonte originale, i secondi non lo fossero affatto, ritenendo la leggenda parte della loro tradizione. Budāsif (o Yuzāsif), il nome del Buddha in ambiente islamico, proviene da *bodhisattva*, termine passato alle fonti manichee come *Bodisaf*. Bilawahr invece è un maestro asceta, con il quale Budāsif dialoga fino a raggiungere l'Illuminazione (Vaziri 2012, 43-5). Un altro elemento buddhista è stato inconsciamente assorbito dall'ambiente islamico, in particolare dalla Shi'a in Iran, il *buddhapāda*, ovvero l'impronta del Buddha. Queste rappresentazioni di orme, con il nome di *qadamgāh*, vennero attribuite a diverse figure islamiche, tra cui alcuni Imam (67).

In periodo sasanide, diversi furono gli scambi tra la zona iranica e quella indiana. L'espansione sasanide verso est è per prima cosa ravvisabile nell'ampia diffusione delle loro monete. Sul piano letterario invece sappiamo che sotto il dominio sasanide venne commissionata una traduzione dell'opera indiana *Pañcatantra* in medio persiano, oggi andata perduta; sarà questa versione medio persiana che fungerà da base per le più antiche redazioni a noi giunte, quella siriana (VI sec.) e araba (VIII sec.), con il nome di *Kalila wa Dimna* (Riedel 2010).

Ma uno degli ambiti in cui i mutui condizionamenti appaiono più evidenti è sicuramente quello artistico. Si è già parlato di esempi di commistione per quanto riguarda l'arte kuṣāṇa e non solo; nel VI secolo, a Ṭaq-i Bustān

14 Edizione del testo in MacKenzie 1989.

troviamo un rilievo in cui il sovrano riceve l'anello dell'investitura da Ahura Mazdā e al loro fianco si trova Mithra, circondato da un nembro di raggi, che sta in piedi su un loto. Pare che il loto fosse già accostato a Mithra in periodo pre-sasanide (Kröger 1979, 444), ma in questo caso si tratta proprio del classico attributo indiano: esso viene rappresentato con lo stelo spesso e il fiore aperto, raffigurazione che non compare altrove nell'arte sasanide, ma piuttosto richiama i piedistalli con il loto che si ritrovano nell'arte indiana (Carter 1981, 74-6). In India, in rapporto a Mitra, il loto è l'emblema solare per eccellenza, poiché apre i petali all'alba e li richiude al tramonto. Già in periodo kuṣāṇa il dio veniva raffigurato con uno o due loti in mano.

Dopo la già citata riforma religiosa di Kirdīr nel III secolo, Mithra assunse un ruolo marginale rispetto ad Ahura Mazdā in Persia, ma nelle zone a confine con l'India (ad esempio in Battriana) il loto appariva sulle corone regali, probabilmente ancora legato al culto di Mit(h)ra, venuto ormai ad identificarsi con il sole.

I copricapi dei Sasanidi, invece, caratterizzati da volatili e altri animali, hanno sorprendenti paralleli nei copricapi dei monaci del Tibet occidentale e del Baltisan (Parpola 2012, 243). Non si tratta tra l'altro dell'unico elemento comune tra i Sasanidi e la cultura tibetana: un'altra traccia di questo contatto potrebbe risiedere nell'adozione, da parte dei tibetani, del rituale che precede la 'sepoltura celeste' (*'jha-tor'*),¹⁵ il quale consiste nel lasciare che il corpo, ritualmente fatto a pezzi, venga poi dato in pasto agli avvoltoi. Non abbiamo riferimenti a questa pratica funeraria nella letteratura antica tibetana, ma sappiamo che con la rinascita del Buddhismo nel secolo XI questo rito tornò in voga. Ovviamente la pratica ricorda quella zoroastriana, anche se è necessario sottolineare come vi siano numerose differenze: il rituale zoroastriano prevede l'esposizione del corpo intatto e, dopo la scarnificazione, la raccolta delle ossa; in Tibet il corpo viene smembrato e le ossa vengono mescolate con sangue e carne in modo da essere edibili per gli avvoltoi (cfr. Wylie 1964-65, 231). Inoltre lo scopo, in quest'ultimo caso, sarebbe quello di nutrire i volatili, permettendo in questo modo un ultimo gesto di generosità da parte del defunto, che così facendo s'inserisce nel cerchio della vita e paga agli altri esseri i propri debiti legati al *karman*. Dunque non vi sarebbe nessun legame con la proibizione di contaminare gli elementi propria dell'usanza zoroastriana. Innegabile è però che questi due rituali siano troppo simili per non postulare un comune contesto centro-asiatico di pratiche funerarie, poi diversamente declinate in una tradizione e nell'altra.

15 Parpola (2012, 243), citando R.A. Stein (1972), sottolinea come questo rituale tibetano sia associato al costume iranico, anche se non si sa esattamente quando esso venne adottato. Sulla pratica tibetana dello *'jha-tor'* si veda anche l'interessante documentario di Ellen Bruno (2000).

In qualsiasi ambito si vada a ricercare, dalla letteratura alla storia dell'arte, dal fattore linguistico a quello religioso, numerosi sono i casi di commistione tra elementi iranici ed elementi indiani (e non solo). Oltre a quelli citati, si potrebbero chiamare in causa numerosi altri esempi, tra i quali tengo a ricordare brevemente quello degli Śākadvīpiya Brāhmaṇa, adoratori del Sole induisti, probabilmente giunti nell'India nord-occidentale dall'Iran o dalle terre degl'Indo-sciti (la leggendaria Śākadvīpa o Sakastāne), portatori, nella testimonianza dei testi antichi, di elementi iranici, se non propriamente mazdaici, nel culto e nella terminologia rituale.¹⁶ Ad essi, sul piano artistico, si associa l'iconografia del Sole dell'India del nord, in particolare nel IV-V secolo, profondamente influenzata da elementi iranici: generalmente il dio veste una tunica, indossa dei calzari, porta la barba e la cintura sacrificale legata in vita, chiamata *avyaṅga*.¹⁷

I pochi esempi proposti accennano solamente all'idea di ciò che è stato il continuo dialogo tra le aree iranica e indiana in periodo preislamico, che ovviamente non si è concluso con l'avvento dell'Islam, ma è continuato anche in epoca successiva. A testimoniare il continuo scambio vi sono figure come quella di Dārā Śikoh (1615-59), che nel corso della vita si interessò alla cultura *hindū* e commissionò la traduzione in persiano di una cinquantina di *Upaniṣad*; cercò egli stesso il contatto con maestri di yoga e saggi indiani, studiò a fondo la dottrina dell'*Advaita Vedānta* di Śaṅkara e fu anche autore di alcuni trattati, come *Majma' al-ba rayn*, 'La congiunzione dei due oceani',¹⁸ in cui concetti induisti vengono messi in relazione alla dottrina islamica.

Dagli esempi riportati appare dunque evidente come nel corso dei secoli le due culture, indiana ed iranica, pur provenendo da un passato comune, si siano diversificate, ma abbiano avuto e ricercato diverse occasioni di contatto e reciproche influenze bidirezionali. È stato inoltre sottolineato come alcuni caratteri peculiari abbiano costituito un elemento simbolicamente rappresentativo della cultura di uno dei due popoli e dell'autodefinizione di esso in opposizione all'altro. Fattori come il comune passato, il continuo scambio tra le popolazioni appartenenti all'area indiana e iranica, nonché tra le genti stanziate nei territori di confine tra queste due aree d'influenza hanno portato ad un concetto di confine spesso molto labile, sia sul piano geografico che culturale. Pur esistendo una differenza ben netta, evidenziata o per autodefinizione in rapporto all'alterità o perché descritta

16 Vasta è la letteratura sugli Śākadvīpiya o Maga Brāhmaṇa; in particolare si veda sull'argomento la monografia di Heinrich von Stietencron (1966).

17 Sull'iconografia del Sole nell'India del Nord si consulti Banerjea 1952; 1974; Nagar 1995. Anche Varāhamihira nell'*adhyāya* 58 della *Bṛhatsamhitā* descrive la statua del dio del Sole ed il suo abbigliamento.

18 Si veda l'accurata edizione e traduzione del testo a cura di Svevo D'Onofrio e Fabrizio Speziale (Dārā Śikoh 2011).

da terzi, essa non si presenta né univoca, né continuativamente valida nel corso della storia. È complesso dunque definire ciò che è 'indiano' e ciò che è 'iranico', poiché si tratta di concetti già estremamente variegati in se stessi, dalle mille sfaccettature e sfumature, che comportano diversi stadi linguistici, diverse tradizioni religiose e culturali, che i fenomeni di commistione hanno contribuito ad arricchire e ad amalgamare. Le radici di questi scambi si ritrovano già nel comune passato indo-iranico, il quale, come si è cercato d'illustrare, presentava già fattori di differenziazione geografico-culturale, che si sono rimescolati nel corso della storia ed hanno portato ad una ridefinizione continua dei confini, perennemente instabili, soprattutto dal punto di vista linguistico, artistico, religioso e culturale. Ciononostante è proprio grazie a questa continua ridefinizione ed instabilità dei confini che le due zone d'influenza, iranica ed indiana, hanno saputo carpire, integrare ed elaborare a proprio modo gli elementi l'una dell'altra, arrivando a magistrali esempi di commistione e sincretismo.

Bibliografia

- Banerjea, Jitendra Nath (1974). *The Development of Hindu Iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Banerjea, Jitendra Nath (1952). «Myths Explaining Some Alien Traits of the North-Indian Sun-icons». *The Indian Historical Quarterly*, 28 (1), 1-6.
- Bareau, André (1963). *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens: de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*. Paris: École Française d'Extreme-Orient.
- Chapekar, Naline M. (1982). *Ancient India and Iran*. Delhi: Ajanta Publications.
- Carter, Martha L. (1981). «Mithra on the Lotus: A Study of the Imagery of the Sun God in the Kushano-Sasanian Era». *Monumentum G. Morgenstierne*. Leiden: Brill, 74-98. *Acta Iranica* 21.
- Dāra Šikoh, Muḥammad (2011). *La congiunzione dei due oceani*. A cura di D'Onofrio, Svevo; Speciale, Fabrizio. Milano: Adelphi. Piccola Biblioteca Adelphi, 610.
- Emmerick, Ronald Eric (1983). «Buddhism among Iranian Peoples». *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*, part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 949-64.
- Foltz, Richard (2010). *Religions of the Silk Road. Premodern Patterns of Globalization*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fussman, Gérard (1974). «Quelques problèmes aśokéens». *Journal Asiatique*, 262, 369-89.

- Fussman, Gérard (1987). s.v. «ii. Aśoka and Iran». *Encyclopædia Iranica*, vol. 2. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 780-3. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/asoka-mauryan-emperor#pt2>.
- Granoff, Phyllis (2005). «The Gift of the Two Merchants: Defining the Buddhist Community through Story». *East and West*, 55 (1/4), 129-38.
- Grenet, Frantz (2015). «Zoroastrianism among the Kushans». Falk, Harry (ed.), *Kushan Histories. Literary Sources and Selected Papers from a Symposium at Berlin, December 5 to 7, 2013*. Bremen: Hempen Verlag, 203-39. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 23.
- Hoffmann, Karl (1940). «Vedische Namen. Sonderabdruck aus Wörter und Sachen». Rohlf, Gerhard (Hrsg.), *Zeitschrift für indogermansiche Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte, Hermann Güntert, Walther Wüst. Jahrgang 1940, Heft 3/4. Zusätzlich der Aufsatz: Zu den indischen Namen beim Geographen von Ravenna*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 139-60.
- Hopkins, Edward W. (1896). «Prägāthikāni, I». *Journal of the American Oriental Society*, 17, 23-92.
- Humbach, Helmut (1979). «Buddhistische Moral in aramäo-iranischem und griechischem Gewande». Harmatta, János (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 189-96.
- Humbach, Helmut (1975). «Mithra in the Kuṣāṇa Period». Hinnells, John R. (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 1. Manchester: Manchester University Press, 133-41.
- Humbach, Helmut (1974). «Arameo-Iranian and Pahlavi». *Hommage universel*, vol. 2. Leiden: Brill, 237-43. Acta Iranica 2.
- Itō, Garrett (1981). «Iranological Contributions of Aśokan Aramaic Inscriptions». *Monumentum G. Morgenstierne*. Leiden: Brill, 308-15. Acta Iranica 21.
- Kellens, Jean (2010). «Pôle indien, pôle iranien». Shulman, David (ed.), *Language, Ritual and Poetics in Ancient India and Iran*. Jerusalem: Israel Academy of Science, 187-91.
- Kröger, Jens (1981). «Sasanian Iran and India: Questions of Interaction». Härtel, Herbert (ed.), *South Asian Archaeology 1979*. Berlin: D. Reimer Verlag, 441-8.
- Kuiper, Franciscus B.J. (1955). «Rigvedic Loanwords». Spies, Otto (Hrsg.), *Studia Indologica: Festschrift für Willibald Kirfel zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 137-85.
- Lazzeroni, Romano (1968). «Per una definizione dell'unità indoiranica». *Studi e saggi linguistici*, vol. 8. Pisa: Istituto di Glottologia, 135-59.
- Lubotsky, Alexander (2001). «The Indo-Iranian Substratum». Carpelan, Christian; Parpola, Asko; Koskikallio, Petteri (eds.), *Early Contacts be-*

- tween Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations. Papers Presented at an International Symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8-10 January 1999. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 301-17. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 242.
- MacKenzie, David Neil (1989). «Kerdir's Inscription». Hermann, Georgina (ed.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*. Berlin: D. Reimer, 35-72. *Iranische Denkmäler, Lieferung 13, Reihe II*.
- Mukherjee, Bratindra Nath (1984). *Studies in Aramaic Edicts of Aśoka*. Calcutta: Indian Museum.
- Nagar, Shanti Lal (1995). *Surya and Sun Cult*. New Delhi: Aryan Books International.
- Neelis, Jason (2011). *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*. Leiden: Brill.
- Parpola, Asko (2012). «The Dāsas of the Ṛgveda as Proto-Sakas of the Yaz I-related Cultures. With a Revised Model for the Protohistory of the Indo-Iranian Speakers». Huld, Martin E.; Jones-Bley, Karlene; Miller, Dean (eds.), *Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory*. Washington, DC: Institute for the Study of Man, 221-64. JIES Monograph Series 61.
- Pugliese Carratelli, Giovanni (2003). *Gli editti di Aśoka*. Milano: Adelphi.
- Riedel, D. (2010). s.v. «Kalila wa Demna i. Redactions and Circulation». *Encyclopædia Iranica*, vol. 15. Encyclopædia Iranica Foundation: New York, 386-95. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/kalila-demna-i>.
- Schefftelowitz, Isidor Isaak (1933). «Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras- Kult». *Acta Orientalia*, Bd. 11, Pars 4. Leiden: Brill, 293-333.
- Schlerath, Benfried (1968). *Awesta-Wörterbuch*, Bd. 2., *Konkordanz*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scott, David Alan (1990). «The Iranian Face of Buddhism». *East and West*, 40 (1/4), 43-77.
- Silk, Jonathan A. (2008). «Putative Persian Perversities: Indian Buddhist Condemnations of Zoroastrian Close-Kin Marriage in Context». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71 (3). Cambridge: University Press, 433-64.
- Stein, Rolf A. (1972). *Tibetan Civilization*. Transl. by J.E. Stapleton Driver. London: Faber and Faber.
- Stietencron, Heinrich von (1966). *Indische Sonnenpriester. Sāmba und die Sākadvipīya-Brāhmana: eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tarn, William Woodthorpe (1938). *The Greeks in Bactria & India*. Cambridge: University Press; New York: Macmillan Company.

- Vanden Berghe, L. (1988). «Les scènes d'investiture sur les reliefs rupestres de l'Irān ancien». Gnoli, Gherardo; Lanciotti, Lionello (a cura di), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*. Roma: IsMEO, SOR, LVI, 1511-31.
- Vaziri, Mostafa (2012). *Buddhism in Iran. An Anthropological Approach to Traces and Influences*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Witzel, Michael (1999). «Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Ṛgvedic, Middle and Late Vedic)». *Electronic Journal of Vedic Studies*, 5 (1). URL <ftp://tigger.uic.edu/pub/library/scua/Vedic%20Studies/1999.05.01.EJVS.pdf>.
- Wylie, T. (1964-65). «Mortuary Customs at Sa-skyā, Tibet». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25, 229-42.

Filmografia

- Bruno, Ellen (2000). *Sky Burial. A Tibetan Burial Ritual*. Bruno Films.