
RECENSIONI

Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā, Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2009, pp. 579.

Il libro contiene l'edizione critica e la traduzione di quattro diverse recensioni - due in lingua araba e due in siriano - della leggenda del monaco Bahīrā e del suo incontro con Muḥammad, secondo fonti cristiano-orientali. Una *editio princeps* di tre dei quattro testi presentati fu pubblicata da Richard Gottheil nel 1903 in una serie di articoli apparsi sulla *Zeitschrift für Assiriologie*. A distanza di oltre un secolo, Barbara Roggema ne ripropone l'edizione dopo che, nel frattempo, altri manoscritti sono venuti alla luce a suffragare le recensioni precedenti ed è stata scoperta una nuova recensione araba della stessa *Leggenda*. Quest'ultima versione è molto simile alle due siriane (le tre insieme chiamate dalla Roggema "sinottiche"), mentre la restante versione araba è più lunga e difforme dalle altre quanto a struttura e contenuto. Per quel che concerne la datazione, la curatrice sostiene, in base ad evidenze interne, che le prime tre risalgono ad un testo originale del I secolo abbaside (VIII-IX sec.), mentre la quarta sarebbe più tarda. In ogni caso, la stesura "materiale" dei testi messi a disposizione in queste pagine sarebbe databile intorno al XIII secolo (p. 5). Il lavoro della Roggema si distingue sia per l'accuratezza filologica delle edizioni sia per la vastità dell'apparato critico.

Le opere in questione rientrano nel genere dell'apologetica e della polemica cristiana dei primi secoli dell'Islam. La prima parte del volume è dedicata all'esame dei criteri con cui vengono rielaborati i dati forniti dalla leggenda islamica della quale offrono una nuova interpretazione (v. specialmente i capp. I e II). I racconti su Bahīrā si possono classificare, per la studiosa, secondo la categoria letteraria, elaborata da Amos Funkenstein, denominata "*counterhistory*" ovvero "lo sfruttamento sistematico delle fonti più accreditate dell'avversario ritorte contro di lui ... Lo scopo è la distorsione dell'immagine che di sé ha l'avversario, della propria identità attraverso la decostruzione della memoria" (p. 31). Nei testi in oggetto si mettono in discussione alcuni miti fondatori della nuova religione, a cominciare dall'investitura profetica di Muḥammad, secondo un metodo comune agli scritti polemici del tempo. "All'interno della letteratura cristiano-orientale possiamo trovare diverse opere che costituiscono una contro-storia delle origini dell'Islam... esse si appropriano dei racconti noti da una prospettiva islamica e cercano di rimodellarli secondo il loro modo di intendere la nascita dell'Islam" (p. 33). Esempi di contraffazione di questo tipo sono in realtà frequenti nella storiografia e nella letteratura di ogni latitudine ed epoca. L'analisi delle stesse fonti islamiche della leggenda di Bahīrā – ampiamente vagliate dalla curatrice – dimostra quanto sia difficile distinguere il fatto storico dagli elementi simbolici, quali l'iniziazione di Muḥammad da parte di un "maestro" e il conseguente riconoscimento del suo ruolo profetico (pp. 52-60). La *Leggenda* che ci viene presentata dalle fonti cristiane è narrata da un personaggio - chiamato, a seconda delle recensioni, Mar Yāhb, Isho'yāhb o Marhab - che si dice testimone degli ultimi istanti di vita del monaco dal quale avrebbe direttamente attinto la storia. La sua presenza serve a fornire una patente di autenticità al tutto. Bahīrā viene descritto come un visionario, accusato di eresia dai suoi confratelli per aver predicato l'adorazione di una sola croce in vece delle numerose effigi venerate dai Cristiani. Una tale controversia, a parere della curatrice, sarebbe stata plausibilmente suscitata dalla forte presenza islamica nei territori della Chiesa orientale piuttosto che dalle polemiche iconoclaste dei primi secoli (cf. le pp. 95-104). Scacciato dalla

sua comunità, il monaco si sarebbe rifugiato nel cuore della penisola arabica presso le tribù pagane del tempo. È qui che avrebbe incontrato Muḥammad preannunciandone il brillante avvenire. Nelle pagine seguenti, Bahīrā viene presentato come il diretto ispiratore della dottrina islamica ed anzi come l'autore del Corano o di gran parte di esso (pp. 129-149). L'intento è di mostrare come il profeta arabo non sarebbe stato in grado di dare vita ad una nuova religione senza il contributo di qualcuno più istruito e ispirato di lui. Si tenta inoltre di ribadire la stretta filiazione dell'Islam dalla fede cristiana. Le principali divergenze che si riscontrano tra il Corano e la Legge islamica, da un lato, e il Cristianesimo, dall'altro, sono spiegate dal narratore con il successivo intervento dello scriba Ka'b, di origine ebraica, la cui influenza avrebbe preso il sopravvento su Muḥammad. In questa lettura a posteriori delle sorti della comunità islamica, a distanza di qualche secolo dalla sua nascita, la *Leggenda* preannuncia un destino fiorente ma transitorio dell'Islam. In tutte e quattro le versioni la prospettiva escatologica resta infatti a favore dei Cristiani grazie alla prefigurazione di una vittoria finale da parte dei Romani (leggi: Bizantini).

Un'analisi critica particolareggiata degli elementi apocalittici della *Leggenda* è condotta nel cap. III, mentre gli insegnamenti di Bahīrā a Muḥammad, nonché il Corano che il primo avrebbe ispirato al secondo, sono illustrati nei capp. IV e V. La Roggema, in maniera esauriente ed esaustiva, traccia, quindi, una vasta panoramica di tutta la letteratura cristiana, orientale e occidentale, nonché delle fonti ebraiche in cui si parla di Bahīrā, al di fuori della *Leggenda*, o in cui si allude ad un incontro tra Muḥammad e un cristiano (cap. VI).

Nella seconda parte del libro, le traduzioni e le edizioni dei manoscritti sono precedute da un'analisi delle singole recensioni e delle famiglie di manoscritti facenti capo ad ognuna di esse con l'obiettivo di ricostruire la genealogia della *Leggenda* (cap. VIII-XII). Il metodo di edizione è quello cosiddetto "diplomatico" che prevede l'inserimento in nota delle integrazioni e degli emendamenti opportuni. Le numerose glosse apportate alla traduzione puntualizzano le singole questioni sollevate, di volta in volta, dai testi.

Non si può che plaudire a lavori di questa portata che sviscerano l'argomento in tutti i suoi aspetti e in modo così approfondito e scrupoloso (per l'amplissima bibliografia, v. le pp. 530-560).

Le conclusioni del libro sono consegnate al termine della prima parte. La Roggema vi afferma che i singoli punti in cui è articolata la *Leggenda* tentano di dare una risposta alle diverse sfide lanciate dall'Islam dei primi secoli (cap. VII). La sua scrittura e riscrittura sarebbe indice della crisi che colpiva la comunità cristiana del tempo inevitabilmente indotta ad interrogarsi sul ruolo dell'Islam, ma anche sul proprio. La domanda che i cristiani si ponevano è "perché questo movimento voluto da Dio era riuscito a trasformarsi in fenomeno duraturo" e la spiegazione che ne davano "risiedeva nella tesi che l'Islam era destinato agli Arabi i cui limiti intellettuali e la cui attitudine spirituale non consentiva loro di afferrare in pieno la verità" (p. 208); la missione della nuova fede era quindi fatta consistere principalmente nella funzione di trasmissione della dottrina monoteistica, in versione semplificata, a delle tribù troppo immerse nel loro paganesimo. La recensione più recente della *Leggenda*, testimone del mancato compimento degli annunci apocalittici della prima redazione, è costretta ad "aggiustare il tiro" in qualche modo arretrando su posizioni difensive e tuttavia fornendo nuovo conforto e speranza ad una chiesa orientale le cui sorti erano state travolte dall'avanzata musulmana.

(Rosanna Budelli)

Hinduismo antico – Volume primo – Dalle origini vediche ai Purāṇa, Progetto editoriale e Introduzione generale di Francesco Sferra, Introduzione ai testi tradotti di Antonio Rigopoulos, Traduzioni e note a cura di Carlo Della Casa, Raniero Gnoli, Alberto Pelissero, Stefano Piano, Mario Piantelli, Federico Squarcini, Philippe Swennen e Vincenzo Vergiani, Collana “I Meridiani” – Classici dello Spirito, Arnoldo Mondadori, Milano 2010; pp. CXXXI-1635.

Non è solo un libro, ma una piccola biblioteca questo ultimo volume della collana “I Meridiani”, nella serie “Classici dello Spirito”, data la straordinaria ricchezza del suo contenuto. Il volume, del resto, fa seguito ai due Meridiani dedicati al Buddhismo (“*La rivelazione del Buddha – I testi antichi*” e “*La rivelazione del Buddha – Il Grande Veicolo*”), con i quali si pone in linea di continuità per l’ampiezza dei contenuti, per la sapiente scelta dei testi, per il rigore scientifico delle traduzioni e dell’apparato critico. Come si apprende dalla “Nota all’edizione” (pp. CCXXVI-CCXXVII), anche per i testi hindū la collana prevede l’uscita di due volumi: infatti, a questo primo volume, che contiene una scelta delle Scritture sacre più antiche, fondamento comune alle diverse scuole dell’Induismo “ortodosso” o tradizionale, ne farà seguito un secondo con i testi di quelle scuole e di quegli orientamenti che dell’Induismo costituiscono gli sviluppi più recenti, o meno antichi (correnti e scuole devozionali, yogiche, tantriche ecc...).

I testi sono preceduti da due ottimi saggi che, nel loro complesso, possono costituire un valido strumento di introduzione all’Induismo anche per il profano che per la prima volta si accosti a quest’antica fonte di saggezza e di spiritualità. Il primo saggio (pp. XI-L) è un’introduzione generale all’Induismo di Francesco Sferra, il curatore dell’opera, il secondo è una presentazione dei diversi testi sacri, scritto per la sezione riguardante i *Veda* (*Samhitā* e *Brāhmāṇa*) da Philippe Swennen (pp. LIII-LXIII), per la sezione sul *Mānavadharmasāstra* da Federico Squarcini (pp. CI-CX) e per la restante parte da Antonio Rigopoulos (pp. LXIII-CI e CX-CCXXVI, ove sono ripresi, in parte, i contenuti di *Hinduismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2005). L’introduzione di Francesco Sferra – attraverso un percorso del tutto originale rispetto ai manuali e alle introduzioni generali oggi disponibili e pur nei ristretti limiti di una quarantina di pagine – assolve magistralmente al non facile compito di delineare un universo vasto, complesso e articolato come quello hindū, dando al lettore una visione sintetica, ma non certo superficiale, delle dottrine, delle vie religiose, dei punti di vista che, nel loro insieme, vanno oggi sotto il nome di Induismo. Il secondo saggio si pone in continuità col precedente dato che, illustrando le caratteristiche principali dei testi e il posto che occupano nell’orizzonte hindū, integra, amplia e approfondisce l’esposizione dei principi-cardine dell’Induismo nelle sue diverse espressioni. Particolarmente apprezzabile è la lucida esposizione delle dottrine upaniṣadiche, quadro di riferimento non solo per le scuole del Vedānta, ma anche per gran parte della speculazione successiva (pp. LXIII-LXXXIV). Quanto mai significativa è la citazione del commento del Mahātmā Gāndhī all’incipit dell’*Īsopaniṣad* (pp. XCVII-XCVIII): una testimonianza di come, a distanza di secoli, le *Upaniṣad* abbiano continuato ad essere il fondamento della spiritualità hindū e a nutrirla con la loro linfa antica, ma capace di portare frutti sempre nuovi. Molto utili anche i dettagliati riassunti del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* (pp. CXV-CXXVI e CXXXVI-CVXX), che consentono al lettore di contestualizzare opportunamente i brani dei due poemi presenti nel volume, oltre che di conoscere i cicli mitologici più importanti e più noti, che da sempre in India sono parte integrante della cultura, anche nella sua dimensione più popolare e più viva del termine.

I due saggi iniziali non mancano di sottolineare le difficoltà di linguaggio – e dunque di comprensione – che caratterizzano l’approccio al pensiero indiano. Tali difficoltà sono dovute in molti casi al fatto che alcuni termini chiave del sanscrito non hanno un traduttore preciso nelle lingue europee e viceversa (es. pp. XIII-XIV), in altri all’uso inveterato di traduzioni errate e fuorvianti. Il caso forse più emblematico è quello del termine *punarjanman*, che significa, anche dal punto di vista etimologico, “rinascita”, ma che invece è solitamente tradotto con “reincarnazione”: giustamente osserva Rigopoulos che all’errore concettuale di questa traduzione s’aggiungono le distorte interpretazioni di sapore New Age che hanno fatto dell’idea di *punarjanman* “una credenza consolatoria” o “un surrogato d’immortalità”, oscurando il carattere tragico e doloroso che la caratterizza (p. LXXI). Cercare di sgombrare il campo da questo genere di equivoci è essenziale per una corretta comprensione dell’Induismo, anche in vista del dialogo

interreligioso. Certe precisazioni potrebbero sembrare ad alcuni sottigliezze da studiosi, ma non è certo facendo di ogni erba un fascio che si facilita la comprensione di ciò che è “diverso”, così come non è chiudendo gli occhi sulla diversità che il dialogo fra culture diventa più facile, diventa soltanto più superficiale!

I testi sacri presenti nel volume, per intero o attraverso una significativa scelta di brani, possono essere considerati, a vario titolo, i veri e propri pilastri su cui appoggia l’immenso edificio dell’Induismo. Le traduzioni di alcuni testi erano già state pubblicate singolarmente o nell’ambito di pubblicazioni scientifiche o divulgative, ma per la maggior parte sono inedite e qui presentate in prima assoluta, altre sono non più reperibili o di difficile reperibilità: in molti casi, il volume offre dunque al lettore italiano un’occasione unica di leggere alcuni fra i più importanti testi sacri hindū nella propria lingua. Per i traduttori – per lo più studiosi di primo piano nell’Indologia italiana – la scelta dei testi non è stata certo un’impresa facile, data la considerevole mole di alcune opere: si pensi per esempio al *Mahābhārata*, il poema più lungo nella letteratura universale, che consta di circa centomila strofe, o alle ciclopiche dimensioni della letteratura purāṇica (il solo *Skanda-purāṇa* ha un’estensione di poco inferiore a quella del *Mahābhārata*).

Per quanto riguarda le *Samhitā* vediche, che aprono l’antologia, molto opportuna appare la scelta (spiegata dal traduttore, P. Swennen, a pp. LV-LVII) di limitarsi ai canti del *R̥gveda* e dell’*Atharvaveda*. I pochi brani tratti dai *Brāhmaṇa* sono sufficienti a dare al lettore un’idea del contenuto di questi testi esegetici, molto importanti per lo studioso dei *Veda*, ma generalmente poco attraenti per chi non nutra un interesse specifico nei confronti del mondo vedico e del suo complicato rituale.

La sezione delle *Upaniṣad* contiene il testo completo di cinque fra le *Upaniṣad* principali, (*Brhadāranyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Īśa* e *Kātha*) nella ben nota traduzione di Carlo Della Casa (già edita da Utet, Torino 1976, e da Tea, Milano 1988), qui lievemente rimaneggiata.

Del *Mānavadharmasāstra* sono tradotti da Federico Squarcini e Vincenzo Vergiani il primo e l’ultimo capitolo.

La sezione sugli *Itihāsa* presenta due brani tratti dal *Rāmāyaṇa* e quattro dal *Mahābhārata*. Scegliere alcuni episodi nell’oceano narrativo di queste grandi saghe era un’impresa particolarmente ardua, ma quelli scelti dai curatori della sezione, Stefano Piano e Alberto Pelissero, sono tra i più significativi. Il primo brano del *Rāmāyaṇa*, tradotto da Stefano Piano, costituisce un’unità narrativa a se stante perché contiene il racconto, fatto da Viśvamitra a Rāma e a Lakṣmaṇa, dell’origine della Gaṅgā e della sua discesa sulla terra. A Pelissero si deve la traduzione di due diverse versioni dell’episodio del *Rāmāyaṇa* in cui Hanumat svelle e trasporta a Lan̄kā il monte su cui cresce l’erba necessaria per curare la ferita di Lakṣmaṇa (o, nella prima e meno nota versione, per curare tutti gli eroi feriti in battaglia e, addirittura, per resuscitare gli uccisi): è questo uno fra gli episodi più amati del *Rāmāyaṇa*, uno dei più raffigurati nelle stampe popolari, nei murali, nei molti libri che continuamente si pubblicano sulle imprese del dio... Celeberrimo è anche il brano narrativo del *Mahābhārata* tradotto da S. Piano, che costituisce la parte conclusiva del poema. Vi si narra del viaggio verso il monte Meru dei cinque Pāṇḍava e di Draupadī, la loro comune sposa, del loro venir meno l’uno dopo l’altro durante il cammino, e dell’ultima prova di Yudhiṣṭhira, l’unico superstite, che non morirà, ma, superata la prova, salirà direttamente al cielo dopo aver lasciato il suo corpo mortale nelle acque purificatrici della Gaṅgā. Gli altri tre brani del *Mahābhārata* sono testi sapienziali di grande rilevanza dottrinale, due dei quali sono noti anche come testi a se stanti: si tratta del *Sanatsujātīya* e del *Nārāyaṇīya*, tradotti entrambi da S. Piano. Il primo contiene gli insegnamenti impartiti dall’asceta Sanatsujāta a Dhṛtarāṣṭra, a partire dai dubbi che il vecchio re gli esprime circa il suo insegnamento sull’inesistenza della morte: se non c’è la morte perché tanti si sottopongono all’ascesi per sconfiggerla, per arrivare all’immortalità? La risposta di Sanatsujāta è che la morte non è nient’altro che *pramāda*. Come spiega Piano nelle note alla traduzione (nota 10, p. 524), il termine, da lui reso con “distrazione”, implica molto di più (quando si traduce occorre spesso fare scelte dolorose!): indica infatti quella “insanità mentale” che è provocata dall’*avidyā*, l’ignoranza, che costituisce l’unica vera radice di tutti i mali, ivi compresa la morte. L’importanza del secondo testo, il *Nārāyaṇīya*, un ampio poema in onore di Viṣṇu Nārāyaṇa (traduzione e note occupano ben 152 pagine, da pp. 603 a p. 754), consiste anche nel fatto che vi sono enunciati i principi dottrinali che stanno alla base dell’insegnamento dei Pāñcarātra. Infine di grande interesse è il “Dialogo sul destino” fra Draupadī e Yudhiṣṭhira, tradotto da A. Pelissero. Il dialogo si colloca nel momento in cui i Pāṇḍava sono esiliati nella foresta e prende le mosse dalle imprecazioni di Draupadī contro quello che le appare come un destino cieco e ingiusto, che

premia i cattivi e castiga i buoni. Yudhiṣṭhira risponde intessendo le lodi della pazienza e del perdono ed enunciando quel principio che sarà anche uno dei temi principali della *Bhagavad-gītā*: il dovere non va compiuto per ottenerne un “frutto”, ma perché è giusto compierlo.

La *Bhagavad-gītā* è presente, ovviamente per intero, nella resa di Raniero Gnoli che aveva già curata la traduzione della recensione kaśmīra col commento di Abhinavagupta (Utet, Torino 1976).

Un’ampia parte dell’antologia (poco meno della metà: 612 pagine su 1472) è infine dedicata ai testi purāṇici: scelta più che giustificata non soltanto in considerazione della grande estensione dei *Purāṇa*, ma soprattutto della loro enorme rilevanza per l’Induismo popolare e per la pratica hindū, anche nel mondo contemporaneo. La sezione purāṇica contiene, tra l’altro, due autentici gioielli: l’*Īśvaragītā* e il *Devīmahātmyā*, noto anche come *Durgā-saptaśatī*, due testi ben più noti come opere a se stanti che non come parti dei *Purāṇa* in cui sono contenuti (proprio come la *Bhagavad-gītā* rispetto al *Mahābhārata* di cui fa parte). La traduzione dell’*Īśvaragītā*, curata da Mario Piantelli, era già stata pubblicata nel 1980, con testo a fronte, in un pregevole, ma ormai introvabile volume, edito da Battei di Parma. L’ampio e ottimo commento, qui rivisto e trasformato in note, fornisce al lettore un’occasione per approfondire diversi aspetti delle dottrine, della spiritualità e del simbolismo *śaiva*, anche attraverso una dovizia di indicazioni bibliografiche. Si veda, per esempio, la nota 99 (pp. 1346-1348) sulla figura di Śiva Naṭarāja, la nota 277 sul simbolismo del *liṅga* (pp. 1381-1382) o le note su diversi tipi di yoga e di meditazione particolarmente legati all’ambito *śaiva* (229-230, pp. 1365-1369 e 266-268, pp. 1376-1379). Anche la traduzione del *Devīmahātmyā* di Alessandro Passi ha già avuto recentemente una prima edizione nel 2008 presso la Società Indologica “Luigi Pio Tessitori” di Udine, in un prezioso volume, corredato di cd-rom, contenente tra l’altro, l’edizione comparata, curata dallo stesso Passi, del testo sanscrito di un manoscritto custodito nel Fondo Tessitori della Biblioteca civica di Udine. Si tratta però di un libro assai costoso e di non facile reperibilità. A maggior ragione va apprezzata la scelta del curatore di ripubblicare la traduzione del *Devīmahātmyā* in *Hinduismo antico*, data la grande popolarità di questo testo sacro e la straordinaria importanza che riveste nel culto *śākta*.

Nella sezione purāṇica non poteva mancare il *Bhāgavata-purāṇa*, il più popolare di tutti i *Purāṇa*, di cui è qui presentata la nota di storia di Ajāmila, esaltante la potenza salvifica del nome di Nārāyaṇa, nella traduzione di Alberto Pelissero. Gli altri sei brani sono tutti tradotti da Stefano Piano, che allo studio dei *Purāṇa* ha dedicato molta parte della sua lunga attività scientifica; includono testi della *bhakti vaiṣṇava*, testi sapienziali di vario tipo e, soprattutto, *tīrtha-mahātmya*, quelle “glorificazioni” dei luoghi santi che occupano un posto di primo piano nella letteratura purāṇica.

Occorre rendere merito al curatore del fatto che tutte le traduzioni sono state condotte a partire dal testo sanscrito. Non ci sono traduzioni di traduzioni. Quella di pubblicare traduzioni di testi sanscriti condotte da traduzioni in altre lingue europee è, purtroppo, un’operazione assai consueta per l’editoria italiana, ma poco seria o per lo meno molto discutibile, anche qualora le traduzioni di partenza siano opera di studiosi stranieri di chiara fama, non solo perché il passaggio da una lingua all’altra aumenta sempre la possibilità che sia tradito il significato originario del testo, ma anche per la presenza in Italia di validi studiosi in grado di produrre ottime traduzioni dal sanscrito, come quelle contenute in questo volume.

L’antologia è seguita da un’ampia e aggiornata bibliografia, seppur modestamente intitolata “Bibliografia essenziale”, a cura di Antonio Rigopoulos. Di ogni testo vi sono elencate le edizioni più importanti (critiche e non), le traduzioni complete e parziali, gli studi (con particolare attenzione per traduzioni e studi in italiano) e, ove siano presenti, anche gli indici, le concordanze, i repertori bibliografici... Si tratta di uno strumento molto utile, non solo per lo studioso, ma anche per chiunque sia interessato ad approfondire le sue conoscenze. La sezione meno nutrita è forse quella della bibliografia purāṇica, ma questo fatto trova giustificazione nell’enorme vastità del materiale esistente sui *Purāṇa*, che rende particolarmente difficile scegliere fior da fiore.

Conclude il volume una serie di indici tematici (pp. 1511-1635), assai accurati, che ne rendono agevole la consultazione. I curatori sono Alessandro Cimino e Paolo Giunta.

Credo che *Hinduismo antico* sia una vera opera miliare nell’Indologia italiana, un’opera che non può mancare nella biblioteca di quanti, a vario titolo, si interessano alla cultura indiana, ma consigliabile anche al profano che voglia intraprendere un cammino di conoscenza serio e approfondito dell’Induismo, senza limitarsi alle facili scorciatoie di cui abbonda il mercato editoriale.

(Pinuccia Caracchi)

Jaimini, *Āśvamedhika Parva in the Mahābhārata*, trascreated by Shekhar Sen, Edited by Pradip Bhattacharya, Calcutta, A Writers Workshop Saffronbird Book, 2008, pp. 486, Rs. 800.

Vyāsa, the mythic author of *Mahābhārata*, had five disciples: after composing the poem, he asked them to write their own versions. Vyāsa was not satisfied and among these versions only one *parvan*, one book remains. The *parvan* survived is the Jaimini's *Āśvamedhikaparvan*. In a elegant volume edited by Pradip Bhattacharya, Shekar Kumar Sen proposes his "transcreation" of Jaimini's *Āśvamedhikaparvan*. A transcreation is a creative translation, where the text is adapted to new languages and to new cultural context. This volume is a special book with fine binding and precious paper: it's a work by "Writers Workshop - Indian Creative Writing in English", a group of writers who agree that English has proved its ability, as a language, to play a creative role in Indian literature, through original writing and transcreation. "Writers Workshop" was founded in 1958 and this special volume, published in 2008, is the occasion to celebrate the fiftieth anniversary of the foundation.

With this transcreation, the author wants to reach the vast English readership. In a wide introduction the transcreator treats the major issues about the *Āśvamedhikaparvan*.

Who was this Jaimini? He was a seer-philosopher, a *ṛṣi*, a founder of the *pūrvamīmāṃsā*, one of the most important schools of thought in India. In recent times, some scholars have assumed the existence of *Jaiminibhārata*, a version of *Mahābhārata* written by Jaimini. Sen argues about this enigma. A small help could come from the last *śloka* of the book: "O Lord of the earth, I have narrated fourteen parvas to you. Now, o king, listen to the parva named *Āśramavāsa*". Jaimini intended to continue the narration.

This proof is not enough to think a *Jaiminibhārata* existed, but the hypothesis is not bizarre. However, the real problem, for Sen, is not the existence of *Jaiminibhārata*. The real question is: why did Jaimini write his own *Mahābhārata* when his preceptor had already written one? At the beginning of the poem we find that Vyāsa taught the *Mahābhārata* to his disciples. Then, they proceeded to publish their own version. Vyāsa asked Jaimini to retain this *Āśvamedhikaparvan* and drop the rest. But, from all indications, it appears that Jaimini did not really drop his composition. A legend tells us that Jaimini's version was prohibited by Vyāsa from being hand down because it was superior in poetic qualities. There is another problem about the author, who is Jaimini? Is Vyāsa's disciple the same author of Jaimini's *Āśvamedhikaparvan*? Is the same Jaimini who composed *Pūrvamīmāṃsāsūtra*? Sen examines a long series of proofs. He thinks it's not possible that the same Jaimini composed *Āśvamedhikaparvan* and *Pūrvamīmāṃsāsūtra*. He supposed the existence of, at least, two Jaimini. But, at the end, he asks in the *Introduction*: "In the Viṣṇu Purāṇa we find that there were as many as twenty-eight Vyāsa. Why not a series of Jaiminis as well?" (p. 24). In the Indian literature there is not certainty about the names. The name is not a sign of identity, not as we could have thought. Often, a name has its own life and the combination of name and identity is not expected.

Jaimini's *Āśvamedhikaparvan* is a Jaimini's version of the fourteenth book of *Mahābhārata*. The horse sacrifice (*aśvamedha*) performed by king Yudhiṣṭhira, first-born of the Pāṇḍava, gives its name to the entire book. After the terrible war between Pāṇḍava and Kaurava the world is contaminated with too many deaths, sins, iniquities. To re-establish the dharma, Yudhiṣṭhira desires to celebrate an *aśvamedha*. In respect of the sacrifice rules, the horse must wander for a year: everybody knows that Yudhiṣṭhira is celebrating this great sacrifice. Every land touched by the wandering horse is conquered by Yudhiṣṭhira. Naturally, some people attempt to kidnap the horse. This is a road to combat, to meet strange populations and to hear curious stories of: heroes, fights against demons, undersea kingdoms and mythic creatures.

Jaimini's *Āśvamedhikaparvan* is very different from Vyāsa's version and it devotes itself completely to the description of matters directly concerning the horse and the sacrifice. Jaimini described the sacrifice with copious details.

The style is also particular: we can define it "descriptive". Interesting is the use of dialogue and the simple and smooth style of which becomes vivid on the battlefield metaphors and feminine beauty.

In Jaimini's version we find lost myths of which are not found anywhere, a vivid picture of the contemporary society, the *bhakti* perspective and a pleasant narration's rhythm.

For all these reasons Jaimini's *Āśvamedhikaparvan* was very popular in India and still captures the public imagination. The English reader can now enjoy this mysterious jewel of the Sanskrit literature.

(Pietro Chierichetti)

AAVV, Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday, edited by Ryutaro and Albrecht Wezler, Reinbek, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalische Fachpublikationen, 2000, pp. 556.

The volume published for the seventieth birthday of professor Minoru Hara is a great compilation of interesting studies. Minoru Hara is the President of the International College for Advanced Buddhist Studies (Tokyo), member of the Japan Academy, Emeritus Professor of Sanskrit Language and Literature at the University of Tokyo and for ten years was also Professor of the International College of Advanced Buddhist Studies. He studied Sanskrit at the University of Tokyo and at Harvard's University. He worked with the late Professor John Brough in Cambridge, whose *Collected Papers* (1992) he co-edited with J.C. Wright. He is author of *Tapas in the Mahābhārata* (Tokyo, 1979, in Japanese) and *Paśupata Studies* (Vienna 2002) as well as over hundred articles in English and Japanese. The list of Minoru Hara's studies is really long: the field of his researches is wide, from *tapas* in the *Mahābhārata* to the early history of Śaiva religion, from the lexical studies about Sanskrit word *jana*, *nitya*, *rājan*, *utsāha* and *śīla* to the difference between *guru* and *ācārya* about the *hindū* concept of teacher.

In occasion of his seventieth birthday this book entitled "Harānandalaharī" was edited by Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler. This title is a happy combination of the name *Hara* and the term *ānandalaharī*, "wave of enjoyment", the name of one of the most famous hymns by Śankarācārya addressed to Pārvaṭī. Indeed this book is a real "wave" of numerous and precious essays and the reader can enjoy them.

This volume collects several articles of the most important scholars of Indian culture. In the *tabula gratulatoria* we can find the names of the major scholars of Sanskrit, Indian literature and *hindū* religion. We can read the remarks by John Brockington about *tapas* in the *Rāmāyaṇa* poem, the article about the religious background of the Sāvitrī legend by Asko Parpola, the research about *ahimsā* by Lambert Schmithausen, the interpretation of *vyākaraṇa* and *śulba* in the light of Newton's lesson by Frits Staal and many other contributions.

All the articles can be an occasion to deepening or for a new fruitful exploration.

(Pietro Chierichetti)

Mori Tatsuya, *Shikei (La pena di morte)*, Asahi shuppansha, Tokyo, 2008, pp. 328.

"Parmi un assurdo che le leggi, che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettano uno esse medesime, e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio". Così scriveva nel 1764 Cesare Beccaria, autore del famoso *Dei delitti e delle pene*, che scosse le coscienze del tempo, ma è un messaggio importante anche per l'uomo contemporaneo.

Quindici anni fa (20 marzo 1995), Tokyo fu al centro dell'attenzione mediatica internazionale a causa dell'attentato nella metropolitana urbana perpetrato da adepti del controverso movimento religioso noto come *Aum shinrikyō*. Nel 1998, Mori Tatsuya (1956-) divenne famoso per il suo film dossier *A*, in cui si documentava la vita dei seguaci di Aum nel loro quartier generale di Kameido. *A* ha un rapporto strettissimo col libro intitolato *Shikei (La pena di morte)*, che Mori ha pubblicato nel 2008 e che ha riscosso un immediato successo in Giappone. L'autore, che aveva seguito da vicino il processo del leader carismatico della setta Aum, Asahara Shōkō, poi condannato alla pena capitale, a contatto con la realtà del sistema giuridico nipponico, ha maturato un forte senso critico nei confronti dell'esistenza nel suo paese di un sistema che prevede la pena capitale per impiccagione.

Partendo dall'esecuzione del leader iracheno Saddam Hussein, l'autore si interroga sui concetti di colpa e di castigo, nonché su quello fondamentale del valore della vita umana. La pena di morte, afferma Mori,

prevede che l'uomo uccida un altro uomo per punire una colpa che si reputa non redimibile. Facendo riferimento al famoso gruppo FORUM 90, che da anni in Giappone si oppone alla pena capitale, in uno stile documentaristico di cui è maestro, Mori va alla scoperta di ciò che si cela dietro la pena di morte, per capirne di più e, così facendo, chiarire lo stato delle cose al lettore. La descrizione dei suoi numerosi incontri con individui legati per varie ragioni alla pena di morte (testimoni di esecuzioni, politici, avvocati) ha lo scopo di far conoscere una pluralità di punti di vista rispetto a un sistema intollerante ancora in vigore in molte nazioni del mondo.

In un'epoca come quella contemporanea, in cui buddhismo e diritti umani lavorano insieme su molti fronti sociali, il testo di Mori ha un valore esemplare, proprio per lo sforzo di immedesimazione e per il bisogno di comprendere le ragioni, non solo e non tanto della pena capitale come sistema, ma del fatto che essa, perlomeno in Giappone, non sia stata ancora abolita, malgrado le pressioni di Nazioni Unite e Comunità Europea.

Secondo l'autore, la pena di morte non è che il culmine delle atrocità commesse dagli uomini nel corso della storia attraverso l'invenzione e l'utilizzo di strumenti di tortura, concepiti in primo luogo per estorcere all'imputato più facilmente una confessione. L'esecuzione capitale, spesso erroneamente considerata dal cittadino medio come una morte repentina e poco dolorosa, non è affatto indolore e non è immediata: "non è facile esalare l'ultimo respiro".

Non mancano nel libro di Mori i dati statistici. Tuttavia, ancora più potente dei numeri risultano la narrazione delle esperienze umane dei membri appartenenti al gruppo impegnato attivamente contro la pena di morte, la descrizione della vita nel braccio della morte, e quella di coloro che sfuggono all'esecuzione, perché le accuse si sono rivelate false (quattro i casi dal dopoguerra). Tra questi ultimi, emerge la figura di Taniguchi Shigeyoshi, condannato a morte nel 1952 per un caso di furto-omicidio noto come "Caso Saitagawa". Per più di 30 anni Taniguchi si era dichiarato innocente, evitando di cedere alle pressioni di chi avrebbe voluto estorcergli a tutti i costi una confessione. Finalmente, nel 1979 venne istruito un secondo processo e solo nel marzo del 1984 Taniguchi, ora deceduto, venne assolto per non aver commesso il fatto.

Nel libro *Shikei*, Mori cerca di capire le ragioni dell'indifferenza del cittadino giapponese verso la pena di morte. Egli è persuaso che la popolazione nipponica avrebbe forti ripensamenti, se solo ne sapesse di più. Le esecuzioni, infatti, avvengono quasi in segreto; fino a tempi recenti, il governo ha evitato persino di annunciare i nomi dei condannati a morte. Il problema, dunque, è duplice: da una parte riguarda l'atteggiamento del governo e dall'altra la passività del popolo, che sembra soddisfatto di rimanere all'oscuro di tutto. In questo senso, il libro di Mori è strumento di conoscenza per i lettori giapponesi (e non): il fatto che il volume abbia avuto cinque ristampe subito dopo essere uscito sul mercato è un segno positivo del desiderio di informazione da parte dei cittadini giapponesi.

Per l'autore, indipendentemente dal crimine che possa aver commesso, nessuno merita di perdere la vita: questa è una persuasione importante, soprattutto nel contesto nipponico, caratterizzato da un sistema giuridico non sempre in linea col principio della giustizia. Mori, col suo stile documentaristico eppure mai distaccato, riesce a precisare le implicazioni della pena di morte, offrendo al lettore un bilancio delle motivazioni per cui non è possibile né giustificare il crimine, né accettare il sistema della pena capitale.

La speranza e al contempo la ragione del libro sono nelle parole conclusive dell'autore:

"Vorrei che qualcosa nascesse nei lettori. È un desiderio che condividiamo tutti. Appartiene alle famiglie sopravvissute, ai detenuti nel braccio della morte, al gruppo contro la pena di morte, a quello a favore, ai carcerieri, ai cappellani, ai giudici, ai procuratori di stato, agli avvocati, a me e di sicuro anche a voi. Vorrei che questo desiderio si realizzasse. Il desiderio, cioè, di rendere la nostra una società migliore, seppur di poco. E questo non può essere, anzi assolutamente non è impossibile".

Il racconto-documento di Mori non ha trovato ancora una casa editrice che accetti di pubblicarne la traduzione italiana. È un peccato, perché è un testo che evidenzia e spiega le complessità della società giapponese, offrendo una testimonianza a tratti quasi poetica della resistenza alla disumanità della pena capitale in una realtà globale con aspirazioni democratiche.

(Chiara Ghidini)

Denny Merle e Mehmet Aslan (a cura di), *Io bambino, libero imprenditore. Lavoro minorile nelle terre curde di Turchia. / Sokak Akademisi Diyarbakır'da Çalışan Çocuklar*, Terni, BCT Biblioteca Comunale Terni, 2009, pp. 239.

Questa pubblicazione ha una sua pregnante originalità ed è una ricerca sperimentale effettuata grazie al lavoro generoso di persone e istituzioni. I due curatori sono il burattinaio Mehmet Aslan, che scrive anche testi di teatro ed è cresciuto nel centro storico di Diyarbakır, e Denny Merle che ha lavorato per varie Ong. Da segnalare il coinvolgimento della biblioteca comunale di Terni che ha appoggiato l'iniziativa editoriale.

Il testo, edito in italiano e turco, raccoglie le testimonianze di alcuni bambini e ragazzini che popolano il labirinto dei vicoli della vecchia città di Diyarbakır. Questa città, considerata la capitale del Kurdistan turco, ha visto aumentare a dismisura la propria popolazione negli anni Ottanta e soprattutto Novanta, a causa della strategia di distruzione dei villaggi curdi attuata dal governo di Ankara e dall'esercito nella lotta senza quartiere contro la guerriglia curda del Partito dei Lavoratori del Kurdistan (Pkk) durata dal 1984 al 1999.

Nel 1998 il governatore della regione affermò che il conflitto aveva registrato 30.040 vittime, di cui 21.041 militanti del Pkk, 4606 appartenenti alle forze di sicurezza turca e 4399 civili di cui 493 bambini (*Point sur la situation en Turquie*, n. 104, 09.7.1998, p. 1.). In questo periodo furono distrutti o evacuati 3428 villaggi, da tre a quattro milioni di curdi furono dislocati all'interno della Turchia. Diyarbakır passò da 350.000 a un milione e mezzo di abitanti, a Istanbul abitano due milioni di curdi, oltre un milione di curdi vive a Ankara e Izmir, la seconda e terza città della Turchia.

È in questo contesto che è sorto ed esploso il problema dei bambini di strada, nella quasi totalità figli dei profughi. L'intento dei curatori del libro è stato di dare un volto ai tanti bambini invisibili, raccogliendo le dirette testimonianze dei piccoli lavoratori sullo sfondo della città che li ha accolti. È stata data voce a quei bambini qualificati "liberi imprenditori" dall'UNICEF nel suo dossier sul lavoro minorile nella città di Diyarbakır. Sono spesso bambini figli dell'esodo causato dalla guerra interna. Tutte le interviste sono state raccolte sotto forma di conversazione.

“Sono lustrascarpe, venditori di noccioline, di spezie, di indumenti... Sono migliaia quelli che con grande dignità si industriano nelle strade. – scrive nella prefazione l'Assessore alla Cultura del Comune di Terni, Sonia Berrettini -. Sorridenti davanti alla macchina fotografica, i visi sono quelli di chi troppo presto ha dovuto fare i conti con una realtà che ha sottratto loro il tempo del gioco. Di chi è stato catapultato nel mondo adulto dalla necessità di guadagnarsi da vivere. Di chi su fragili spalle porta spesso il peso di una intera famiglia e nella strada, dopo gli orrori della guerra, ingaggia un'altra lotta per la sopravvivenza” (p. 13).

Sono testimonianze toccanti, che prendono il lettore perché riportate tali quali, senza artifici o mediazioni degli intervistatori. Sono importanti perché fanno toccare con mano la vita quotidiana di chi ha avuto l'infanzia rubata.

(Mirella Galletti)

Puruṣottam Agravāl, *Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 2009, pp. [12]- 456 .

Persons who read or listen to the poetry of the famous *bhakti* poets of north India soon notice that this poetry has two widely separated poles. At one pole one finds Kabīr and at the other Tulsīdās. In terms of their poetic style and the religious and social sensibilities (*samvednā*) that they express, all other north Indian *bhakti* poets tend to gravitate to one pole or the other. The two important exceptions are Mīrābāī and Sūrdās, who both tend to fall somewhere in the middle. It is also true that most listeners to *bhakti* poetry feel an immediate and almost instinctual attraction more to one pole or the other. Those who love Kabīr’s poetry tend to love Tulsīdās’s less, and those who love Tulsīdās’s tend to love Kabīr’s less. As Nāmvar Siṃh has written: “*Hazārīprasād Dvivedī kā nām Kabīr ke sāth usī tarah juṛā hai jaise Tulsīdās ke sāth Rāmacandra Śukla kā*” (“The name of Hazārīprasād Dvivedī is connected with Kabīr as the name of Rāmcandra Śukla is connected with Tulsīdās”).¹

The principal tasks for a present-day scholar who wishes to write about Kabīr and his poetry are three: first, to analyze the poetic, religious, and social character and sensibility of Kabīr’s songs and verses; second, to locate Kabīr and his poetry in their historical context; and third, to trace the course of modern critical discussions of this poetry. In order to do all this, the scholar has a multitude of questions to discuss. What are the virtues and defects of Kabīr as a Hindī poet? How do we describe his poetic sensibility? Which songs and verses attributed to him are the oldest and presumably most authentic? How should we evaluate the songs and verses which are written in his name but were probably composed by other, later poets? Historically, what can we say about Kabīr the person? When did he live? What sort of religious and cultural life did his family provide? Was Kabīr a disciple of Rāmānanda? Who was Rāmānanda and what did he teach? What other poetic and intellectual influences – for instance those from the Nāths and Sūfīs – are found in Kabīr’s poetry? When did Kabīr’s followers organize themselves into a religious sect? What can we say about the relation between the messages of Kabīr’s poetry and the doctrines and practices of the different branches of the Kabīr Panth? What have modern intellectuals said about Kabīr’s poetry and its ideological meanings? How have the opinions of these intellectuals differed? And, inevitably, what relevance do Kabīr’s poetry and ideology have to our own present-day world?

Puruṣottam Agravāl’s brilliant new study of Kabīr and his poetry is the first major reassessment (*mulyānkan*) of the poet and his works since the book *Kabīr*, published by the French scholar Charlotte Vaudeville in 1974. The only other book about Kabīr that compares with these two is great pioneering study of Hazārīprasād Dvivedī, *Kabīr*, first published in 1942. Given the importance of Kabīr, Agravāl’s study is long overdue. Since the time that Dvivedī and Vaudeville wrote, new scholarly investigations have shed much new light on the older compositions of Kabīr, principally those found in the Sikh *Ādī Granth*, the Dādū Panthī *Kabīr-granthāvalī*, and the Kabīr Panthī *Kabīr-bījak*. Particularly useful are the complete word indexes to the works of Kabīr, Nānak, Dādū, Raidās and other *nirgunī* poets compiled by Callewaert. Other scholars have done work on the legends about Kabīr, including a critical edition of Anantadās’s *Kabīr paracaī*, and on Kabīr’s history, his chronology and his relation to other religious teachers and poets who influenced him such as his predecessor Nāmdev, his guru Rāmānanda, his *guru-bhāī* Raidās and his contemporaries or near contemporaries such as Dādū Dayāl and Nānak and other Sikh gurus. In addition to these newer textual and historical studies, many of Kabīr’s songs and verses have been translated or retranslated into foreign languages, particularly English. The translations from the *Kabīr-bījak* by Linda Hess and Shukdeo Singh are particularly noteworthy (1983). One area where much scholarly work remains to be done is the study of popular *bhajans* attributed to Kabīr and the musical traditions of their modern performance.

Puruṣottam Agravāl’s new study, *Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, has something new and important to say about virtually all aspects of Kabīr’s life, legends and poetry. Here I would like to pay particular attention to three aspects of Agravāl’s book: his criticism of attempts to derive the Kabīr’s religious and social ideas from family traditions, his discussion of the historical relation between Rāmānanda and Kabīr, and his theory that Rāmānanda and Kabīr were key proponents of an alternative

¹ Nāmvar Siṃh, *Dusrī paramparā kī khoj*, Rājkamal Prakāśan, Delhi 2000, p. 42.

and more progressive early-modern Vaiṣṇavism that the influence of colonial modernity has impeded us from fully understanding.

One key argument that Agravāl makes is directed against both Dvivedī and Vaudeville. This concerns the role of Kabīr's family traditions in shaping the religious message of his poetry. P. D. Barṭhvāl was the first scholar to suggest that Kabīr's family, before it was converted to Islam, must have followed the traditions of the Nāth yogīs. Following Barṭhvāl, Dvivedī developed this idea further and it has been accepted by many later scholars including Vaudeville. The only real evidence for this theory, however, is the fact that Kabīr frequently mentions Nāth yoga concepts, although it should also be noted that he usually does so in a way that criticizes these concepts. As Agravāl indicates, however, this theory has the effect of nullifying Kabīr's originality and makes him basically a slave of his presumed family traditions: namely Nāth yoga overlaid by a more recent veneer of Islam. Agravāl notes that modern scholars never admit that their own views are overwhelmingly determined by their family background, and rarely make similar claims about the views of high-caste religious leaders like Śaṅkarācārya or Rāmānuja. Agravāl rightly prefers to see Kabīr as a man who experimented with a variety of religious traditions—Nāth, Śākta, Muslim, and Vaiṣṇava—and then constructed his own independent religious synthesis.

This view also has the important advantage of explaining how and why Kabīr's poetry most clearly reflects the influence, not of yoga and Islam, but rather of a socially egalitarian and mystically-oriented Vaiṣṇavism associated with Nāmdev and Rāmānanda. If Kabīr's family background made him a Nāth/Muslim, how can his poetry and religious ideas show such a close affinity with those of Nāmdev? Why does Kabīr use principally Vaiṣṇav names (Rām, Hari, Govind) for his *nirgun* God? Why does tradition unanimously make Kabīr the disciple of the Vaiṣṇava guru, Rāmānanda?

The problem of Kabīr's association with Rāmānanda occupies much of Agravāl's attention. Along the way, Agravāl has uncovered some dramatic new evidence about the probable date of Rāmānanda and about how the socially and theologically progressive vernacular Rāmānanda found in Nābhādās's *Bhaktamāl* and other early Hindī texts was eclipsed in the early twentieth century by a socially and theological conservative Sanskrit Rāmānanda who is said to have authored Sanskrit texts including a *bhāṣya* on the *Vedānta Sūtras*.

The problem of Kabīr's association with Rāmānanda has two aspects. First is that of their respective dates. Kabīr's traditional death date is equivalent to 1518 A.D. and this date is supported by the evidence of his legendary encounters with king Vīrsingh Baghel and sultan Sikandar Lodi and, perhaps more importantly, by Kabīr's location in the spiritual genealogies of Nābhādās and Anantadās, whose dates are roughly known. All this evidence strongly supports a date for Kabīr in the late fifteenth and early sixteenth century and a date for Rāmānanda in the latter half of the fifteenth century, as I myself argued at length in a book on Kabīr legends (1991). Against these dates, many scholars have pointed to a much earlier date for Rāmānanda indicated in a Sanskrit text known as the *Agastya-saṃhitā*, namely from 1299 to 1353 A.D. If this early date is true, then either Rāmānanda could not have been associated with Kabīr, or Kabīr's own dates must be much earlier than they usually have been claimed to be.

The second aspect of Rāmānanda-Kabīr problem is that of the incompatibility of a Brahmin teacher like Rāmānanda associating with a low-caste Julāhā like Kabīr. If Rāmānanda was an orthoprax, conservative Brahman, as modern tradition generally asserts, then how could he have counted among his disciples not only Kabīr, but also Raidās, Dhanna, Sen and Pīpā? Would it not be better to simply reject the vernacular tradition of Nābhādās and Anantadās and argue that this tradition had been invented by the followers of these low-caste religious poets in order to give them the prestige of having a *pakkā* Brahmin teacher? Given these arguments for an early date for Rāmānanda and for the incompatibility of Rāmānanda low-caste disciples, several modern scholars—including Charlotte Vaudeville, John Hawley and Winand Callewaert—have claimed that Kabīr and Rāmānanda could never have been associated with each other. Agravāl has clearly shown that both these arguments against the historical association of Kabīr and Rāmānanda are simply false. Agravāl connects these arguments to the efforts of a group of Rāmānandī *sādhus* in the early part of the twentieth century to become independent of the orthoprax, south-Indian Śrīvaiṣṇava followers of Rāmānuja. The section of the *Agastya-saṃhitā* giving an early date for Rāmānanda was in fact a forgery probably made by the Rāmānandī *sādhu* Rāmanārāyaṇdās. The aim of this forgery was to push Rāmānanda's date so far back that it would be impossible to accept the large number of spiritual generations between Rāmānuja and Rāmānanda that Rāmānandī tradition universally accepted.

In other words the aim was to discredit the idea that Rāmānanda was a spiritual descendant of Rāmānuja and thus aid the separation of the northern Rāmānandīs from the southern Śrī-vaiṣṇavas.

According to Agravāl, the supposed social incompatibility of Kabīr and Rāmānanda has much the same origin. The campaign of a section of the north-Indian Rāmānandīs led by Bhagavadācārya to first compete with and then separate from the south-Indian Śrīvaiṣṇavas caused the Rāmānandīs to create a new Sanskritized Rāmānanda, a Rāmānanda who could compete with the theological prestige of Rāmānuja. With this aim, a *bhāṣya* on the Vedānta Sūtras was composed and attributed to the authorship of Rāmānanda. More importantly, the campaign included the rejection, or at least downplaying, both of the vernacular Rāmānanda found in Nābhādās's *Bhaktamāl* and of the five surviving Hindī songs (*pad*) attributed to this Rāmānanda in early collections, most notably a song found in the *Ādi Granth*. Agravāl's book includes the texts of these five songs. He emphasizes the fact that all the songs have a clearly *nirguṇī* character and, except for the signature line (*bhanitā*), could easily be mistakenly identified as songs of Kabīr.

Another useful point that Agravāl makes is that scholars who want to make an overall evaluation of Kabīr's historical role should not become overly obsessed with the authenticity of the songs and verses attributed to Kabīr. Winand Callewaert's effort to identify the songs of Kabīr found in both the earliest surviving Rajasthani (Dādū Panthī) and Punjabi (Sikh) manuscripts is undoubtedly helpful to modern scholars, but, as Agravāl emphasizes, this should not deter us from making use of songs found in less well-documented older collection such as the *Kabīr-bījak* or even those of more modern oral tradition. All of the Kabīr songs were of course originally part of oral tradition and the authorship of even the earliest documented ones cannot be said to be certain. Not only were the songs in early manuscripts written down from an oral source, ideally the singing of Kabīr himself, but also they must have been somehow carried from Benares to Rajasthan and the Punjab, presumably by Kabīr's own followers. This also implies that Kabīr's followers were an identifiable group, whether or not they were already members of an organized Kabīr Panth, something that Agravāl strongly doubts. Whatever the case may be, the entire corpus of Kabīr songs and verses attributed to Kabīr embodies a set of themes and thematic limits that give it an ideological and poetic coherence. Some historically significant changes did take place in the emphases of the songs over the years, but on the whole they are remarkably consistent, both thematically and artistically. We should take special note of the songs that are the oldest to be documented, but we should not become exclusively fixated on some hypothetical "original" or "more authentic" Kabīr.

Up to this point, Agravāl's arguments seem largely irrefutable (*akātya*). Nonetheless, two of the more important arguments that Agravāl makes should become topics for further debate and discussion. First is the distinction he draws between two types of *bhakti* – *śāstroktā bhakti* and *kāvyaokta bhakti* ("didactic *bhakti*" and "poetic *bhakti*") – and second is his analysis of the influence on Kabīr studies of what he, following others, has called "colonial modernity" (*aupaniveśik ādhunikā*).

There is, of course, a long history of attempts by scholars to describe and analyze the major trends in the history of *bhakti*. Some scholars continue to emphasize the overall unity of *bhakti* and the *bhakti* movement, but most now accept that there are some important differences among types or styles of *bhakti*. P. D. Barṭhvāl and Paraśurām Caturvedī emphasized the distinction found in north Indian vernacular literature between *nirguṇ bhakti* and *saguṇ bhakti*. This essentially theological distinction places *nirguṇ* poets like Kabīr, Dādū, Nānak and Paṭū in one camp and *saguṇ* poets like Tulsīdās, Mīrābāī and Keśavdās in another, with Nāmdev and Sūrdās occupying a somewhat ambiguous middle position. Other scholars, including myself, have preferred to emphasize the differences in the social ideologies of religious poets. In this way we have distinguished between *jāti-nirapekṣā hindū dharma* and *hindū dharma* that reinforces *jāti* (or, using different terms, *varṇa-dharmī-bhakti* and *avarṇa-dharmī-bhakti*). In this scheme, Kabīr and the other *nirguṇī* poets and also Mīrā and Nāmdev tend to fall into one group and Tulsī and Keśavdās in another, with Sūr occupying the somewhat ambiguous middle position.

In his *Akath kahānī*, Agravāl introduces a new distinction between *śāstroktā-bhakti* and *kāvyaokta-bhakti*. This distinction appears to attempt to combine social and religious with aesthetic criteria. In other words, Agravāl adds poetic differences to the differences in theology and social ideology of the poets. Here, however, it is not always entirely clear in which category Agravāl wants to place Tulsīdās and Sūrdās. At one point he seems to place not only Kabīr and the *nirguṇī* poets in the category of *kāvyaokta-bhakti* but also Nāmdev, Mīrā, Tulsīdās and Sūrdās (p. 343), omitting only *ādi-kāl* and *rīti-kāl* poets like

Keśavdās A few pages later, however, Agravāl seems to omit Tulsīdās and Sūrdās from the *kāvvyokta-bhakti* poets (p. 350). Agravāl convincingly links the religious characteristics used to make the *kāvvyokta-śāstrokta* distinction to differences between the ideas about *bhakti* found in the *Nārada-bhakti-sūtras* and the *Śaṅḍilya-bhakti-sūtras* and notes that Kabīr specifically calls his style of *bhakti*, *nārādī bhagatī*. Otherwise *kāvvyokta-bhakti* seems to be characterized by a love-inspired, non-systematic, participatory (*bhāgīdārī*) sensibility (*samvednā*) rather than the sensibility of *śāstrokta-bhakti* characterized by reliance on traditional Sanskrit *śāstras* and religious surrender (*samarpaṇ*) to traditional religious authority. For Kabīr, the idea of participatory *bhakti* is of particular importance since it ties in closely with his constantly reiterated insistence that God can be found spontaneously (*sahaj se*) within our own selves, as the famous Kabīr song says (speaking in the voice of God): “Where will you find me, my friend? I’m always near” (“*moko kahāṃ dhundhe re bande...*”).

One possible solution to the ambiguities and overlaps among these three sorts of distinctions—between *saguṇ-bhakti* and *nirguṇ-bhakti*, between *varṇa-dharmī-bhakti* and *avarṇa-dharmī-bhakti*, and between *śāstrokta-bhakti* and *kāvvyokta-bhakti*—would be to simply acknowledge that the theological differences, social-ideology differences, and aesthetic differences among the vernacular north Indian religious poets do not always coincide. In other words, perhaps it would be best to analyze each of these sets of differences separately and not insist on organizing all the poets in the parallel categories. In this way, Kabīr’s *bhakti* poetry could be classed and *nirguṇī*, *avarṇa-dharmī* and *kāvvyokta*; Tulsīdās’s poetry (at least his *bhajan* songs) could be classed as *saguṇī*, *varṇa-dharmī* and *kāvvyokta*; and Mīrā’s poetry as *saguṇī*, *avarṇa-dharmī* and *kāvvyokta*.

The whole issue of the different types of *bhakti* that developed in north India roughly between about 1400 and 1650, the period that Agravāl characterizes as that of early modernity (*ārambhik ādhunikā*) in India, has a very interesting parallel in the history of Europe between about 1650 and 1790, the age of the so-called European Enlightenment. Jonathan Israel has recently made a strong argument that there were in fact two quite distinct Enlightenments: a radical Enlightenment associated with intellectuals like Spinoza, Denis Diderot, d’Holbach and Thomas Paine, and a conservative Enlightenment associated with intellectuals like John Locke, Voltaire, Immanuel Kant and Edmund Burke. The contrast Israel makes between Voltaire and the more radical Diderot and d’Holbach could, without many changes, be used to describe the contrast between Tulsīdās and Kabīr: “Voltaire’s life-long fight for more toleration ... was an attempt to change the world in alliance with Europe’s nobility and courts, weakening only ecclesiastical power and theology while leaving the faith of the common people intact. ... The ‘revolution of the mind’ they [Diderot and d’Holbach] sought to engineer was a universal re-evaluation of all values and thus one of a fundamentally different kind”²

In his analysis of the impact of “colonial modernity” on our appreciation of the social and religious messages of Rāmānanda and Kabīr and other socially progressive poets of *kāvvyokta-bhakti*, Agravāl makes good use of the contribution of recent scholars of this colonial modernity to our understanding of the effects of British rule on the social structure of Indian society. Nicholas Dirks and others have claimed that British rule cut off the traditional control that Indian rulers had exercised over the social pretensions of the Brahmins. The British themselves were unwilling to exercise this control, in part because this could appear to be interference in the traditional workings of society and hence might become a source of social and political conflict. The result of this British policy was that the prestige and power of Brahmins increased considerably during the colonial period and this promoted the reinforcement of a conservative, caste-based social structure. On the other hand, the nationalist movement, itself a product of colonial modernity, tended to pull society in a more egalitarian direction. According to Agravāl, all this contributed substantially to making it more attractive and more possible for Brahmin Rāmānandīs like Bhagavadācārya to undertake the Brahminization of their *sampradāy* and its history at the same time that they invoked the more egalitarian ideals of the nationalist movement.

Agravāl also claims that colonial modernity has so distorted the ways in which we view the early modern period in which Rāmānanda and Kabīr lived that modern scholars have been unable to recognize the existence of an indigenous Indian “early modernity” (*ārambhik ādhunikā*) that included an alternative and socially and theologically progressive form of Vaiṣṇavism that Kabīr and Rāmānanda promoted. The idea is that this indigenous early modernity was somehow “nipped in the bud” by the British conquest of

2 J. Israel, *A Revolution of the Mind*, Princeton University Press, 2010, p. 217.

India and that British colonial rule then produced an unhealthy, hybrid colonial modernity that made an objective evaluation of precolonial history virtually impossible.

Many aspects of this argument are convincing, but I also have some doubts. For instance, the use of a reified concept of “colonial modernity” as a coherent and active actor in history seems somewhat problematic. No one denies that the modern world is dramatically different from the premodern world, but how can we define this difference? Is it necessary for us to create the abstract conceptual categories of “modernity” and “colonial modernity”? Recent post-colonial historians have often used colonial modernity to explain (and perhaps justify) virtually all that is wrong with the historical development of post-colonial India (“the historic failure of the nation to come to its own” in the well-known words of Ranajit Guha). Agravāl in fact directly criticizes this strategy. The same post-colonial historians also sometimes have used the colonial modernity as an all-purpose weapon to attack, directly or indirectly, most other historians of modern India, from secular leftist nationalists like Bipan Chandra to so-called “Cambridge-school” historians like Christopher Bayly. There is, of course, nothing wrong with scholars attacking each other. This is how we advance. Nonetheless, criticisms should be based on a direct engagement with each other’s specific arguments, not on a blanket condemnation for failing to invoke the concept of “colonial modernity”.

“Modernity” itself is in many ways an incoherent concept. Is modernity a descriptive or a normative? Does it include virtually everything in the modern world or is there some key feature, or features, of the modern world that normatively define the essence of modernity? An all-inclusive modernity makes virtually everything we experience in everyday life an aspect or consequence of modernity: from toothbrushes to atom bombs, from fascism to liberal democracy to communism, from Picasso to Superman comics, from Ali Akbar Khan to Hindi film music, from Hindutva to secular atheism, from Al-Qaeda to U.S. imperialism, from random urban violence to Amnesty International.

A normative concept, on the other hand has to more or less arbitrarily choose small number of “essential features” of modernity. Marx and others choose capitalism. Some choose modern science. Others choose secularization, others the modern bureaucratic state. Habermas suggests a combination of science and technology, a theoretically impartial justice system, and a secularized high culture (“art for art’s sake”). But which of all these essential features are the best? And how do we define or identify the non-modern?

If modernity proves to be a rather incoherent concept, how do we distinguish colonial modernity from non-colonial modernity? What features of Indian modernity are specifically colonial? Or is colonial modernity everywhere? Colonialism obviously had a major impact on the evolution of the Indian state, society, and culture. But it seems to me better to try to identify specific examples of this impact than to invoke a ubiquitous, reified concept of “colonial modernity”.

Luckily, most of the time this is what Agravāl in practice actually does. His claim that during at least the fifteenth and sixteenth centuries there existed an alternative, more progressive and “non-caste” form of Vaiṣṇava religion associated with Kabīr and Rāmānanda seems to me to be quite convincing. It may well be the case that the strengthening of Brahmin influence in the colonial period may have tended to deter scholars from fully recognizing the existence of this alternative Vaiṣṇavism, but perhaps the main cause of their failure was simply sloppy scholarship, a failure to analyze the evidence properly, not the influence of “colonial modernity”. Even allowing for the deficiencies that Agravāl has noted in their arguments, I think he would agree that several mid-twentieth-century scholars, whatever their faults, were able to rise above the much of the influence of colonial restraints and identify many of the main features of this alternative Vaiṣṇavism. The list includes P. D. Barthvāl, H. P. Dvivedī, Kṣītimohan Sen, and Paraśurām Caturvedī. Agravāl has built on their work and has also gone back to the basic sources—to Kabīr, Rāmānanda, Nāmdev, Anantadās and Nābhādās. The result is a new and much improved interpretation of Kabīr’s history, poetry and thought: Kabīr’s *akath kahānī*.

(David N. Lorenzen)