

DIE INDISCHEN TEMPELLEGENDEN  
VON DER SICH MELKENDEN KUH UND  
DEM BLUTENDEN *LĪṄGAM*\*

*Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi*

Neben den berühmten Sanskritmythen besitzt Indien noch eine ganze Reihe von Tempellegenden, die für meine Begriffe ebenso interessant sind wie diese, aber vielleicht, weil sie nicht in Sanskrit, sondern in den verschiedenen Umgangssprachen abgefasst wurden, weniger die Aufmerksamkeit der Indologen erregten. Meine Absicht ist es, in dieser vorläufigen Mitteilung auf zwei solche Legenden hinzuweisen, einige ihrer Elemente nach ethnologischen Gesichtspunkten zu analysieren und eine Antwort auf die Frage zu suchen, warum gerade sie eine so starke Faszination auf die mythen- bzw. legendenbildende indische Phantasie ausgeübt haben. Nicht nur existieren beide Legenden in besonders zahlreichen Versionen, es bilden sich auch noch neue bis in die Gegenwart hinein. Manchmal soll sich das Geschehnis vor etwa 100 oder gar 40 Jahren abgespielt haben. Auf Grund dieser geringen Zeitentiefe vor allem ziehe ich es vor, von Legenden anstatt von Mythen zu sprechen.

Mein Interesse an Tempellegenden erwachte bei meiner vorletzten Feldforschung 1974/75 über Speiseopfer, wobei ich rund 150 Tempel jeder Grösse in den vier dravidischen Staaten Südindiens besuchte. Im vorigen Winter widmete ich diesem Thema dann eine eigene Indienreise.

Die Verbreitung der Legenden von der sich melkenden Kuh und dem blutenden *Līṅgam* reicht in Indien vom Himalaya bis zur Süd-

\*Comunicazione tenuta al "XX deutscher Orientalistentag" il 7 ottobre 1977, ad Erlangen, Germania.

spitze der Halbinsel. Die Milchlegende wird auch vom Paśupatinathtempel bei Katmandu erzählt und eine ziemlich abweichende Variante existiert sogar in Südkafiristan laut Klimburg (Jettmar 1975, pp. 164-165). Die Blutlegende ihrerseits erstreckt sich bis zum Kataragamatempel an der Südküste von Sri Lanka.

Beide Legendentypen sind meiner Meinung nach śivaitischen Ursprungs und auf der indischen Halbinsel entstanden. Ich stütze mich dabei auf die Tatsache, dass sich von den rund 130 gesammelten Beispielen etwa 3/4 auf Liṅgatemple beziehen und mehr als 3/4 aus den dravidischen Staaten und Maharashtra stammen. Zwar erheben meine Daten keinen Anspruch auf Vollständigkeit, aber ich glaube nicht, dass eine Vermehrung der Beispiele an dem Gesagten etwas ändern würde.

Sowohl die Milch- wie auch die Blutlegende haben die primäre Funktion zu erklären, warum an einer gewissen Stelle ein Tempel erbaut wurde. Zusätzlich können sie noch dazu dienen, den Namen eines Gottes verständlich zu machen, oder eine an sich regelwidrige Unvollkommenheit im Götterbild zu rechtfertigen. Wo es sich um einen Liṅgatemple handelt, geht es immer um die Entdeckung eines Svayambhūlingams. Bekanntlich gliedern sich Tempellinga in selbstentstandene (*svayambhū*) und errichtete (*pratiṣṭh*). Die Entdeckung eines aufrechtstehenden Steines allein, an denen es auf dem Dekhan und im Himalayagebiet nicht mangelt, genügt natürlich nicht, um einen Tempelbau auszulösen. Es ist noch der Beweis der Göttlichkeit des Steines zu erbringen, und das besorgen die Legenden.

Auf den einfachsten Nenner gebracht, lautet die Milchlegende folgendermassen: Ein Hirte bemerkt, dass eine seiner Kühe keine Milch mehr gibt. Er beobachtet sie von nun an und stellt fest, dass sie von sich aus ihre Milch an einer gewissen Stelle ausströmen lässt. Man sieht nach und entdeckt einen Stein, der auf Grund des aussergewöhnlichen Betragens der Kuh als *Liṅgam* erkannt wird und dem man somit einen Tempel errichtet.

Die einfachste Form der Blutlegende erzählt folgendes: Beim Pflügen, Graben, Roden usw. dringt Blut aus der Erde, das, wie sich herausstellt, von einem verwundeten *Liṅgam* herrührt. Wieder beeilt man sich, einen Tempel zu bauen.

Die auf den ersten Blick erstaunliche Uniformität der Legenden erklärt sich wohl einesteils daraus dass diese sich um ein und dieselbe Gottheit drehen und die Kontakte zwischen auch weit von einander

entfernt liegenden Tempeln nie abreißen, nichtzuletzt dank der indischen Begeisterung für Pilgerfahrten. Andernteils sind beide Legendentypen so einfach, dass es kaum möglich ist Vergessenes durch eigene Phantasie neuzuerfinden.

Die häufigsten Varianten beziehen sich auf Details, d.h. der Ablauf der Erzählung bleibt unbeeinflusst und nur ihre verschiedenen Elemente werden durch andere gleichwertige ersetzt. Diese Elemente sind im wesentlichen: das Versteck der Gottheit, die Form, in der sie sich offenbart, der meist tierische Wegweiser, die Milch bzw. Blutquelle, der Verletzer und der Tempelbauer. Da unsere Legenden meist den phallischen Gott Śiva betreffen, verwundert es nicht, dass es in ihnen von männlichen und weiblichen Symbolen wimmelt. Das *Liṅgam* findet sich u.a. unter der Erde, in einem Erdspalt, unter einem Milchbaum, unter dem Wasser und unter einer Lotosblüte, die alle als weibliche Symbole aufgefasst werden können. Termitenhügel und Bäume haben offenbar ambivalenten Charakter und können sowohl den *Liṅgam* bergen (weiblich) als auch sein *alter ego* (männlich) darstellen. Neben seiner Normalform in Stein erscheint das *Liṅgam* nämlich manchmal zuerst in Verkleidung um sich später in Stein zu verwandeln. Ausser als Termitenhügel und Baum kann sich Śiva auch erst z.B. als Jäger, als Brahmanenjüngling, als Pfeil oder als Schwert zeigen. Da ich von der häufigen indischen Assoziation zwischen *Liṅgam* und Schlange auf der einen Seite und zwischen Schlange und Milch auf der anderen wusste, suchte ich gezielt nach einer Schlangenvariante und hatte bei meinem letzten Indienbesuch die Freude, die von mir vorausgesagte Schlangenlegende gleich mehrmals zu finden. In diesen Versionen saugt die Schlange das Euter der Kuh aus und wird die Schlange verwundet, die sich daraufhin in einen *Liṅgam* verwandelt.

Sie werden sich vielleicht fragen, warum ich die Milch- und die Blutlegende ständig in einem Atem nenne, doch dafür bestehen gute Gründe. Nicht nur erfüllen beide Erzählungen genau die gleiche Funktion, sie stehen auch zueinander in strukturellem und psychologischem Gegensatz, was in einer Reihe von Fällen zu ihrer Verknüpfung führte.

Auch die kombinierte Legende kennt die erwähnten Varianten im Detail, welche die Erzählung nicht wesentlich verändern, aber darüber hinaus bietet sie mehr Gelegenheit zu Inversionen, wie sie das Entzücken von Lévi-Strauss erregen würden. Es muss jedoch

hervorgehoben werden, dass Inversionen die seltene Ausnahme und nicht die Regel sind.

Der Bhimaśankaratemple in Maharashtra z.B. besitzt eine solche umgekehrte Legende. Ein Mann bemerkt beim Baumfällen, dass Blut aus der Kerbe quillt. Da er sich erinnert, ähnliche Geschichten gehört zu haben, kommt er auf den Gedanken, seine Kuh zu holen und sie über der blutenden Stelle zu melken, was des Blut stillt (Mate 1970, p. 126). Hier haben wir für meine Begriffe genau die Erinnerungslücke oder da schöpferische Missverstehen, welches zu Inversionen führt. Man erinnert sich an ein Gegensatzpaar, aber nicht mehr an den genauen Zusammenhang, und so kombiniert man die beiden Faktoren auf gut Glück und es kommt trotzdem ein ähnlicher Sinn heraus.

Der Anziehungskraft der beiden einzelnen Liṅglegenden wie auch ihrer Kombination konnten sich weder die Tempel anderer śivaitischer Götter noch diejenigen ihrer viṣṇuitischen Kollegen entziehen. Ja es gibt sogar ferne Anklänge bei christlichen und mohammedanischen Kultbauten in Indien.

Solche Nichtliṅglegenden erzählen ebenfalls von einer Entdeckung nur diesmal von einer Statue. Auch die Götterstatuen treten gelegentlich zuerst in Verkleidung auf. Ein fremdes Kalb z.B. trinkt das Euter der Kuh leer und verwandelt sich später in eine Viṣṇustatue, oder ein Brahmanenjüngling behauptet, von einem Karren überfahren worden zu sein, zeigt seine blutende Wunde im Rücken und verschwindet. Daraufhin entdeckt man in der Nähe der Unglücksstelle eine Ganeśastatue, die ebenfalls am Rücken blutet (Census, 1968, p. 103).

Tirupati, eines der grössten Pilgerzentren Indiens im Süden von Andhra Pradesh, liefert eine typische Verbindung der beiden Legenden in Bezug auf eine Götterstatue. Lakṣmi hat sich mit ihrem Gatten Viṣṇu gestritten, verlässt Vaikuṅṭha und begibt sich auf die Erde. Viṣṇu sucht sie lange vergebens und versinkt schliesslich in tiefe Meditation ohne zu beachten, dass er von einem Termitenhügel bedeckt wird. An diesem Punkt knüpft wieder die bekannte Geschichte von der seherischen und mitleidigen Kuh an, die ihre Milch spendet. Der erboste Hirte will sie schlagen, doch der Schlag wird von Viṣṇu aufgefangen, der sich dann in die Venkateśvarastatue verwandelt (Sharma, 1973, pp. 17-32).

Während die Milchlegenden, welche sich um Śivaliṅgam spinnen, immer einen Milchverlust für die Menschen bringen, kommen bei

Nichtlingalegenden auch Inversionen im Sinne eines ausserordentlichen Milchsegens vor. Von einem Kṛṣṇatempel in Rajasthan z.B. heisst es, dass früher an seiner Stelle das Haus eines Schusters gestanden habe. Als die Kuh des Schusters nicht mehr aufhörte Milch zu geben, grub man den Boden unter ihr auf und entdeckte die Statue (Bhisham 1969, p. 66). Auch der mohammedanische Heilige Mirza Halem in Bihar verdanke den Beweis seiner Heiligkeit und sein Grab einer Milchprobe. Einst bat er einen Hirten um Milch, der bedauerte, dass er nur junge Kälber weidete. Als Mirza Halem trotzdem ein weibliches Kalb zu melken begann, gab es Milch (Census, 1964, p. XXXIX).

Um zu verstehen warum gerade diese Milchgeschichte sich solch ausserordentlicher Beliebtheit erfreut — sie ist auf meiner Legendenliste sogar noch um einiges häufiger vertreten als ihr Blutpendant — muss man sich die kulturelle Bedeutung der Milch in Indien als einem der 5 heiligen Produkte der Kuh und die Heiligkeit der Kuh selber vor Augen führen. In den Sthalapurāṇa wird diese Heiligkeit noch manchmal dadurch unterstrichen, dass das seherische Tier keine gewöhnliche Kuh, sondern Kamadhenu, die himmlische Kuh, persönlich gewesen sein soll.

Darüberhinaus illustriert die Milchlegende den Ritus des *Abhiṣeka*, der Salbung oder besser des rituellen Bades der indische Götterbilder. Obgleich der *Abhiṣeka* oberflächlich an die antike Salbung erinnert, zumal wenn es mit Öl, Butter oder Duftstoffen ausgeführt wird, halte ich ihn doch für einen typisch indischen Ritus. Der ursprüngliche *Abhiṣeka* dürfte aus Wasser bestanden haben, wie es heute noch in vielen Śivatempeln ständig auf den *Liṅgam* aus einem über ihm aufgehängten Gefäss heruntertropft. Wie sehr der *Abhiṣeka* speziell mit dem *Liṅgam* verbunden ist, konnte ich bei meinem Studium der Speiseopfer feststellen. Nicht nur ist die Liste der dazu verwendeten Materialien — unter den Flüssigkeiten steht die Milch an 2. Stelle — beim *Liṅgam* länger als bei anderen Göttern, es erhält dieses rituelle Bad auch am häufigsten. Eine wohlbekannte Regel besagt, dass Viṣṇu nichts mehr liebe als ein üppiges Mahl und Śiva ein kühles Bad der Speise bei weitem vorziehe.

In der Milchlegende spiegelt sich noch ein weiteres Charakteristikum des Rituals wider. Zwar sind *Naivedya* (Speiseopfer) und *Abhiṣeka* zwei selbstständige Riten, aber vermutlich durch die lange Nachbarschaft und durch die Tatsache, dass auch zum *Abhiṣeka* Nah-

rungsmittel verwendet werden, haben sie sich in der Praxis zu vermischen begonnen. Wenn man auch nicht annimmt, dass die Gottheit die über sie geschüttete Milch oder den Fruchtsaft trinke, so werden die *Abhiṣekamaterialien* jedenfalls für die Gläubigen geweihte Speise (*prasāda*) genau so wie die Speiseopfer. Analog dazu handelt es sich bei der Milchlegende manchmal um einen spontanen *Abhiṣeka* und manchmal, wie z.B. im Fall von Venkateśvara, um ein Speiseopfer durch die Kuh.

Während die Faszination der Inder durch die Milchlegende keine besonderen Erklärungsschwierigkeiten bereitet, liegen die Dinge bei der Blutlegende nicht ganz so einfach. Erzählungen von Gegenständen oder von unbelebter Natur, die durch Bluten ihre Belebtheit und ihr übernatürliches Wesen enthüllen, sind aus ganz Eurasien belegt und stellen wahrscheinlich ein weltweites Erzählmotiv dar. Zweierlei Gründe dürften meiner Meinung nach gerade diesem Motiv in Indien zu besonderer Beliebtheit verholfen haben. Ersten eignet sich die Verletzung eines *Liṅgams* oder einer Götterstatue ausgezeichnet dazu, die dringende Notwendigkeit für einen aufwendigen Tempelbau zu beweisen. (Freundlicherweise zeigt der Gott dem Bauherrn manchmal in einer Vision, wo er die dazu erforderlichen Mittel finden kann). Wenn schon unter normalen Umständen indische Götter zu Wutausbrüchen neigen, so kann man sich vorstellen, dass bei ihrer Verletzung bis aufs Blut der Bau eines Tempels das mindeste ist was die Schuldigen tun können, um sie wieder zu versöhnen. Zweitens entspricht das Element der Grausamkeit in der blutigen Tat gewissen Charakterzügen Śivas und seiner Familienmitglieder sowie der Dorfgöttinnen. Dass solche charakterlichen Parallelen gewollt sind, konnte ich auch beim Studium der Speiseopfer feststellen, wo nicht selten der Charakter der dargebrachten Speise dem des Empfängers entsprechen muss (Eichinger Ferro-Luzzi 1977, pp. 529-556). Tatsächlich finden sich die Blutlegenden in erster Linie beim *Svayambhūlingam*, weiter bei Ganeśa, Subrahmanya, Khaṇḍobā, Aiyappan, beim Schlangenkönig Nāgarāja, der in enger Beziehung zu Śiva steht, und bei Dorfgöttinnen. Hingegen fehlt sie fast völlig bei Göttern des viṣṇuitischen Lagers. Die Hauptaussage, welche gleichzeitig die Regel bestätigt, bildet Venkateśvara, in dessen Gestalt offensichtlich eine Überdeckung Śivas durch Visnu vorliegt. Die Milchlegende andererseits eignet sich für śivaitische und viṣṇuitische Tempel gleichermaßen, denn allen Gläubigen ist ja die Kuh heilig und alle Götter erhalten ein rituelles Bad.

Wenngleich das erste Anliegen unserer Legenden religiöser Natur ist, lassen sich aus ihnen auch wirtschaftliche und soziale Verhältnisse ablesen. Auf der Höhe des trockenen Dekhans, bekanntlich schon seit dem Neolithikum Heimat von Viehzüchtern, ist die Milchlegende besonders häufig anzutreffen. Wie sie das Leben der Viehzüchter widerspiegelt, so gehört die Blutlegende zum Ackerbau und zur Sammlertätigkeit. Im dschungelreichen Kerala, wo die Viehzucht nur eine untergeordnete Rolle spielt, fließt Blut in allen gesammelten Sthalapurāna dieser Art, während die Milch nur in einem einzigen mir bekannten Fall vorkommt und auch dann ohne Mitwirken der Kuh. In Tamilnad, wo sowohl Ackerbau wie Viehzucht betrieben werden, halten sich die beiden Legendentypen die Waage.

Die Verbindung von Blut mit Ackerbau und Sammlertätigkeit verlangt noch nach einem Kommentar. Ausser unserer geschichtlich begründeten Vorstellung von angriffslustigen nomadischen Viehzüchtern und verhältnismässig friedlichen Ackerbauern und Sammlern ist noch eine zweite umgekehrte mehr psychologisch bedingte Assoziation möglich. Diese sieht im Viehzüchter den "guten Hirten" und im Ackerbauern und Sammler den grausamen Verletzer der Mutter Erde durch Pflug und Grabstock. In Indien mag hier noch der Begriff der *Ahimsa* mitspielen. Die Selbstbestellung des Bodens wird von Brahmanen u.a. deshalb abgelehnt, weil sie zwangsläufig Lebewesen zerstört.

In einigen Fällen ist die Blutlegende nicht mit latenter ungewollter Grausamkeit, sondern mit ihrem offensichtlichen Ausdruck, dem Krieg, verbunden. Auf dem Weg zum oder vom Schlachtfeld verfangen sich dann die Beine des königlichen Reitelenfantens- oder Pferdes in einer Schlingpflanze. Der ungeduldige König durchschlägt das Hemmnis mit seinem Schwert und verletzt dabei ein *Liṅgam*.

Die Sthalapurāna heben auch gesellschaftliche Ränge und Gegensätze hervor. Das Verdienst der Entdeckung der Gottheit gebührt fast in allen Versionen einer am unteren Ende der gesellschaftlichen Stufenleiter stehenden Kaste. Damit soll wohl anerkannt werden, dass diese, auch wo sie bis vor kurzem den Tempel nicht betreten durfte, in einer besonders innigen, weil älteren Beziehung zu den darin verehrten Göttern stehen kann. In selteneren Fällen sind die Entdecker ein König, ein Brahmane oder ein Heiliger, also Personen, die sich des höchsten Prestiges erfreuen, während die gesellschaftliche Mittelschicht nahezu vollständig fehlt. Besonders beliebt ist die Ge-

genüberstellung beider Rangextreme: ein Hirte, ein Schuster, ein Tagelöhner usw. machen die Entdeckung, und ein reicher Gutsbesitzer, ein König oder ein Brahmane treten danach als strafende oder tempelbauende Instanz auf.

Auffallend ist das fast völlige Fehlen der Frau in unseren Legenden des patrilineären Indiens, ganz im Gegensatz zum teils matrilineären Kerala, wo die Entdeckung von *Linga* und Götterstatuen gleicherweise beinahe ausschliesslich Sache der Frauen ist. Das typische doppelte Gegensatzpaar besteht dort aus einer unberührbaren Frau als Entdeckerin und einem Nambūtirimann als Bauherrn.

Das Erstaunliche an der ceylonesischen Variante ist nicht, dass es sich bei den Entdeckern der Kataragamastatue (identisch mit Murukan, Subrahmanya) um honigsammelnde Wedda handelt, sondern dass diese als Ehepaar beschrieben werden (Seligman 1969, p. 157), was in Indien meines Wissens nie vorkommt. Vielleicht spiegelt sich in diesem Detail die harmonische monogame Weddaehe und die Gleichberechtigung der Frau bei diesem Primitivstamm wider.

Wie es sich für einen Mythos und jede andere vom Kollektivbewusstsein geschaffene Erzählung gehört, fehlt es – wie wir gesehen haben – auch in den Legenden von der sich melkenden Kuh und dem blutenden *Lingam* nicht an Gegensatzpaaren. Das markanteste darunter ist zweifellos der Kontrast Milch-Blut, der die Hauptursache für die Verknüpfung der beiden Erzählungen sein dürfte. Der Grund, warum bei der zu Verfügung stehenden Vielzahl von organischen Flüssigkeiten gerade Milch und Blut ausgewählt wurden um Belebtheit anzudeuten, liegt meiner Ansicht nach darin, dass diese beiden Substanzen auf mindestens drei Achsen zu einander in binärem Gegensatz stehen. Von anderen Lebensbeweisen wie Laute, Gerüchen, Bewegungen und Wachstum machen Entdeckungslegenden nur in seltenen Fällen Gebrauch. Da sich unsere Legenden meist auf einen phallischen Gott beziehen, wäre es naheliegend, an eine Gegenüberstellung von Milch und Samen zu denken, welche die Gegensätze von weiblich/männlich und rein/unrein in sich schliesse. Milch und Blut sind diesem Gegensatzpaar, das übrigens nie erwähnt wird, wahrscheinlich deshalb überlegen, weil sie über letztere Dichotomie hinaus noch zwei weitere enthalten. Die nährenden Flüssigkeiten Milch als Spenderin und Erhalterin des Lebens und das Blut als Ausdruck von Gewalt und Tod veranschaulichen einen der wichtigsten Gegensätze überhaupt. (Natürlich hat das Blut nur im Gegensatz zur Milch manch-



mal eine negative Assoziation, an sich ist es ambivalent). Ausserdem stehen Milch und Blut zu einander noch in farbllichem Gegensatz. Dass diese "malerische" Komponente der Legenden gewollt ist, wird an mehreren Stellen deutlich. Manchmal werden die Farben zur Betonung wiederholt. So heisst es ausdrücklich, dass die Kuh sich unter einem Milchbaum melkte oder dass das *Liṅgam* unter einer roten Seerose verborgen war in einem Teich, der sich nach der Verletzung des *Liṅgams* rot färbte (Census 1966, p. 329). Nicht zu vergessen ist, dass die psychologische Bedeutung der Farben Weiss und Rot in etwa der von Milch und Blut entspricht.

Auch Schwarz, der farbliche Dritte im Bund, welcher in diametralem Gegensatz zu Weiss wie zu Rot steht, fehlt nicht in unseren Legenden. Wo die Farbe der wundertätigen Kuh genannt wird, handelt es sich entweder um eine *Kapila*, eine rötlich braune Kuh, vielleicht für Rot stehend, oder häufiger um eine schwarze Kuh, aus der weisse Milch oder rotes Blut rinnen.

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass sich in den besprochenen Tempellegenden dem Denken aller Menschen verhaftete Schemata geschickt mit emotionsgeladenen spezifisch indischen Vorstellungen verflechten. Letzteres dürfte erklären, warum sie sich besonders grosser Beliebtheit erfreuen.

## Bibliografia

- Bhisham, Pal H., *The Temples of Rajasthan*, Jaipur, Prakash Publisher, 1969.
- Census of India 1961, 1964, *Bihar* Pt. VII-B. Fairs and Festivals of Bihar, Patna, Superintendent of Census Operations.
- Census of India 1961, 1966, *Temples of Madras State*. ii Tiruchirapalli & South Arcot, Madras, Superintendent of Census Operations.
- Census of India 1961, 1968, *Temples of Madras State*. iv North Arcot & Nilgiris, Madras, Superintendent of Census Operations.
- Eichinger Ferro-Luzzi, G., "The Logic of South Indian Food Offerings", *Anthropos* 72, pp. 529-556, 1977.
- Jettmar, K., *Die Religionen des Hindukusch*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.
- Mate, M.S., *Temples and legends of Maharashtra*, Bombay, Bharatya Vidya Bhavan, 1970.
- Seligman, C.G. and Seligman, B.Z., *The Veddas*, Oosterhout N.B., Anthropological Publications, 1969 (1911).
- Sharma, R.S., *Tirupattivenkatecvarar* (in Tamil), Hyderabad, Umashanker Publications, 1973.

## Sommario

Le due leggende, quella della “vacca che munge se stessa” e quella del “lingam sanguinante” sono particolarmente comuni in tutto il sub-continente indiano e si invocano per giustificare l’erezione di numerosi templi. Lo scopo del presente lavoro è di esaminare le ragioni di tale popolarità.

Ambedue queste leggende raccontano della scoperta casuale di un idolo, per lo più di un *liṅgam svayambhū* (cioè nato da sé). La loro identità di funzione come anche la loro opposizione psicologica e strutturale sembrano essere la ragione che ha condotto talvolta alla loro congiunzione. I loro elementi-chiave, latte e sangue, infatti, si trovano in opposizione binaria su più assi.

Le ca. 130 versioni raccolte sono caratterizzate da una notevole uniformità, soltanto in rari casi si hanno inversioni; in genere la narrazione resta invariata sostituendo solo gli elementi che la compongono con altri equivalenti.

Benché lo scopo delle leggende sia religioso, esse rivelano anche le situazioni economiche e sociali dei loro creatori. La grande popolarità delle leggende menzionate sembra essere soprattutto dovuta a certe concezioni tipicamente indiane: nel caso della “vacca che munge se stessa” emerge l’importanza culturale del latte associata alla santità della vacca e al rito dell’*abhiseka*; in quella del “lingam sanguinante” la crudeltà inerente al suo fermento corrisponde per certi tratti al carattere di Siva e delle divinità a lui connesse.

## Summary

Two legends connected with much temple building are particularly common throughout the Indian subcontinent. One is the legend of the cow that milks itself, and the other is that of the bleeding *liṅgam*. The present article examines the reasons for the popularity of these legends. Both tell of the accidental finding of an idol, usually a *svayambhū liṅgam* (i.e., a *liṅgam* born of itself). Because of their functional identity and their psychological and structural opposition, the two legends have sometimes been joined into one. Their key elements, milk and blood, are in binary opposition on many axes.

The 130-odd versions that have been collected are remarkably similar, and only in rare cases are there inversions. Usually the narrative remains the same, while the component elements may be replaced by equivalent ones.

Although the purpose of these legends is religious, they also reflect the economic and social situation of their creators. The great popularity of these legends seems chiefly due to certain typically Indian Concepts. The legend of the cow that milks itself reflects the cultural importance of milk in association with the sanctity of the cow and the ‘*abhiseka*’ rite. In the legend of the bleeding *liṅgam* the cruelty of the wounding corresponds in some features to the character of Siva and of the divinities connected with him.