



Consonanze 11.1

# ANANTARATNAPRABHAVA

## STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,  
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

I



*Anantaratnaprabhava*

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini  
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

I

LEDIZIONI

# CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici  
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.1

## Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

## Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

[www.ledizioni.it](http://www.ledizioni.it)

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.*

## INDICE

### VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive  
*Veda e Iran antico, lingua e grammatica*
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*  
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*  
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*  
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*  
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*  
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*  
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*  
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),  
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*  
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*  
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*  
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*  
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*  
*Therī-apadāna-s*  
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*  
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*  
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*  
*nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica*  
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*  
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*  
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*  
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*  
*Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives*  
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*  
*concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū*  
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*  
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*  
*centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi*  
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*  
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*  
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

## VOLUME SECONDO

### *Filosofie*

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*  
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*  
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per  
una tassonomia del fenomeno onirico*  
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento  
di Vasubandhu*  
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale  
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*  
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosa e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e  
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*  
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal  
Vyaktiviveka di Mahimabhaṭṭa*  
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine  
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*  
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed  
estetica indiana*  
Mimma Congedo, PhD  
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

### *Palazzi, templi e immagini*

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*  
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of  
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*  
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*  
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

*Tra ieri e oggi. Letteratura e società*

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*  
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*  
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*  
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*  
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*  
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «Only consideration is a good girl». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*  
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*  
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*  
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

*Studi sul Tibet*

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*  
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*  
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*  
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*  
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Avestico rec. *pasuuāzah-*.  
Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione  
animale nella ritualistica indo-iranica

*Antonio Panaino*

Un ampio e coerente filone di ricerca iranologica ha da tempo messo in evidenza come anche il mondo mazdaico non si sia affatto sottratto alla potenza simbolica del linguaggio cerimoniale, con tutte le sue modalità performative e liturgiche, e che, in tale contesto, anche l'immolazione animale avrebbe avuto un suo spazio significativo. Ma, per quanto siano ancor oggi necessari alcuni inevitabili *caveat*, appare comunque indiscutibile che ogni idealizzazione del più antico Zoroastrismo in una chiave aprioristicamente anti-rituale e pertanto intrinsecamente ostile alla dimensione del sacrificio appare, secondo tale formulazione, del tutto insostenibile.<sup>1</sup> Di fatto, già a partire da precise riflessioni di Benveniste,<sup>2</sup> poi circostanziate con riferimento a specifiche tradizioni sacerdotali zoroastriane acutamente ravvisate dalla Boyce<sup>3</sup> come ancora sopravvissute in rituali di età moderna (e poi diversamente enfatizzate da de Jong<sup>4</sup> e da Kellens),<sup>5</sup> quella sorta di pregiudizio anti-sacrificale è stato definitivamente scardinato da una più aderente lettura delle fonti tecnico-liturgiche mazdaiche quali in particolare il *Nērangestān* (d'ora in poi N). Tale opera, infatti, mostra, in modo particolare al capitolo 47, la sopravvivenza, se non altro in termini di memoria, di una vera e propria immolazione celebrata nel corso di una variante liturgica antica, poi caduta in disuso al punto da non lasciare più traccia alcuna nei manoscritti rituali delle cerimonie zoroastriane.

Nuova attenzione a tale arcaismo sacrificale, rispetto al cerimoniale più moderno, viene di recente sottolineata giustamente da Cantera,<sup>6</sup> nel quadro di un più ampio lavoro preparatorio a una nuova edizione della cosiddetta "Liturgia lunga" mazdaica. Secondo Cantera,<sup>7</sup> in N 47,II,<sup>8</sup> si potrebbe addirittura rilevare una sorta

1. Gli eccessi di un preteso antiritualismo zoroastriano, soprattutto rispetto alle sue fasi più antiche, sono già stati ampiamente discussi in Panaino 2004a, 31-49. Prudenti considerazioni erano già state opportunamente messe in evidenza dalla Boyce 1966, 110, *passim*.

2. Benveniste 1964.

3. Boyce 1966; Boyce 1970a, 67-70; Boyce 1977, 157.

4. de Jong 2002.

5. Kellens 2011, 112-113.

6. Cantera 2014, 255-257.

7. Cantera 2014, 255-256.

8. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 202, 203; cf. Waag 1941, 70-71.

di aperta contraddizione tra testo avestico e pahlavi, giacché tale passo avestico sembrerebbe addirittura interdire il sacrificante non solo dall'estinguere il fuoco, ma anche dal distruggere la carne nel corso della recitazione dello *Yasna Haptañbhāiti*. Tale radicale conclusione, d'altronde, sembrerebbe cozzare con il fatto che tanto i passi seguenti in pahlavi introducono subito l'animale sacrificale e trattano delle modalità di offerta al fuoco di *gōnbēd*, ossia di 'carne con peli',<sup>9</sup> per poi presentare le modalità di immolazione (prima stordimento con un maglietto, poi uccisione con un pugnale) della vittima sacrificale designata (in genere una pecora), quanto quelli in avestico non indicano alcuna ulteriore interdizione dell'immolazione, anzi di fatto sembrano presupporla. Questa contraddizione, apparentemente molto bizzarra, potrebbe forse essere più agevolmente spiegata con il fatto che, in realtà, sarebbe stata solo l'inappropriata distruzione della carne, ossia una sua impropria offerta o consumazione, in altri termini ritualmente errata e imprecisa, a essere severamente interdetta in N 47,II. Tutti i passi in pahlavi, infatti, mostrano che la conduzione e immolazione dell'animale dovevano essere compiute in modo rigoroso e soltanto a condizione che si avesse effettivamente l'intenzione di svolgere con la massima precisione tutta la sequenza cerimoniale implicata da tale sacrificio cruento. Il testo, perciò, mi sembra mostrare una notevole preoccupazione per l'esecuzione di tale rito e manifesta una sensibilità elevatissima nel sottolineare come ogni soppressione fisica fosse da svolgersi secondo una rigorosa sequenza temporale (e.g., cadenzata dalla recitazione di tre *Yaṣā abū vairiio*<sup>10</sup> e poi da ulteriori azioni da svolgersi in corrispondenza esatta di determinati momenti della recitazione dello *Yasna Haptañbhāiti*).<sup>11</sup> Per tale ragione, più che di un'esplicita contraddizione, parlerei di un'evidente senso di preoccupazione, certamente dovuto alla presenza di una liturgia sacrificale, non interiorizzata o simbolica, ma chiaramente cruenta, la cui corretta esecuzione preoccupava non poco i sacerdoti-scribi che, sul finire dell'età tardo antica, se non ormai in pieno periodo islamico, redigevano e ampliavano il commentario pahlavi al *Nērangestān*. Risulta, comunque, evidente che la simbolizzazione e interiorizzazione del sacrificio stavano prendendo il sopravvento,<sup>12</sup> ma ciò non significa che modalità incruente non fossero presenti *ab antiquo* e si realizzassero attraverso una liturgia parallela.

A questo proposito vorrei cogliere l'occasione per precisare che se la mia precedente enfasi sul fatto che gran parte della liturgia dello *Yasna* in antico avestico risultasse di fatto priva di azioni rituali,<sup>13</sup> almeno nelle descrizioni degli stessi mo-

9. Si veda la discussione in Kotwal–Kreyenbroek 2003, 201, n. 785; cf. Waag 1941, 70, n. 6.

10. Kotwal–Kreyenbroek 2003, 204, 205. Vedi Cantera 2014, 256.

11. Kotwal–Kreyenbroek 2003, 204-209; cf. Waag 1941, 71. Vedi ancora Cantera 2014, 256.

12. Vedi Panaino 2004a, 51-75.

13. Panaino 2004a, 51-53.

derni sacerdoti zoroastriani,<sup>14</sup> deve essere oggi riconsiderata e ridimensionata alla luce della testimonianza di queste fonti prettamente liturgiche, la questione non è però affatto chiusa.<sup>15</sup> Nel senso che, mentre possiamo supporre che nel corso dello *Yasna Haptanhāiti* una particolare variante della liturgia avestica prevedesse l'immolazione animale, noi non siamo affatto in grado di affermare nulla di preciso sulla presenza incondizionata o meno di tale sacrificio nel contesto della primitiva liturgia antico-avestica,<sup>16</sup> né di ricostruire quella ideale tradizione cerimoniale che, una volta fusa e/o accorpata nel *corpus* testuale-cerimoniale in avestico-recente (e verisimilmente diretto da una scuola sacerdotale diversa da quella cosiddetta “gāḍīca”)<sup>17</sup> andò del tutto smarrita nella sua struttura arcaica, per essere di volta in volta riadattata ed edulcorata nel corso del tempo. Ad esempio, se nell'*Avesta* recente, e soprattutto attraverso le liturgie solenni più note, è documentata la presenza di un collegio sacrificale di sette sacerdoti diretti dallo *zaotar-* (più o meno comparabile a certi collegi vedici di sette preti sotto la guida dello *hótyr-*),<sup>18</sup> non è altresì affatto chiaro quanti fossero in realtà i sacerdoti originariamente impiegati nel cerimoniale della più antica comunità che usava l'antico avestico come sua lingua e della cui tradizione cerimoniale sopravvive solo una parte limitatissima, rappresentata dalle *Gāḍā* e dallo *Yasna Haptanhāiti*. I preti officianti tale cerimoniale potrebbero essere stati anche solo due, come nelle liturgie domestiche vediche più antiche,<sup>19</sup> anche

14. Kotwal–Boyd 1991, 104–105.

15. Si vedano in proposito le considerazioni già avanzate in Panaino 2012, Panaino 2013a, Panaino 2013b.

16. Mi preme precisare che queste mie annotazioni non hanno affatto lo scopo di asserire che in origine la “riforma zoroastriana” prevedesse un rituale privo di immolazioni; anzi, francamente ne dubito. Intendo solo rimarcare che gli arcaismi rituali che riusciamo a evincere attraverso le pieghe delle fonti a carattere liturgico-procedurale ci lasciano certamente ricostruire una ricchezza cerimoniale molto più ampia di quella a noi più facilmente percepibile, ma non la esauriscono affatto, nel senso che, a loro volta, anche i riti di età sasanide, per noi antichissimi rispetto alle varietà preservate dal clero mazdeo in età moderna e contemporanea, non sono la fotocopia dei riti di età achemenide, anche se li continuano, né ci permettono di ricostruire lo *yasna* così come doveva essere officiato dalla comunità religiosa che utilizzava come sua lingua quella che noi definiamo “antico avestico”. Infatti, quando tale liturgia venne inglobata in una nuova cerimonia, praticata con un dialetto diverso (l'avestico recente), certamente in un altro contesto e sotto la direzione di un clero, forse, differente per lingua, tradizioni e località, una parte dei testi antico-avestici deve essere andata perduta già allora, così come alcune caratteristiche della sua prassi liturgica devono aver subito cambiamenti radicali. Per queste ragioni, la presenza di rituali avestici a bassa frequenza operativa, legati sostanzialmente a procedure di interiorizzazione del sacrificio e praticati attraverso un'evidente liturgia della parola, non necessariamente rappresentano l'esito di una spogliazione o sottrazione di altre cerimonie, ma possono aver costituito varietà o alternative previste già *ab antiquo*.

17. Panaino 2012.

18. Cantera 2014, 196–199, 249–255; Panaino in stampa a, b. Si noti che tale collegio era indispensabile solo nelle cerimonie solenni, non nel corso del normale *Yasna*.

19. Cf. in particolare Oldenberg (1917, 386–389); si tratta, come è noto, dello *hótyr-*, che recitava, e

se questa eventuale specificità più che un arcaismo rifletterebbe, forse, solo una variante liturgica di scuola, dato che il reimpiego di un collegio sacerdotale specularmente al novero degli Aməša Spənta (più Ahura Mazdā e Sraoša = 8 preti) corrisponde esattamente a quello vedico, in cui i sacerdoti riflettono, a loro volta, il collegio divino degli Āditya<sup>20</sup> e, quindi, almeno in parte, potrebbe continuare una tradizione comune molto remota. In tale quadro, molto dinamico e purtroppo incerto, dobbiamo, però, constatare che in epoca sasanide era sicuramente praticata una liturgia in cui la recitazione dello *Yasna Haptaṅhāiti* prevedeva anche l'immolazione di un animale, ma non possiamo altresì asserire che essa fosse l'unica possibile e che, per giunta, costituisse il riflesso immutato di quella tradizione ritualistica di età antico-iranica attribuibile alla cerchia proto-mazdaica del cosiddetto primitivo collegio zaraṭuštriano. Tutte le opzioni sono al momento ancora aperte e difficilmente saremo in grado di chiudere l'argomento in modo definitivo, nel senso che l'esclusione dell'immolazione non necessariamente deve essere spiegata come un'innovazione, ma potrebbe essere stata solo un'alternativa prestigiosa (non in senso esclusivista e teologicamente antitetico) già di origine antica. Tra le diverse lezioni apprese proprio da Giuliano Boccali, che, per primo, mi ha iniziato allo studio del mondo religioso e filologico antico iranico, ricordo in particolare quella della prudenza rispetto alla ricostruzione di scenari fondati su una lettura eccessivamente aggressiva delle fonti, soprattutto quando queste sono scarse e contraddittorie. Per questa ragione voglio dedicargli le seguenti riflessioni, che spero possano mostrare il frutto metodologico di una trasmissione di sensibilità che a lui sento di dovere.

Il testo del *Nērangestān* presenta alcune importanti informazioni testuali, che risultano di estremo interesse per la nostra indagine, giacché ingloba diversi centoni avestici, il cui più vasto *frame* testuale è purtroppo andato completamente perduto e non risulta più trasmesso nei manoscritti liturgici a noi tramandati dalla cerchia sacerdotale e scribale mazdaica. In N 47,19 si trova, ad esempio, un'interessantissi-

dello *adhvaryū-*, che si prendeva cura di ogni necessità pratica. Ricordiamo, però, che la denominazione dello *hóty-* ebbe origine dal fatto che egli dovesse essere 'colui che versa (nel fuoco)'. In una fase remota, probabilmente tale sacerdote accorpava tutte le funzioni rituali, anche quelle di sacrificatore e pertanto operava addirittura da solo. Questo tema è oggetto di una mia più vasta trattazione e non è possibile, anche per ragioni di spazio, affrontarlo sistematicamente in questa sede.

20. Krick (1982, 417, n. 1126) scrive a proposito dell'organizzazione specularmente dei collegi sacerdotali indo-iranici: «Beide Opfersysteme zeigen eine Struktur, nach der jeweils ein Paar enger zusammenarbeitet (vgl. die paarweise Geburt der Ādityas, die Paare *abhiḡarah* und *apaḡarah*; in den Gāθās den guten und bösen Geist usw.), d. h. sie weisen auf einen erstarrten Opfer-Agon». Ella ha inoltre determinato una lista comparativa dei sette sacerdoti già presenti nel *Rgveda* che trovano diretto confronto nel pantheon: Hotar, Potar, Neṣṭar, Agnīdh, Praśāstar o Upavaktar, Adhvaryu, Brahman e il Gṛhpati come direttore. La lista dei preti principali nel rituale classico è invece la seguente: Hotar, Maitrāvaruṇa (= Praśāstar), Brahmanācchaṃsin, Potar, Neṣṭar, Acchāvāka, Agnīdhra.

ma, per quanto breve, formula cerimoniale: *pasuuāzarihēm āstāiia*,<sup>21</sup> che possiamo tradurre come ‘io installo (ritualmente) [il prete] che conduce l’animale [al sacrificio]’. Tale frase non è per niente banale; essa, infatti, segue uno stile preciso, che riflette le modalità performative del cerimoniale di investitura dei sette sacerdoti avestici secondo la procedura prevista da *Vispered* 3,1, di cui citiamo solo l’inizio:<sup>22</sup>

a) frase di installazione pronunciata dallo *zaotar-* (o *zōd*): *hāuuānānēm āstāiia* ‘Io installo (ritualmente) il prete-*hāuuānān-*’ (ossia ‘quello che pressa lo *hao-*’);

b) risposta emessa da parte, un tempo, del sacerdote specifico (in questo caso lo *hāuuānān-*, poi, con il collasso del numero dei sacerdoti disponibili, pronunciata solo dal *rāspīg*):

*azēm vīsāi* ‘Io sono pronto!’.

Tale sequenza prosegue per altre sei volte per i successivi sacerdoti da installare.

Possiamo, quindi, immaginare che in N 47,19 il sacerdote in questione rispondesse a sua volta: *azēm vīsāi* ‘Io sono pronto!’. Il fatto che, con l’introduzione dell’animale sacrificale, si utilizzasse un vero e proprio formulario liturgico di installazione, ci costringe a sollevare alcune questioni di carattere generale. Innanzitutto, dobbiamo supporre che il sacerdote responsabile dell’immolazione fosse già uno tra i sette installati in *Vispered* 3,1, oppure si trattava di un ulteriore assistente? Entrambe le possibilità devono essere vagliate attentamente: la prima ipotesi trova sostegno nel fatto che in particolare uno dei sette sacerdoti subalterni, il *frabərətar-*, non solo era certamente incaricato di portare l’oblazione del *zōhr* (av. *zaoθra-*, n.) al fuoco (*ātaš-zōr*)<sup>23</sup> e sacrificava l’animale prescelto prima del rito (secondo la procedura della cerimonia detta *Yašt pad zōhr* e come di norma si farebbe oggi, solo in occasioni particolarmente solenni),<sup>24</sup> ma anche perché nell’altro rito del *Yašt pad gōspand*, che costituiva un vero e proprio sacrificio animale da compiersi nel corso della liturgia, egli entrava nello spazio liturgico (*pāvī*) e prima della recitazione del capitolo 8 dello *Yasna* prendeva posizione a destra dello *zaotar-*. Successivamente, secondo la Boyce, che si è ampiamente soffermata su queste cerimonie,<sup>25</sup> sarebbe stato sempre costui a immolare l’animale. Ora non è affatto impossibile, né improbabile che la funzione del *frabərətar-*,<sup>26</sup> di regola incaricato di purificare uno dei

21. Kotwal–Kreyenbroek 2003, 206-207; Darmesteter 1893 II, 122.

22. A tale passo ho dedicato una serie di studi preliminari a una successiva monografia sul sacerdozio indo-iranico (si veda Panaino in stampa a, b).

23. Boyce 1966, *passim*.

24. Vedi Boyce 1970a, 67-69.

25. Boyce 1970a, 68.

26. Bartholomae 1904, 985. Cf. Duchesne-Guillemin (1936, 100, § 128) analizza il composto

quattro angoli del fuoco (gli altri tre sono sotto la sorveglianza del sacerdote detto *ātrauuaxša-*), nonché di tenere in mano il *parāhōm* e di recitare *Y. 11,10*, come descritto in *N 28,43*,<sup>27</sup> o ancora di trasportare il *barəsmān-* presso il fuoco conformemente alle necessità previste dal cerimoniale (*N 56,1-2*)<sup>28</sup> e, quindi, di occuparsi di importanti libagioni al fuoco e all'acqua,<sup>29</sup> avesse assunto la funzione di vero e proprio immolatore. Infatti, non senza ragione Cantera<sup>30</sup> sospetta che lo stesso *frabəratar-* fosse incaricato di recitare un'altra formula, sopravvissuta solo in *N 47,16*,<sup>31</sup> la quale dichiara: *āētāsə tē ātarə zaoθrā* 'queste offerte sono per te, o Fuoco!' D'altro canto, la presenza di una formula specifica di installazione sacerdotale non avrebbe avuto molto senso, qualora tale prete fosse stato già regolarmente installato. Infatti, l'installazione sacerdotale non sembra essere stata ulteriormente richiesta nel corso della liturgia nel caso in cui gli altri sette preti assistenti dovessero svolgere ulteriori funzioni nel corso del rito: una volta installati, essi erano già qualificati per tutte le funzioni spettanti in tale cerimonia. Se mai uno degli otto membri del collegio preso nella sua completezza (sette più lo *zaotar-*, dato numerico e simbolico, che però non esclude per nulla la presenza di altri operatori rituali aggiuntivi)<sup>32</sup> fosse stato a priori incaricato di abbattere la vittima sacrificale,<sup>33</sup> la presenza (quasi miracolosa) di questa specifica aggiunta formulare, appartenente a una liturgia per il resto quasi completamente perduta (e che, però, non doveva essere in aperta contraddizione con il cerimoniale del *Vispered 3,1*), richiederebbe una circostanziata motivazione. A mio avviso, sarebbe invece più prudente supporre che, almeno in una certa epoca, un sacerdote specifico, probabilmente uno dei numerosi assistenti (detti anche *upa.sraotar-* 'celebranti-assistenti',<sup>34</sup> che però si distinguono

*frabəratar-* insieme con *ābəratar-*, 'serviteur', lett. 'qui apporta', nome di un altro prete-assistente della liturgia mazdaica, per notare che il loro vocalismo radicale sarebbe di origine secondaria rispetto a quello di *barəθrī-* e di *ham.barətar-*. Secondo lo stesso studioso, tali composti sarebbero stati vocalizzati sulla base del modello di *ābərat-* (Malandra 1985) Cf. Benveniste 1948, 24. Al contrario, de Vaan (2003, 585) propone «an oxytone zero-grade form \**bṛtār-* 'bearer'», che sarebbe «shown in *ābəratar-* and *frabəratar-* 'bearer'»; con evidente riferimento a «MP *bwl̥t̥l̥/burdār̥* 'bearer' < \**bṛtār-*». Cf. anche Tichy 1995, 44, 56-57. La funzione di tale prete (e del suo compagno-trasportatore, ovvero il sacerdote-assistente *ābərat-*) è stata paragonata da Henry (in Caland-Henry 1907, 479) a quella del vedico *neṣṭr-* (Mylius 1995, 85).

27. Cf. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 100-101.

28. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 264-265; cf. Waag 1941, 83-84.

29. Vedi Boyce 1970a 68-69, n. 56, 58.

30. Cantera 2014, 257.

31. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 205-206; cf. Darmesteter 1893 II, 122.

32. Ad esempio, secondo il cap. 47,12 del *Nērangestān*, sono due le persone che devono condurre l'animale sacrificale nei pressi del recinto sacro all'inizio dello *Yasna*, come sottolinea Cantera (2014, 256).

33. Cantera 2014, 257.

34. Tichy 1995, 39: «Für das Suffix *-tar-* belegt dies der Fall jav. *upasraotar-* Pl. 'die Mitrezita-

no per la recitazione, o semplicemente uno dei preti noti come <sup>2</sup>*rātu-* [pahl. *rad* o *radīg*, pl. *radīgān*, *radīhā*], o ancora uno dei <sup>2</sup>*raθβīia-*),<sup>35</sup> che vengono altresì menzionati nell'*Avesta*, fosse specificatamente incaricato dell'uccisione della vittima. La necessità di una figura comunque sacerdotale per tale funzione è stata correttamente ribadita dalla Boyce,<sup>36</sup> la quale ha insistito sulla valenza simbolica del rito sacrificale compiuto dal terzo Saosyant e poi da Ohrmazd alla fine dei tempi. Ma dobbiamo anche considerare che il clero zoroastriano ebbe a soffrire di una crisi profonda, soprattutto dopo l'invasione islamica, e che la complessa organizzazione interna dei collegi sacerdotali mazdaici conobbe una severa quanto drammatica riorganizzazione, imposta dall'insostenibilità della caduta demografica sofferta dalla comunità mazdaica, nonché dalla profonda decadenza economica patita da una classe sacerdotale un tempo tanto articolata e numerosa, che da élite dominante si trovò nel giro di pochi anni a vivere il ruolo di minoranza appena tollerata. Per queste ragioni, a partire dai primi secoli della dominazione islamica il collegio sacrificante si ridusse radicalmente da 7 (+ uno) sacerdoti a soli due: lo *zaotar-* (pahl. *zōd*) e il *rāspīg*, che di volta in volta deve assumere i compiti e le funzioni degli altri sette assistenti originari. Nel XX secolo, come notava ancora la Boyce,<sup>37</sup> in caso di immolazione il sacrificatore era, *obtorto collo*, un laico, anche se doveva trattarsi di persona di specchiata moralità. Talora i mss liturgici ci danno ancora informazioni sulla presenza teorica di tali sacerdoti, ma sappiamo che abitualmente i loro doveri erano (e sono) compiuti dal solo *rāspīg*. In tale contesto, non si può affatto escludere che l'azione di trasportare l'animale da immolare, indicata in origine con il verbo *az-* 'condurre, agere',<sup>38</sup> in *pasuuāzah-* (*pasu-* + *āzah-*, derivato [probabilmente ossitono] in *-ah-*<sup>39</sup> con valore di *nomen agentis* dalla radice verbale *az-* [verisimilmente con prev. *ā*], «der das Opfertier zu treiben hat»),<sup>40</sup> fosse progressivamente conglobata nelle funzioni del *frabərətār-* avestico, in pahlavi *frabardār*. Questa possibile sovrapposizione (da collocarsi in un'epoca in cui, comunque, la riduzione del collegio non si era ancora definitivamente realizzata) non è però affatto certa per le fasi più antiche, anzi possiamo seriamente dubitare che le cose fossero così semplici. Si può, inoltre, dubitare del fatto che una singola formula di installazione del *pasuuāzah-* concer-

toren, die in die Rezitation des Zaotar einfallen' zu *srānuaiieiti* 'bringt zu Gehör, rezitier'»; si veda anche la nota 42: «Zur Funktion des Präverbs vgl. ved. *upagātār-* Pl. 'die Mitsänger, die in den Gesang des Udgātār einfallen'. Mit ved. *upasrotār-* 'Einhörer' stimmt jav. *upasraotar-* nur in formaler Beziehung überein».

35. Bartholomae 1904, 1507.

36. Boyce 1970a, 69-70.

37. Boyce 1970a, 72-73.

38. Cf. Bartholomae 1904, 223-224; Kellens 1995, 10.

39. Debrunner 1954, 224-225 § 124; cf. Manessy 1961, 1, *passim*.

40. Si tratta di un *bapax*. Cf. Bartholomae 1904, 884; Duchesne-Guillemin 1936, 102, § 136 («qui pousse la bête»).

nesse entrambi gli assistenti incaricati di trasportare la bestia nei pressi dello spazio sacrificale; se così fosse, e sempre che invece non riguardasse un altro sacerdote ancora, essa doveva probabilmente essere recitata di seguito per due volte, una per ciascuno dei due sacrificanti indicati, cosa che comunque escluderebbe l'associazione con il solo *frabardār*. Inoltre, per quanto legittimamente la Boyce<sup>41</sup> si sia soffermata sull'importanza sacrificale del sacerdote, sino addirittura a enfatizzare il ruolo immolatore (della mucca) attribuibile allo stesso *zaotar-*, mi sembra che sull'argomento sia necessaria qualche maggiore cautela. Questa prudenza trova nella tradizione vedica una serie di conferme dovute all'imbarazzo sollevato dall'immolazione in quanto tale, azione particolarmente critica da richiedere una serie di operazioni protettive a tutela dei principali sacerdoti officianti, anche solo per ordinare l'esecuzione della vittima. Non è, perciò, da escludere che il *pasuuāzah-*, al quale in linea astratta veniva attribuito un ruolo strutturalmente di altissimo significato, fosse (o presto divenisse) un sacerdote di lignaggio inferiore, forse anche meno qualificato sul piano intellettuale, ma molto abile nella manualità e nella capacità di trattare con la necessaria sicurezza la vittima sacrificale. Ricordiamo che per evitare dolore all'animale da sacrificare una certa capacità tecnica doveva essere richiesta e questo permette, peraltro, di comprendere meglio perché nella stessa ritualistica vedica la figura preposta all'immolazione, ancora nelle più recenti liturgie praticate, per esempio, dai Nambudiri del Kerala, e ben descritte da Staal<sup>42</sup> e dalla gigantesca *équipe* di studiosi che negli anni '70 del XX secolo seguirono la realizzazione del cerimoniale solenne dell'*Agnicayana*, prevedeva l'impiego di un 'tagliatore di carne' (*Āp VII,14,14*), normalmente definito *śamitr-*, 'che conduce alla pace, pacificatore' (radice *śam* 'acquietarsi'),<sup>43</sup> incaricato di strangolare e soffocare la vittima, il quale di norma non appartenerebbe al collegio degli officianti (*Mī III,7,25*) e potrebbe anche essere del tutto estraneo alla casta *brāhmaṇica*, come ben sintetizzano, ad esempio, Renou<sup>44</sup> e Mylius<sup>45</sup>. D'altro canto, ribadiamo che tale figura, per quanto ambigua per via della sua funzione cruenta, non sarebbe affatto priva di dignità e di importanza, visto che con *śamitra-* si designa<sup>46</sup> anche il fuoco che gli compete e sul quale vengono cotti i pezzi dell'animale sacrificato. Inoltre, dobbiamo sottolineare come nel rituale vedico noto come *Nirūdhapaśubandha*, ovvero il sacrificio indipendente della vittima sacrificale, abbiano luogo undici *prayājā-*,<sup>47</sup> cioè delle 'offer-

41. Boyce 1970a, 69, e n. 64, con riferimento anche a Geldner 1925, 277-280.

42. Staal 1983 I, 40-58, 312, 608; II, 608-611, 659, *passim*.

43. Vedi in particolare Tichy 1995, 38 e n. 39, che esclude il significato di 'Schlächter'. Cf. Mayrhofer 1976, 325-326.

44. Renou 1954, 146.

45. Mylius 1995, 123.

46. Mylius 1995, 123. Ma si veda anche Sen 1978 (= 2001), 110, 111.

47. Schwab 1886, 90-96.

te preliminari', celebrate dal Maitrāvaruṇa, subito dopo che costui è stato ritualmente installato dallo *hótr-*.<sup>48</sup> Nella recitazione degli undici *prayājapraīsa-*, gli ordini, o le direzioni, sacrificali, che, come spiega Minkowski, costituiscono una delle più importanti funzioni rituali compiute dal Maitrāvaruṇa in collaborazione con lo *hótr-*,<sup>49</sup> un ruolo particolare viene attribuito al dio Vanaspati, il cui profilo è strettamente e quasi esclusivamente legato agli inni *Āpr̥ō* e, quindi, al sacrificio animale. La stessa divinità è, in tale contesto, chiaramente indicata come *śamitr-*, e anche il suo nome (*vānas-pāti-* 'signore del legno')<sup>51</sup> deve essere connesso allo *yūpa-*, ossia al palo di legno a cui l'animale viene attaccato prima dell'immolazione.<sup>52</sup> Non ci si stupisce, pertanto, osservare che, dopo la decima recitazione dei *prayājapraīsa-*, terminante con l'offerta preliminare proprio a Vanaspati, l'animale venisse predisposto per essere poi condotto (dopo altri passaggi rituali) al fuoco *śāmitra-* e, infine, sacrificato. Ancor più interessante appare il fatto che il Maitrāvaruṇa si caricasse di una tale autorità sacerdotale da poter così attribuire allo *hótr-* la funzione di onorare Vanaspati, per poi però assumersi la responsabilità,<sup>53</sup> quasi fosse uno scudo protettivo dello stesso *hótr-*, di ordinare al dio di procedere, *ṛtuthā* 'secondo il dovere (a lui) spettante',<sup>54</sup> nell'esecuzione dei suoi compiti: liberare (*syj-*) l'animale, tranquillizzarlo (*śām-*) e prepararlo (*sūd-*) al sacrificio finale. Successivamente, l'animale era, infatti, veramente liberato dallo *yūpa-* e, quindi, dall'azione del dio *Vānaspati-*, per essere condotto al fuoco *śāmitra-* da un altro prete, lo *āgnīdhra-*, che, in tale occasione, trasportava anche un tizzone di fuoco. A questo punto, lo *hótr-* richiamava mediante la recitazione di un testo in prosa (*adbrīgupraīsa-*), i divini *śamitr-* all'azione. Tale ordine, che contiene una serie di indicazioni molto precise sul trattamento dell'animale e delle sue carni, era trasmesso allo *hótr-* dal Maitrāvaruṇa. Quando la recitazione era terminata, entrambi i sacerdoti dovevano voltare le spalle al fuoco *śāmitra-*,<sup>55</sup> in modo da stabilire una cesura diretta con l'immolazione in quanto tale e con l'irruzione della morte, che, prudentemente, avveniva al di fuori dal recinto sacro per mano di uno *śamitr-* umano.<sup>56</sup> La forza di tale separazione era esplicitamente ribadita attraverso una formula, che doveva essere recitata da entrambi i sacerdoti prima di girarsi (*ĀŚS* 3,3,4): 'O *śamitras*, qualunque bene voi

48. Minkowski 1991, 44-46.

49. Minkowski 1991, 45. Cf. Schwab 1886, 90.

50. Cf. ancora Minkowski 1991, 47-48, 129-132, *passim*.

51. Cf. Mayrhofer 1976, 138-140, sub *vānam*, n. 'foresta, albero, legno'.

52. Minkowski 1991, 153.

53. Minkowski 1991, 153-154.

54. Così come spiegato già da Renou (1950); cf. Minkowski 1991, 49, 81-89.

55. Schwab 1886, 106-107.

56. Schwab 1886, 106. Si vedano anche tutte le cautele rispetto alla 'colpa', *éna-*, connessa a un eventuale errore procedurale nella cottura dell'animale, che possono ricadere sui sacrificanti; cf. Vesci 1992, 144-145.

possiate fare qui, [che esso venga] a noi, qualunque male, [che esso vada] altrove!<sup>57</sup> (*śamitāro yad atra sukṛtaṃ kṛṇavathāsmāsu tad yad duṣkṛtam anyatra tat*).<sup>57</sup>

Un confronto tra le due tradizioni, quella vedica e quella mazdaica, per quanto reso ormai molto più difficile dalla lontananza stabilitasi tra loro, mostra, però, che la funzione dell'immolatore doveva avere certamente una sua alta dignità sacerdotale, al punto che sia nel mondo vedico sia in quello mazdaico essa trovava una chiara corrispondenza nella sfera divina. Il fatto che il *Nerangestān*, per parte sua, preservi un frammento del rituale di installazione del sacerdote immolatore, denominato come 'colui che conduce l'animale sacrificale', mostra come anche l'esito vedico di attribuire tale funzione a un non appartenente alla cerchia brāhmaṇica debba essere un fatto recenziore, mentre appare evidente la necessità di evitare che lo *hóty-* e lo *zaotar-* si trovassero direttamente coinvolti dalla morte della vittima sacrificale mediante l'introduzione di figure sacerdotali (o addirittura de-sacerdotalizzate, in India) minori, nonostante l'immolazione fosse in origine un modello divino di azione liturgica o lo ridivenga sul piano escatologico, almeno nello Zoroastrismo. Certamente, i dati mostrano che diversi aspetti contraddittori e ambigui, in parte dovuti alla complessità e frammentarietà delle fonti, invitano a continuare gli studi con un'ampiezza di vedute tale da mantenere in sospeso idee precostituite e valutare, con una certa prudenza, l'ambiguità intrinseca dell'umano di fronte al divino e alle tensioni inevitabilmente connesse allo *stress* insito nel sacrificio cruento.<sup>58</sup> Non si comprenderebbe altrimenti la ragione del bacio di contrizione, portato sulla guancia sinistra della vittima, da parte del sacrificatore proprio nel momento più drammatico della cerimonia.<sup>59</sup> Tale prescrizione ancora rispettata nei villaggi zoroastriani d'Iran richiama alla memoria una lunga serie di esempi indo-iranici dai quali si evince la richiesta di un consenso,<sup>60</sup> il bisogno di un addomesticamento<sup>61</sup> della violenza e della morte, affinché il soffio vitale dell'animale immolato possa incamminarsi<sup>62</sup> lungo la via del sacrificio senza troppo dolore (e perciò nel modo più veloce possibile e senza inutili sofferenze) e soprattutto senza rancore contro

57. Vedi ancora Minkowski 1991, 165, n. 463. Cf. Schwab 1886, 106.

58. Rimando su questo problema più generale alle circostanziate riflessioni sviluppate negli anni dal compianto collega e amico Walter Burkert.

59. Boyce 1970a, 72-73, *passim*. Sempre la Boyce (1966, 108-109) notava come gli Zoroastriani d'Iran avessero col tempo abbandonato alcune cautele procedurali nell'immolazione degli animali su influenza dell'uso islamico.

60. Boyce 1970b, 31-32.

61. Si deve osservare che, in ambito indiano, i Parsi hanno maggiormente risentito dell'atmosfera culturale circostante riducendo (ma mai abolendo del tutto) il sacrificio animale, mentre in Iran, una tale preoccupazione non aveva alcuna ragione di essere, per via dell'importanza assunta dal sacrificio cruento in ambito islamico. Vedi Boyce 1966, 105-106.

62. Si noti che sia nel contesto vedico, sia in quello mazdaico, l'animale sacrificale deve guardare verso il fuoco; cf. Boyce 1970b, 31-32; cf. Vesci 1992, 115, *passim*.

gli umani. Per tale ragione, sempre nel mondo mazdaico si è arrivati, in diversi contesti, a considerare addirittura empia la consumazione di carne se non di animali precedentemente sacrificati, poiché l'atto desacralizzato di uccisione sarebbe stato, invece, un vero e proprio "peccato" contro l'esistenza e la vita.<sup>63</sup>

63. Boyce 1970b, 31, n. 55.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

Āp = *Āpastamba-śrautasūtra*.

Mī = *Mīmāṃsāsūtra* di Jaimini.

ĀŚS = *Āśvalāyana-śrautasūtra*.

N = *Nērangestān*.

### *Fonti secondarie*

Bartholomae 1904 = Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Carl Trübner, Strassburg 1904.

Benveniste 1948 = E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Adrien Maisonneuve, Paris 1948.

Benveniste 1964 = E. Benveniste, *Sur la terminologie iranienne du sacrifice*, «Journal Asiatique» 252 (1964), 45-58.

Boyce 1966 = M. Boyce, *Ātaš-zōhr and Āb-zōhr*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 3/4 (1966), 100-118.

Boyce 1970a = M. Boyce, *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in M. Boyce, I. Gershevitch (eds.), *W. B. Henning Memorial Volume*, Lund Humphries, Bredford-London 1970, 62-80.

Boyce 1970b = M. Boyce, *Zoroaster the Priest*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 33, 1 (1970), 22-38.

Boyce 1977 = M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Based on the Ratanbay Katrak Lectures, 1975*, Clarendon Press, Oxford 1977.

Caland-Henry 1906 = W. Caland, V. Henry, *L'Agništoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Tome premier, E. Leroux éditeur, Paris 1906.

Caland-Henry 1907 = W. Caland, V. Henry, *L'Agništoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Tome second, E. Leroux éditeur, Paris 1907.

- Cantera 2014 = A. Cantera, *Vers une édition de la Liturgie Longue zoroastrienne. Pensées et travaux préliminaires*, Studia Iranica, Cahier 51, Peeters Publisher, Paris 2014.
- Darmesteter 1893 = J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, vol. III: *Origines de la littérature et de la religion zoroastriennes. Appendice à la traduction de l'Avesta, Fragments des Nasks perdus et index*, Annales du Musée Guimet 24, Adrien Maisonneuve, Paris 1893.
- de Jong 2002 = A. de Jong, *Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and Its Interpretation*, in A. I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2002, 127-148.
- de Vaan 2003 = M. de Vaan, *The Avestan Vowels*, Leiden Studies in Indo-European 12, Brill, Amsterdam–New York 2003.
- Debrunner 1954 = A. Debrunner, *Die Nominalsuffix*, in J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Band II, 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.
- Duchesne-Guillemin 1936 = J. Duchesne-Guillemin, *Les Composés de l'Avesta, Études de Morphologie iranienne, I*, Presses universitaires de Liège, Liège 1936.
- Geldner 1925 = K. F. Geldner, *Zaota*, Translated from the German by Dr. J. M. Unvala, in *Indo-Iranian Studies. Being Commemorative Papers Contributed by European, American and Indian Scholars in Honour of Shams-ul-Ulleva Dastur Darab Peshotan Sanjana*, K. Paul–Trench–Trübner, London–Leipzig 1925, 277-281.
- Kellens 1995 = J. Kellens, *Liste du verbe avestique*, Avec un appendice sur l'orthographe des racines avestiques par E. Pirart, L. Reichert, Wiesbaden 1995.
- Kellens 2011 = J. Kellens, *Études avestiques et mazdéennes*, vol. IV, Persika 16, de Boccard, Paris 2011.
- Kotwal–Boyd 1991 = F. M. Kotwal, J. W. Boyd, *A Persian Offering: The Yasna. A Zoroastrian High Liturgy*, Studia Iranica, Cahier 8, Peeters Publisher, Paris 1991.
- Kotwal–Kreyenbroek 2003 = F. M. Kotwal, Ph. G. Kreyenbroek (eds. and trans.), *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. III: *Nērangestān, Fragard 2*, Studia Iranica, Cahier 30, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris 2003.
- Krick 1982 = H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādhēya)*, hrsg. von G. Oberhammer, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1982.
- Malandra 1985 = W. W. Malandra, *Ābərət*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. I, Routledge & Kegan Paul, London–Boston–Henley 1985, 210.
- Manessy 1961 = J. Manessy, *Les substantifs en -as- dans la Rk-Samhitā. Contribution à la morphologie védique*, Thèse pour le doctorat d'état, Paris 1961.

- Mayrhofer 1976 = M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Band 3, Y-H, Indogermanische Bibliothek, 2, Reihe, Wörterbücher, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.
- Minkowski 1991 = Ch. Z. Minkowski, *Priesthood in Ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Publications of the De Nobili Research Library, vol. XVIII, Institut für Indologie der Universität Wien, Wien 1991.
- Mylius 1995 = K. Mylius, *Wörterbuch des Altindischen Rituals*, Mit einer Übersicht über das altindische Opferritual und einem Plan der Opferstätte, Institut für Indologie, Wichtracht 1995.
- Oldenberg 1917 = H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, G. Cotta, Stuttgart–Berlin 1917<sup>2</sup>.
- Panaino 2004a = A. Panaino, *Rite, parole et pensée dans l’Avesta ancien et récent*, Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 18 mai 2002), Édité par V. Sadovski avec la collaboration rédactionnelle de S. Circassia, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004.
- Panaino 2004b = A. Panaino, *Aspects of the “Interiorization” of the Sacrifice in the Zoroastrian Tradition*, in M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Brill, Leiden–Boston 2004, 233-252.
- Panaino 2012 = A. Panaino, *The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts*, in A. Cantera (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2012, 70-97.
- Panaino 2013a = A. Panaino, *Il culto del fuoco nello Zoroastrismo*, in *Il fuoco nell’Alto Medioevo. LX Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 12-17 aprile 2012* (Atti delle Settimane, 60), CISAM, Spoleto 2013, 65-95.
- Panaino 2013b = A. Panaino, *Le Feu dans la littérature vieil-avestique*, in P. Corvol (ed.), *Cours et travaux du Collège de France. Résumé 2011-2012*, Collège de France, Paris 2013, 861-864.
- Panaino in stampa, a = A. Panaino, *The Installation of Avestan Priests. Rhetorics, Pragmatics and Anthropology of the Ritual*, in *Festschrift für Rüdiger Schmitt*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien (in stampa).
- Panaino in stampa, b = A. Panaino, *Mimesis und Liturgie im mazdayasnischen Ritual: Die Amtseinsetzung der sieben Unterpriester und die symbolische Götter-Verkörperung*, in *Festschrift für Gebhardt J. Selz*, Wien (in stampa).
- Renou 1950 = L. Renou, *Védique rtu*, in B. Hrozný, V Čihař (eds.), *Symbolae ad Studia Orientis Pertinentes Frederico Hrozny Dedicatae*, vol. III, Archiv Orientální 18, Československá Akad. Věd Orientální Ostař, Praha 1950, 431-438.
- Renou 1954 = L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, C. Klincksieck, Paris 1954.
- Renou 1978 = L. Renou, *L’Inde fondamentale*, Études d’indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud, Hermann, Paris 1978.

- Schwab 1886 = J. Schwab, *Das altindische Thieropfer. Mit Benützung handschriftlicher Quellen*, Andreas Deichert, Erlangen 1886.
- Sen 2001 = Ch. Sen, *A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sutras* (1978), Motilal Banarsidass, Delhi 2001.
- Staal 1983 = Fr. Staal, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, vol. I: In Collaboration with C. V. Somayajipad, M. I. Ravi Nambudiri, Photographs by A. De Mesnil, vol. II: With the Assistance of P. MacFarland, Asian Humanities Press, Berkeley 1983.
- Tichy 1995 = E. Tichy, *Die Nomina agentis auf -tar- im Vēdischen*, Indogermanische Bibliothek, Reihe 3, Untersuchungen, Carl Winter, Heidelberg 1995.
- Vesci 1992 = U. M. Vesci, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992<sup>2</sup>.
- Waag 1941 = A. Waag (hrsg. u. erl. von), *Nirangistan. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften*, Iranische Forschungen 2, J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1941.