



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: Rāvaṇānugrahāmūrti, 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

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*

Asceti e termitai.
A proposito di *Buddhacarita* 7, 15

Antonio Rigopoulos

*C'era un indiano di nome Valmichi
che profferiva furiosi emistichi
tutto sepolto da grossi formichi
e «Mara Mara» gridava pentito
dopo aver fatto per anni il bandito.
(De Benedetti 2002, 124)*

Nell'immaginario indiano i termitai (*valmīka*),¹ spesso impropriamente denominati formicai, sono luoghi prediletti dagli *yogin* e il nesso che collega gli uni agli altri è ben documentato in letteratura. Esso s'inquadra nella più generale *fuga mundi* dell'asceta, nel suo rigetto dell'*habitat* umano (*kṣetra*) e nella sua volontà di reintegrarsi alla natura, assimilandosi al dominio della selva (*vana*).² I termitai sono infatti associati al *vana*, la loro presenza essendo una caratteristica delle aree silvane. Nelle cosiddette *Upaniṣad* della rinuncia (*saṃnyāsa*) il termitaio è uno dei luoghi che il sommo rinunciante (*paramahansa*) è chiamato a eleggere a sua momentanea dimora, generalmente per trascorrervi la notte.³ In *Jābāla Upaniṣad* 71, un testo databile intorno ai primi secoli della nostra era, si legge:

Egli, stando temporaneamente in case abbandonate, in templi, su mucchi di fieno, *presso termitai*, ai piedi degli alberi, in botteghe di vasai, in sale ove si pratica l'oblazione nel fuoco, lungo le sponde sabbiose dei fiumi, in grotte di montagna, in dirupi, nelle cavità degli alberi, presso cascate o in campi aperti, vive senza fissa dimora.⁴

1. Sui termitai e la loro rilevanza mitica e simbolica, si veda anzitutto la monografia di König 1984. Sulle mitologie del termitaio si veda anche Eichinger Ferro-Luzzi 1987.

2. Sulla distinzione tra *vana* e *kṣetra* e la loro relazione simbiotica, si veda Sontheimer 2004, 353-382. Si veda anche Kulke 2005, 273-282.

3. In relazione al *topos* del dimorare in luoghi appartati e solitari, si veda *Bhagavadgītā* 6, 10b; 13, 10cd; 18, 52a. In *Bhagavadgītā* 12, 19c, Kṛṣṇa afferma che il devoto che gli è caro è uno senza dimora.

4. *śūnyāgāra-devagrha-tṛṇakūṭa-valmīka-vṛkṣamūla-kulāśālā-agnihotraśālā-nadīpulina-girikuhara-kandara-koṭara-nirjvara-sṭhaṇḍileṣv aniketavāsī* // Il rinunciante è uno che non ha casa e i luoghi in cui transitoriamente sosta sono fuorimano e spesso anche impervi; per dei paralleli, si veda *Laghusaṃnyāsopaniṣad* 22; *Aśramopaniṣad* 102; *Nārada-parivṛājopaniṣad* 154; *Bhikṣukopaniṣad* 236.

Il lungo composto rende ugualmente possibile intendere che il rinunciante se ne stia *nei* termitai. Essi infatti possono crescere fino ad altezze considerevoli, al punto tale che un uomo può facilmente rifugiarsi al suo interno.

Eccezione alla regola che vuole l'asceta sempre *in itinere* quale *parivrājaka* (lett. 'vagabondo'), vari testi ci offrono la descrizione di *yogin* la cui prostrata immobilità finì per trasmutarli in coni di termitaio: l'identificazione col termitaio è volta a esaltarne l'ardore ascetico (*tapas*) e lo sprofondamento contemplativo (*samādhi*), l'immedesimazione nel principio trascendente. Così l'immobilità dell'asceta-termitaio è emblema della liberazione (*mokṣa*), della cessazione della sofferenza. Essa contrasta con l'incessante mobilità delle termiti, emblema dell'andirivieni *saṃsārico*, inconcludente e doloroso. Fisso come una pietra, il sommo asceta è sottratto a ogni vestigia e pensiero d'umanità.⁵ Si pensi a Vālmiki, l'*ādikavi* cui si ascrive la composizione del *Rāmāyaṇa*: egli è, letteralmente, 'quello del termitaio', che gli sarebbe concresciuto tutt'intorno al corpo in seguito a lunghissima, immobile ascesi. La leggenda contenuta nell'*Adhyātmarāmāyaṇa* (2, 6, 65 ss.), un testo databile tra XIV e XV secolo, narra che egli fosse stato in passato un bandito di nome Rātākara. Dopo molti anni di furti e violenze, egli giunse a pentirsi delle sue malefatte grazie all'incontro nella selva con dei saggi brāhmaṇi. Questi lo istruirono a rimanere lì ove si trovava e a dedicarsi alla ripetizione di *marā marā* (lett. 'morto'), la reiterazione delle due sillabe *ma* e *rā* dando luogo alla pronuncia del nome di Rāma. Dedicatosi per anni all'ininterrotta ripetizione del nome santo nella più assoluta immobilità, egli venne a essere completamente ricoperto da un termitaio. In virtù di tale eccellenza ascetica egli fu dunque rinominato Vālmiki.⁶

Analogamente, merita d'essere ricordato l'episodio di *Mahābhārata* 3, 122 ove si narra che l'asceta Cyavana stette immobile per così lungo tempo che le termiti della foresta lo ricoprirono interamente costruendogli un termitaio tutt'intorno.⁷ Un giorno accadde che la principessa Sukanyā, che si trovava a passare di lì, scorse dei luccichii nel cono del termitaio e vi si avvicinò incuriosita. Scambiando il bagliore degli occhi dell'asceta per delle lucciole o qualcosa di simile, la giovane – in seguito

5. L'immobilità (*sthairya*) è uno dei poteri (*vibhūti*) dello *yoga*. Come si legge in *Yogasūtra* 3, 31: 'L'immobilità procede [dal concentrare la disciplina] sulla vena della tartaruga'. Vyāsa commenta: 'Nel petto [...] c'è la vena a forma di tartaruga. Fissando in questa la disciplina si ottiene lo stato di immobilità, paragonabile a quello del serpente o della iguana'; Pensa 1978, 162. È sintomatico che l'immobilità dello *yogin* sia equiparata a quella del serpente. La tartaruga (*kūrma*) è simbolo della fissità della terra (*Satapathabrāhmaṇa* 7, 5, 1, 2) nonché della ritrazione (*pratyāhāra*) dei sensi dai loro oggetti (*Bhagavadgītā* 2, 58).

6. Sulla significatività della foresta nel *Rāmāyaṇa* di Vālmiki e, più in generale, nell'epica sanscrita, si leggano Lutgendorf 2000 e Lee 2000.

7. Sempre in tema di prodigiosa staticità, in *Mahābhārata* 12, 253, 20-46 si narra che l'asceta Jājālin stette così a lungo immobile che una coppia di uccelli fece il nido sulla sua testa. Si veda anche *Bṛhatsamnyāsopaniṣad* 262, che riprende *Yogavāsīṣṭha* 5, 51, 33 e 5, 51, 35.

destinata a diventare sua moglie – glieli trafisse orribilmente con delle spine acuminatae.⁸

La colleganza e finanche l'identificazione tra asceta e termitaio non è ristretta all'ambito hindū giacché è un *topos* dell'ascetica indiana in generale. È così che nella colossale scultura jaina del X secolo di Śravaṇa Beḷgoḷa, in Karnataka, il santo *digambara* Bāhubali – ritto in piedi, nudo, con le braccia lungo i fianchi (*kāyotsarga*) – ha il corpo avvolto da rampicanti e i piedi attornati da conici di termitaio, da cui fuoriescono serpenti.⁹ Ugualmente significativo è che ci si imbatta in narrazioni di santi ṣūfi che risiedono in termitai, dai quali essi sprigionano tutta la loro potenza ascetica.¹⁰

Da tempo immemorabile il termitaio è reputato essere un luogo sacro.¹¹ Leggende pastorali e tribali narrano di dèi e dee che si manifestano per la prima volta fuoriuscendo da un termitaio o che misteriosamente svaniscono al loro interno, giacché esso è concepito come la loro dimora.¹² Si pensi al santuario di Tirupati in Andhra Pradesh: qui il dio Veṅkaṭeśvara ('Signore della collina Veṅkaṭa') si sarebbe originariamente palesato emergendo da un termitaio. La catena delle sette colline di Tirupati è detta costituire il corpo del divino serpente Śeṣa, il re dei *nāga*, sul quale Viṣṇu ovvero Veṅkaṭeśvara riposa assorto nel sonno dello *yoga* (*yoganidrā*). Le colline di Tirupati sono anche credute rappresentare le teste del serpente cosmico.

Nella religiosità popolare il termitaio – in virtù della forma e dell'inerente potenza d'accrescimento –¹³ è percepito come il prototipo della montagna sacra.¹⁴ A motivo della sua forma conica esso è anche assimilato al ventre di una donna incinta, istituendo in tal modo uno stretto legame con l'idea di fertilità. Di fatto, il termitaio si configura quale un canale di comunicazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, collegando il mondo umano con il mondo divino/demoniaco ctonio. I reticoli dei suoi condotti sono immaginati condurre alle dimore sotterranee degli

8. La lucentezza degli occhi dell'asceta così come la luminosità del suo corpo sono indizi del suo straordinario accumulo di calore ascetico. Esso è creduto renderlo in grado di compiere qualunque prodigio.

9. Pal 1994, 157-158.

10. Green 2004, 229-231.

11. Non è un caso che in *Mānavadharmasāstra* 4, 46 si faccia divieto di orinare su un termitaio.

12. Si veda Sontheimer 1989, 188-192; Feldhaus 2014, 304, 313-314.

13. Una massima del *Mānavadharmasāstra* (4, 238) sentenza: 'Si cumuli merito in modo graduale così come le termiti cumulano un termitaio, senza nuocere ad alcun essere, così da assicurarsi un accompagnatore nell'altro mondo' (*dharmam śanaiḥ samcinuyād valmikam iva puttikāḥ / paraloka-sahāyārthaṃ sarvabhūtānyapiḍayan //*). Analogamente, nel *Sigālovādasutta* (*Dīgha Nikāya* 31) del canone buddhista in lingua pāli si legge che la ricchezza di chi è saggio e virtuoso viene accrescendosi allo stesso modo di un termitaio.

14. Si veda Irwin 1982.

antenati (*pitṛ*): questa è la ragione per cui cibi e bevande sono versati all'interno dei termitai quali vere e proprie oblazioni sacrificali.

Specialmente importante è l'associazione dei termitai con i serpenti, documentata sin dal periodo vedico (*R̥gveda* 4, 19, 9; *Atharvaveda* 2, 3, 3). In *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4, 4, 7, ad esempio, si legge: 'Come la pelle di un serpente, morta e abbandonata, giace su un termitaio, così giace questo corpo'.¹⁵ Una caratteristica della religiosità sia folklorica che tribale è la venerazione dei conigli delle termiti come dimora dei *nāga*, esseri divini o anche demoniaci recanti le sembianze del cobra, nell'India del sud spesso identificato con una forma della dea (*devī*) o di Śiva.¹⁶ Grazie all'umidità e alla ventilazione dei loro cunicoli, i termitai sono luoghi ideali per i serpenti e non a caso sono anche chiamati 'casa dei serpenti' (*abhinilaya*).¹⁷ In oc-

15. *Tadyathā 'hinirhwayanī valmīke mṛtā pratyastā śayīta / evam evedaṃ śarīraṃ śete //*. Nel canone buddhista in lingua pāli, *locus classicus* in riferimento al termitaio – simbolico del corpo umano – e al *nāga* che lo inabita – simbolico del monaco che ha reciso ogni attaccamento – è il *Vammikasutta* (*Majjhima Nikāya* 23); per una traduzione italiana si veda Neumann–De Lorenzo 1907, vol. 1, 221-224. Su *nāga* e termitai nella letteratura dei *Jātaka* si veda Vogel 1972, 28, 132-165. Per una disamina delle occorrenze più significative di *vammika* nel canone pāli, si veda Rhys Davids–Stede 1986, 602, col. 1. In proposito, si veda anche *Visuddhimagga* 183, 304, 446. In ambito jaina, oltre all'evidenza costituita dalla colossale scultura di Śravaṇa Beḷgoḷa si segnalano diverse narrazioni in cui compaiono termitai e serpenti. Per un episodio relativo alla vita di Mahavira, si veda Stevenson 1915, 120.

16. Nell'iconografia i *nāga* sono rappresentati con la metà superiore del corpo in forma umana e quella inferiore in forma di serpente, con la testa ricoperta da un cappuccio su cui recano una gemma sfolgorante (*maṇi*) reputata emettere raggi che causano l'arcobaleno ed essere così potente da resuscitare i morti. Il loro mondo ctonio, il *Nāgaloka*, è un luogo che richiama gli splendori dei palazzi reali dell'India urbana giacché è ripieno d'oro e di gemme preziose, di favolosi tesori. Nel *Mahābhārata* (1, 3, 85 ss.; 14, 55-57) si narra la storia di Uttara che insegue il *nāga* Takṣaka che gli aveva rubato i preziosi orecchini: col suo tesoro il *nāga* ripara nel *Nāgaloka*, accedendovi da un termitaio. E nel *Meghadūta* di Kālidāsa è dal picco Valmīka/Termitaio che è detto promanare l'arco di Indra ossia l'arcobaleno (1, 15b: *vālmikāgrāt prabhavati dhanuḥ khaṇḍam ākhaṇḍalasya*). Nella bella resa di Giuliano Boccali: 'Come fascio di riflessi di gemme, seducente, ecco, davanti a te dalla punta Valmīka (= uno dei picchi del Rāmagiri) sorge un tratto dell'arco d'Indra'; Boccali 2002, 48-49. La connessione dei *nāga* con l'ascesi e lo *yoga* è ben documentata, tanto nel mito quanto nell'iconografia. Ad esempio, otto *nāga* adornano il corpo di Śiva Yogeśvara e *nāga* dal cappuccio dilatato vigilano sulla meditazione del Buddha e di Pārśvanātha. Sui *nāga* si legga anzitutto la monografia di Vogel 1972. Si vedano poi Piantelli 1996 e Allocco 2013. Come il *Nāgaloka*, anche il termitaio è creduto essere il ricettacolo di ogni ricchezza. Simili alla storia riportata da Erodoto (*Hdt* 3, 102-105) delle formiche (*pipilikā*) che scavano l'oro, vi sono leggende pastorali e tribali sui termitai quali scrigni di tesori (ad esempio pecore: il "tesoro" dei pastori). Sulla persistenza di tali credenze, si veda il recente articolo del «Coastal Digest» relativo a una località in Karnataka: *Bantwal: "Treasure Hunters" Dig Anthill; Devotees Set Up a Naga-katte* (<http://coastaldigest.com/index.php/news/71608-bantwal-treasure-hunters-dig-anthill-devotees-set-up-a-naga-katte>).

17. Si osservi che il serpente, proprio come il sommo asceta, elegge a sua temporanea dimora una "casa" fatta da altri. Sul nesso tra serpenti e termitai si veda Vogel 1972, 28-30. Per una disamina delle fonti testuali, si veda Allocco 2009, 29-31, 49-71, 134-151, 196-204, 522-538. Si veda altresì Eichinger Ferro-Luzzi 1987, 84-98; Masilamani-Meyer 2004, 49-50, 141.

casione della festa pan-indiana di Nāgapañcamī – che ricorre il quinto giorno della metà chiara del mese lunare di *śravana* (luglio-agosto) – ai *nāga* reputati abitare nei termitai è reso culto con l’offerta di cibo, frutta e soprattutto di latte, che viene ritualmente versato nelle aperture dei con. I *nāga* e i serpenti in generale sono ritenuti essere ghiotti di latte: alla messa in relazione col latte contribuisce forse l’apparenza lattiginosa del serpente prima della muta.¹⁸

Molti sono i racconti, di oggi e di ieri, che narrano di serpenti divini risiedenti all’interno di termitai, che di tanto in tanto concederebbero il loro *darśana*, la loro beatifica visione. Un caso in cui mi sono di recente imbattuto riguarda il villaggio di Puttaparthi in Andhra Pradesh, ed è relativo alla seconda metà degli anni quaranta del secolo scorso. Un meraviglioso serpente con una gemma sfolgorante sul capo sarebbe stato avvistato all’interno di un termitaio sito in un angolo del tempio del celebre *guru* Sathya Sāi Bābā (1926-2011), che egli stesso avrebbe onorato e nutrito con offerte di latte e frutta. Ma ascoltiamo la testimonianza di Vijayakumari, allora una giovane devota del Bābā:

Swami told us that, in a snake-pit¹⁹ in a corner of the *Mandir*, there lived a big snake, which was quite aged. Dazzling light was, sometimes, emitted from that pit because of the gem (*Manickyam*) that was on the hood of this old serpent. In the subsequent days, He once showed it to us through an opening in the pit. It gave *darshan* to us in all its five hoods. Its body was golden-hued. Though it was a poisonous creature, it looked very beautiful. Without Swami’s permission, nobody was allowed to go anywhere near the pit. The snake pit was also very high. Swami used to offer milk and fruits to that serpent king every day. What good fortune it was.²⁰

La divinità serpentina creduta abitare nel termitaio è spesso immaginata nascere al suo interno. D’altro canto, il termitaio stesso è concepito quale epifania divina: il suo lento emergere dal terreno è assimilato all’eruzione del *liṅga*, il simbolo aniconico del dio Śiva, ovvero all’eruzione della dea. La divinità del termitaio è anche identificata con Kṛṣṇa e non a caso la manifestazione di Kṛṣṇa Gopāla quale serpente trova il suo paradigma nella mitologia del monte Govardhana. Come è stato osservato da Günther-Dietz Sontheimer:

18. L’idea che i serpenti siano attratti dal latte e se ne nutrano è diffusa presso molte culture e anche nel nostro paese; si veda Di Nola 1976, 38. In verità i serpenti, come tutti i rettili, bevono acqua.

19. In realtà non si tratta di una fossa o di una buca nel terreno ma per l’appunto di un termitaio, *putta* in lingua telugu. Non a caso, la testimone sottolinea come questo fosse «very high», ‘molto alto’.

20. Vijayakumari 1999, 93-94. Si veda anche Peddabottu 2013, 181. Va segnalato come in diverse circostanze il Sathya Sāi Bābā abbia identificato se stesso con dei serpenti (= Nāga Sāi), anche risiedenti all’interno di termitai; Kasturi 1980, 84-85; Balu 1981, 60-61; Vijayakumari 1999, 56-57; Padmanaban 2000, 168, 237, 277, 307, 327, 375, 564.

«This Govardhana is but an anthill», says one of the antagonists of Kṛṣṇa in the *Harivaṃśa*. The Kṛṣṇa who saved the cattle and the Ābhīra cowherds, was, as Ch. Vaudeville has shown, originally a spirit of the mountain, simultaneously living amongst the cowherds in human form. [...] Local traditions in Govardhana [...] say that Kṛṣṇa lived in the mountain in the form of a snake.²¹

Significativa è la connessione del termitaio col sacrificio (*yajña*), che rimonta al periodo vedico. La terra dei termitai era impiegata nei rituali solenni dell'*agnicayana* e dell'*agnyādhēya*, come anche in occasione dei riti di consacrazione regale, i *rājasūya* (*Śatapathabrāhmaṇa* 6, 3, 36; 16, 1, 2, 10; *Baudhāyanaśrautasūtra* 10, 1).²² In particolare, il termitaio era valorizzato quale il ricettacolo di quel tesoro che sono i resti (*ucchiṣṭa*)²³ del sacrificio (*Taittirīyabrāhmaṇa* 3, 7, 2, 1) ed era associato al gran dio Prajāpati in cui sacrificio, sacrificatore e oggetto del sacrificio coincidono (*Taittirīyasamhitā* 5, 1, 2, 5; *Taittirīyabrāhmaṇa* 3, 7, 2, 1).

Nei miti che si incentrano sul termitaio esso è pensato quale vera e propria arena sacrificale. Queste narrazioni prevedono infatti un episodio violento con spargimento di sangue, nel quale la divinità che ha sede nel termitaio è attaccata e ferita da un agente umano o divino. Il serpente incarna il sacrificio quale rinascita dalla morte, giacché sbarazzandosi della pelle vecchia e riemergendo a vita nuova il *nāga* è il resto di se stesso. Tale resto è l'essenza del sacrificio in quanto costituisce il seme della vita che si rinnova.²⁴ La divinità del termitaio è perciò destinata a rimanifestarsi in futuro. Spesso la sua definitiva presenza in mezzo agli uomini è ritualmente acquisita con la consacrazione di un tempio quale sua (nuova) dimora, suggellando così l'assimilazione di una divinità d'origine pastorale o tribale nell'alveo della *bhakti* e finanche del *brāhmaṇesimo*.

Accanto al serpente, un altro animale presente nelle mitologie del termitaio è la vacca (*go*): essa rappresenta Kāmadhenu, la vacca divina che esaudisce ogni desiderio, ed è altresì una forma della dea.²⁵ Un motivo ricorrente in questi miti è che la vacca spande il suo latte sopra il termitaio ovvero offre il suo latte al serpente che,

21. Sontheimer 2004, 371. Si vedano anche Vaudeville 1980, 5; Vaudeville 1989, 105-125; Vaudeville 1992, 3-10. Anche in *Mahābhārata* 2, 38, 9 il monte Govardhana è paragonato a un termitaio.

22. Ai fini della purificazione personale *Vasiṣṭhadharmasūtra* 6, 17 vieta l'utilizzo della terra dei termitai così come di quella tratta da sotto un tempio, presumibilmente in quanto ritenuta sacra.

23. Sulla nozione di *ucchiṣṭa*, si veda Gnoato 1991.

24. Sul rapporto tra termitaio e sacrificio, si veda Shulman 1978, 107-137; Eichinger Ferro-Luzzi 1987, 77-83, 113-121; Craddock 1994.

25. Su ciò si veda la monografia di Eichinger Ferro-Luzzi 1987.

fuoriuscito dalla sua dimora, avidamente se ne nutre attaccandosi alle sue mammelle.²⁶ In tal modo la presenza divina è palesata ai pastori e ai futuri devoti (*bhakta*).²⁷

Dato tale contesto simbolico, è del tutto evidente che l'asceta che se ne stia all'interno di un termitaio ovvero che si assimili a esso è in tutto e per tutto equiparato a una divinità: né più né meno del *nāga* che è creduto fargli compagnia, egli assume a *status* sovrumano. Orbene, in relazione al nesso tra asceta e termitaio particolare interesse riveste una strofe del *Buddhacarita* ('Gesta del Buddha'), il celebre poema (*mahākāvya*) di Aśvaghōṣa (I sec. d. C.), di cui com'è noto ci sono pervenuti solo i primi quattordici canti nell'originale sanscrito. Si tratta della strofe 15 del canto settimo, relativa all'ingresso del futuro Buddha nella foresta d'asceti (*tapovanapraveśa*). Qui egli incontra vari tipi di anacoreti – da identificarsi quali *vānaprasthin* –²⁸ e ne osserva le pratiche ascetiche volte all'ottenimento delle gioie del paradiso (*svarga*; 7, 20-21, 48). Il futuro Buddha, pur col dovuto rispetto, le stigmatizza come insoddisfacenti e di poco conto giacché esse hanno insita la rinascita e il dolore (*duḥkha*), mentre unico fine non può che essere la liberazione (*mokṣa*, *apavarga*), ossia il definitivo affrancamento dal divenire *saṃsārico*. Uno degli anacoreti riconosce la verità delle sue parole e perciò lo invita a recarsi presso l'eremo del maestro Ārāḍa Kālāma (7, 54-55).²⁹

La strofe che qui ci interessa è parte di una spiegazione più ampia che un asceta *brāhmaṇo* offre al futuro Buddha in relazione ai vari tipi di asceti e al loro frutto (7, 14-18). Dopo aver premesso che secondo i sacri testi il sostentamento dei saggi consiste in cibo che non provenga da villaggi, di quanto cresce nell'acqua e di foglie, acqua, frutti e radici, egli passa a illustrargli le numerose e differenti vie d'asceti. Tali

26. In India si danno molte testimonianze su questo fenomeno, cui invero si stenta a credere. Assai circostanziato è il resoconto fornito nel 1944 dal capitano della *Indian Cavalry* Freddie Guest (1896-1962), di stanza a Bangalore; Guest 1959, 219 (con bella illustrazione di Tom Barnard tra le pp. 96-97, dal titolo *An unusual Spectacle*). Eccone uno stralcio: «In the early morning light [...] I saw a cow in milk transfixed to the ground by the efforts of a full-sized cobra which had wound its body around the two hind legs of the cow making it completely immobile and, with one of the udders in its mouth, was suckling the cow of its milk. My horse suddenly became aware of the snake and immediately went into the most awful fit of trembling [...]. As soon as I recovered from my astonishment I gave a crack of the whip which went off like a pistol shot. It startled the snake which unwound itself in a second and was away in a flash. [...] The story certainly enlivened the breakfast party that morning [...]. Everyone thought it a tall story which I put on especially for visitors but I can vouch for the truth of it».

27. Per l'esame di un caso specifico, si veda Rigopoulos 2014. Si vedano altresì Sontheimer 2004, 380-381, n. 80; Masilamani-Meyer 2005, 108-109.

28. È significativo che essi si trovino nella foresta d'asceti insieme alle proprie mogli; si veda *Buddhacarita* 7, 3.

29. Per un confronto tra il *Buddhacarita* e il *Rāmāyaṇa*, volto a mostrare come Aśvaghōṣa scientemente opponga il superiore *dharma* buddhista a quello *brāhmaṇico*, si veda Hildebeitel 2006, 247-254 (sul canto 7, cf. 248-250).

vie sono inseparabili dai modi assolutamente peculiari che gli asceti hanno di procacciarsi il cibo. La reintegrazione al dominio della natura comporta infatti l'*imitatio* del comportamento animale, specie nel modo di mangiare, e ciò ci è testimoniato trasversalmente tanto nelle fonti hindū quanto in quelle buddhiste e jaina.³⁰

Vengo dunque a esaminare la strofe 7, 15 comparando le principali edizioni e traduzioni che di essa sono state proposte nel corso degli anni. Nella pionieristica *editio princeps* di Edward Byles Cowell del 1893,³¹ basata su tre manoscritti nepalesi assai tardi, il testo recita:

*uñchena jīvanti khagā ivānye
tṛṇāni ke cin mṛgavac caranti /
ke cid bhujāṅgaiḥ saha vartayanti
valmikabhūtā iva mārutena //*³²

Allo stesso Cowell si deve la prima traduzione inglese del *Buddhacarita*, che apparve l'anno seguente, nel 1894. Ecco la sua resa della strofe:

Some live like the birds on gleaned corn,
others graze on grass like the deer,
others live on air with the snakes,
as if turned into ant-hills.³³

Sulla scorta dell'edizione del Cowell, nel 1912 Carlo Formichi dava alle stampe la sua bella traduzione italiana del *Buddhacarita*. Ecco la sua resa della strofe 7, 15:

Alcuni vivono, come gli uccelli, di chicchi di grano
spigolato;
altri, come le gazzelle, brucano erbe;
altri ancora, facendo compagnia ai serpenti,

30. Come si legge in *Baudhāyanadharmasūtra* 3, 2, 19: 'Il muoversi attorno insieme agli animali selvatici e lo stare soltanto con loro, sostenendosi alla maniera loro: questa è in tutt'evidenza la via che conduce al paradiso'. Sull'*imitatio* animale, anche di cervi e uccelli, si veda Olivelle 2008c, 91-100.

31. Nel 1892, Sylvain Lévi pubblicò una prima disamina del *Buddhacarita* e la traduzione francese del primo capitolo. Tuttavia, venuto a conoscenza che il Cowell aveva già portato a termine l'*editio princeps* del poema desistette dal proporre la sua pubblicazione del testo sanscrito; Lévi 1892, 201-236.

32. Cowell 1893, 56. Questa, come tutte le strofe del capitolo settimo, è in metro *upajāti*, il quale consta di undici sillabe per ogni quarto. Si tratta del metro di gran lunga più utilizzato nel *Buddhacarita*, specie nella forma detta *indravajrā* (- v - | - v v | - v - -). I versetti della nostra strofe si articolano nella sequenza *indravajrā*, *upendravajrā* (v - v - | - v v | - v - -), *indravajrā*, *indravajrā*, chiamata *vāṇī*.

33. Cowell 1894, 72.

campano d'aria
e diventano come tanti formicai.³⁴

Nella fondamentale edizione critica del *Buddhacarita* del 1936 a cura di Edward Hamilton Johnston, comprensiva della sua traduzione inglese,³⁵ il quarto versetto (7, 15d) è emendato. Anziché *valmīkabhūtā iva mārutena* si legge *valmīkabhūtā vanamārutena*, sostituendo alla posposizione comparativa *iva* (lett. 'come'), qualificante *valmīkabhūtā*, il sostantivo *vana* letto in composizione con *mārutena*.³⁶

Peraltro, va rimarcato come il manoscritto nepalese utilizzato dal Johnston rechi la stessa lezione dei manoscritti utilizzati dal Cowell, i.e. *iva mārutena*. Stilisticamente, la presenza della particella *iva* nel quarto versetto è speculare alla presenza della stessa particella nel primo versetto (riferita a *khagā*). Si noti come anche nel secondo versetto il suffisso *-vac/vat* aggiunto a *mṛga* svolga la stessa funzione di *iva*, significando 'come'. Di fatto, la lezione *vanamārutena* segue quella della versione tibetana del testo, editata e tradotta nel 1926-1928 da Friedrich Weller, ove 7, 15d è reso *gyur-pa-rnams nags-na rluñ-gis-so*. Ecco dunque la traduzione inglese proposta dal Johnston:

Some live like the birds by what they can pick up from the
ground,
others graze on grass like the deer,
and others pass their time with the snakes,
turned into anthills by the forest wind.³⁷

34. Formichi 1912, 201. Per chiarezza, egli tra parentesi aggiunge: «In quanto che, non muovendosi mai, le formiche si ammassano e si moltiplicano intorno e sopra i loro corpi»; *ibid.* Già nel riassunto del poema, egli fa dire agli anacoreti: «Varie sono le nostre penitenze, perché alcuni fanno voto di vivere a mo' di uccelli e campano di soli chicchi di grano spigolato; altri s'impegnano di menar la vita di gazzelle e carponi vanno brucando erbe per i prati; altri ancora come i serpenti si cibano soltanto di aria, restano immobili mesi e mesi e lasciando venir sui loro corpi le formiche diventano tanti formicai»; *ibid.*, 65.

35. A oggi essa fa autorità ed è imprescindibile guida al testo. Fu condotta sulla base di un manoscritto sanscrito rinvenuto in Nepal nel 1909 e risalente agli inizi del XIV secolo. Il Johnston ha convincentemente mostrato come questo testo costituisca la fonte dei tre manoscritti su cui lavorò il Cowell. Egli si avvale anche della preziosa versione tibetana del *Buddhacarita* – forse databile tra il 1260 e il 1280 (Jackson 1997) – e della parafrasi cinese di Dharmakṣema/Dharmarakṣa risalente al 420 d. C.

36. Johnston 1972, Part I, 70. Tecnicamente si tratta di un composto *tatpuruṣa* nel quale si dà un rapporto di caso genitivo tra il secondo e ultimo membro (*mārutena*), che è quello dominante, e il primo (*vana*), che è subordinato a esso e lo qualifica. L'idea che qui si tratti dell'aria o del vento della foresta ben si accorda col fatto che i termitai pertengono a quel dominio, essendo essi rappresentativi del *vana*. Si osservi che il composto *vanamāruta* ricorre in *Bodhicaryāvatāra* 8, 86.

37. Johnston 1972, Part II, 95.

Come l'emendazione, anche la resa dei versetti cd fu influenzata dalla traduzione tedesca del Weller.³⁸ Ancorché in nota il Johnston riconosca che senza dubbio – «no doubt» – il significato della seconda metà della strofe è che si tratti di asceti che vivono d'aria e che «one could construe *vartayanti vanamārutena* as 'feed on the forest-wind'»,³⁹ egli così giustifica la sua scelta traduttiva:

But as I understand it, the wind piles up earth round the motionless ascetics lying on the ground, turning them into anthills, and thus giving them an additional resemblance to snakes who are often mentioned as living in anthills.⁴⁰

Dunque il Johnston immagina sia l'azione del vento a trasformare gli immobili asceti in tanti termitai, giacché in virtù del suo soffio la terra si accumulerebbe tutt'intorno a essi sino ad avvolgerli completamente. In tal modo, egli reputa si rinforzi la rassomiglianza tra gli asceti e i serpenti che risiedono nei termitai.

Se è presumibile che Aśvaghōṣa abbia intenzionalmente lasciato aperto il campo a tale opzione interpretativa – forse anche privilegiandola per la sua potenza di suggestione – resta il fatto che la traduzione adottata dal Johnston non restituisce il significato primo, denotativo, del testo ovvero svia da esso. L'idea che sia il vento a trasformare gli immobili asceti in termitai è tanto fascinosa quanto irrealistica, giacché gli unici attori responsabili per l'accumulo del terriccio e l'edificazione dei conigli sono le migliaia e, in taluni casi, i milioni di infaticabili termiti.

Ancor più rilevante è il fatto che la resa del Johnston contrasti con i due versetti immediatamente precedenti, nei quali si tratta di quale sia il *nutrimento* di altri due tipi di asceti (chicchi di grano spigolato, a rassomiglianza degli uccelli, per i primi, ed erba, a rassomiglianza dei cervi, per i secondi). È chiaro come in 7, 15cd il tema trattato continui a essere quello del cibo, ora con riferimento a un terzo tipo di asceti dei quali si dice che 'vivono d'aria' ovvero 'vivono dell'aria della foresta' (a seconda che si legga *vartayanti mārutena* o *vartayanti vanamārutena*). Tale caratteristica ben si accorda con l'antica, diffusa credenza che i serpenti si nutrano d'aria

38. Egli così rende il testo tibetano: 'Einige fressen wie Gazellen Gras, andere fristen ihr Leben wie die Vögel durch weggefallene Ähren, andere leben mit Schlangen zusammen, von Winde tun es (andere, die) im Walde zu Ameisenhaufen geworden'; Weller 1926-1928, Part II, 58 (corsivo mio). Ossia: 'Gli uni brucano erba come gazzelle, altri conducono la loro vita come gli uccelli con spighe cadute, altri vivono assieme ai serpenti e il vento fa sì che (gli altri) nel bosco siano diventati formicai'.

39. Johnston 1972, Part II, 95, n. 15. A riprova che il testo «implies no doubt that they lived on air», il Johnston cita la traduzione cinese di questo passo che ancora nel 1883 Samuel Beal – a cui è da ascrivere la prima traduzione del poema in una lingua occidentale – aveva reso 'air-inhaling snake *ḡyis*', *ibid.* In una nota, il Beal precisa che «the 'air-inhaling snake *ḡyis*' would be *ḡyis* who endeavour to live on air like the boa»; Beal 1883, 74, n. 1. Sul *Buddhacarita* cinese si veda Willemen 2009.

40. Johnston 1972, Part II, 95, n. 15.

(dove epiteti quali *vāyubhākṣa*, *mārutāsana*, *vātāśin*, *pavanāśin*, ecc.): è questo un dato oltremodo significativo, che rinforza l'assimilazione a essi di questi asceti.⁴¹

La strofe è connotata da un *climax* ascendente, un intenzionale crescendo d'eccellenza ascetica, giacché se i primi dipendono per la loro sussistenza dai chicchi di grano quali uccelli granivori e i secondi dall'erba dei campi quali animali erbivori (chicchi di grano ed erba che essi devono attivamente procacciarsi), i terzi sono liberi dalla dipendenza dal cibo solido giacché è loro sufficiente l'aria. Anche quantitativamente, mentre tanto ai primi quanto ai secondi Aśvaghōṣa dedica un solo versetto, a questi ultimi egli riserva la seconda metà della strofe.

Si osservi poi come in base al tipo d'asceta il nutrimento si faccia sempre più rarefatto e sottile: dal duro grano (base della dieta degli uccelli) ai tenui fili d'erba (base della dieta di ruminanti come il cervo),⁴² sino a giungere all'immaterialità dell'aria (di cui sono creduti nutrirsi i serpenti). Nel gioco poetico, a questo moto ascensionale evocato dalla sempre maggiore sottigliezza dei cibi fa da contraltare il movimento dall'alto verso il basso rappresentato dagli animali cui le diverse categorie d'asceti sono assimilati. Infatti, se il dominio degli uccelli è il cielo e quello dei cervi è la terra, l'*habitat* dei serpenti che fanno compagnia ai più eccellenti *tapasvin* è quello ctonio, sotterraneo.⁴³

Si tratta qui di tre distinte classi d'asceti: 1. Coloro che imitano il comportamento degli uccelli (in specie i piccioni, *kapota*), sono denominati *kāpotī* o *kāpotavṛtti* (per una descrizione, si veda *Baudhāyanadharmasūtra* 3, 2, 15); 2. Coloro che imitano i cervi, emblema dell'animale selvatico, sono denominati *mṛgacārin* (per una descrizione, si veda *Mahābhārata* 5, 118, 6-11);⁴⁴ 3. Coloro che imitano i serpenti e come loro vivono d'aria sono denominati *vāyubhākṣa*,⁴⁵ un epiteto che,

41. Si veda Vogel 1972, 13; Hopkins 1986, 26. Ad esempio, nell'*Āstikaparvan* del primo libro del *Mahābhārata* si narra che Śeṣa vive d'aria. Anche Kālidāsa nel *Raghuvamśa* (13, 12) descrive magnifici serpenti che si nutrono di sola brezza. Si veda poi *Amarakoṣa* 1, 8, 8; *Abhidhānaratnamālā* 3, 18; *Abhidhānacintāmaṇi* 4, 368. Il fatto che i serpenti spesso estroflettano la lingua – che per loro è un fondamentale organo di senso – può avere ingenerato la credenza che essi “leccino” l'aria e se ne nutrano. L'idea che i serpenti o alcuni tipi di rettili campino d'aria è attestata presso molte culture. In Occidente, per secoli si è creduto che il camaleonte si nutrisse d'aria.

42. In *Buddhacarita* 7, 28ab il cibo di cui si nutre il cervo (*mṛga*) è detto essere specialmente puro (*śuddha*).

43. Va qui rimarcata la necessità del saper guardare a ogni singola strofe come a un tutto in sé conchiuso. Si vedano a tal proposito le molto opportune considerazioni di Alessandro Passi nella premessa alla sua traduzione italiana del poema; Passi 2011, 9-10.

44. Già menzionati in *Buddhacarita* 7, 5cd. Nella traduzione del Passi: ‘I cervi dai mobili occhi e gli asceti che vivevano [di erba] come i cervi (*mṛgacārin*) lasciarono il pascolo e si fermarono davanti a lui (= Sarvārthasiddha, il futuro Buddha)’; Passi 2011, 85.

45. L'idea che si possa sussistere di sola aria è antica: già il grammatico Patañjali (ca. 150 a. C.) utilizza il termine *vāyubhākṣa* per illustrare l'eterna relazione tra parola e significato (*siddhaśabdārthasambandha*); si veda Kielhorn 1962, vol. 1, 6, rr. 23-24.

come già osservato, designa questi animali: per tale straordinaria caratteristica essi sono reputati superiori agli altri asceti (si veda *Baudhāyanadharmasūtra* 3, 3, 9-14, ove non a caso sono citati per ultimi).⁴⁶ Gli “asceti-serpenti” sono liberi dalla schiavitù della fame, che costringe gli esseri alla continua, affannosa ricerca e assunzione di cibo solido. La conquista dell’immobilità li assimila *in primis* al pitone o *boa constrictor* (*ajagara*), emblema dell’immobilità perfetta.⁴⁷ Il nutrirsi d’aria è rivelatore della loro leggerezza e purezza ossia della loro sovrumunità, trascendente la sfera grossolana.⁴⁸ In essi viene a predominare la qualità (*guṇa*) luminosa del *sattva*, mentre i *guṇa rajas* (connotato da motilità e passione) e *tamas* (connotato da opacità e pesantezza) sono minimizzati. Il cibo, sia esso costituito da cereali o vegetali, è infatti foriero d’attaccamento e, alla stessa stregua del corpo, è reputato impuro, un appesantimento da cui ci si deve sciogliere.⁴⁹

46. Il piccione, il cervo e il serpente sono tre tra i ventiquattro maestri che un giovane asceta (*bālāvadhūta*), tradizionalmente identificato con Dattātreya, descrive al re Yadu in *Bhāgavatapurāṇa* 11, 7-9 (= *Uddhavaḡitā* 2-4). L’asceta spiega che dall’osservazione del comportamento del piccione (*kapota*) si apprende il pericolo costituito dai legami sensuali; dall’osservazione del comportamento del cervo (*hariṇa*) si apprende il pericolo costituito da canti e musiche suadenti, scatenanti le passioni; e dall’osservazione del comportamento del serpente (*sarpa*) si apprende il supremo valore del distacco (*vairāgya*). Come il serpente elegge a sua transitoria dimora una casa fatta da altri – ad esempio, un termitaio – così l’uomo dovrebbe rinunciare al proposito di costruire e possedere un’abitazione, giacché essa è fonte di attaccamento e dolore; su questo testo si veda Rigopoulos 1998, 40-42; Puchetti 2004. Per un testo parallelo ove si parla dei sei maestri del sapiente – tra cui figura il serpente – si veda *Skandapurāṇa* VI, *Nāgarakhaṇḍa*, 184, 11 - 185, 91, *passim*; per la traduzione italiana di questo brano si veda Piano 1998, 83-90.

47. Il sommo asceta (*avadhūta*) rinuncia a ogni sforzo nella procacciarsi il cibo e imita il comportamento del boa/pitone (*ajagaravṛtti*): immobile, egli attende che sia il cibo a venire a lui ossia si nutre solo e soltanto di ciò che la gente, non richiesta, voglia eventualmente offrirgli; *Nārada-parivṛājakopaniṣad* 175, 177, 204; *Bṛhatsaṃnyāsopaniṣad* 255; *Bhāgavatapurāṇa* 5, 5, 29-35. Sull’imitatio dell’*ajagara* si legga il dialogo tra il pio Prahlāda e un asceta di nome Ajagara in *Mahābhārata* 12, 172, 19-34 e quello tra lo stesso Prahlāda e l’asceta divino Dattātreya in *Bhāgavatapurāṇa* 7, 13, 11-46; su quest’ultimo episodio, si veda Rigopoulos 1998, 38. L’*ajagara* è compreso tra i ventiquattro maestri di *Bhāgavatapurāṇa* 11, 7-9.

48. La cessazione di fame e sete è uno dei poteri dello *yoga*. Come si legge in *Yogasūtra* 3, 30: ‘[Concentrando la disciplina] sulla cavità della gola si ottiene la cessazione della fame e della sete’. Vyāsa commenta: ‘Sotto la lingua c’è il nervo, sotto di questo la gola, al di sotto della gola c’è la cavità: lo *yogin* che concentra su questa la disciplina non viene più disturbato da fame o sete’; Pensa 1978, 161-162. Si consideri il caso della *yoginī* bengalese Giri Bālā descritto nel 1946 da Paramahansa Yogananda nella sua *Autobiografia di uno yogi*: costei sarebbe vissuta senza né mangiare né bere per oltre cinquantacinque anni, dal 1880 sino almeno al 1936, quando Yogananda la incontrò nel remoto villaggio di Biur; Yogananda 2010, 443-454 (cap. 46: *La yoginī che non mangia mai*). Anche a proposito dell’immortale Bābājī, Yogananda scrive: «Poiché il suo corpo incorruttibile non necessita di alcun nutrimento, il maestro mangia raramente. Come forma di cortesia verso i discepoli che vengono in visita, egli accetta occasionalmente della frutta o del riso cotto nel latte e nel burro chiarificato», *ibid.*, 294.

49. Vi è di fatto una paura del cibo, un volgersi via da esso da parte dell’asceta. Egli è chiamato a

L'idea che questi asceti che vivono d'aria *diventino* dei termitai li identifica poi con la terra e con il dominio inorganico dei minerali. Impastati della terra del termitaio, sepolti in esso, essi divengono invisibili⁵⁰ giacché a differenza degli altri asceti vivono nel mondo ctonio. La loro assimilazione al termitaio li fa assurgere a divinità e li equipara – oltre che ai *nāga* – al sacerrimo *liṅga* di Śiva, giacché i termitai sono venerati quali *liṅga* autogeni (*svayambhūliṅga*).

Grammaticalmente, ancorché la versione del Johnston di 7, 15cd sia legittima,⁵¹ è indubitabile che il verbo causativo *vartayanti* – col significato di ‘vivere’ o ‘sussistere per mezzo di qualcosa’, reggente il caso strumentale –⁵² vada *in primis* riferito al composto in caso strumentale *vanamārutena* (ovvero a *mārutena*). *Vartayanti*, che chiude il versetto c, è dunque da collegarsi a *vanamārutena* (ovvero a *mārutena*), che chiude il versetto d.

Nel 1979, a quasi settant'anni dalla prima traduzione italiana del *Buddhacarita* da parte del Formichi, veniva pubblicata la pregevole traduzione di Alessandro Passi. Ecco com'egli rende la strofe che qui interessa:

Alcuni vivono spigolando come gli uccelli,
altri si nutrono di erba come i cervi,
alcuni campano di brezza di bosco in compagnia dei
serpenti,
diventando come dei formicai.⁵³

Il Passi, che pure segue l'edizione critica del Johnston, lega senz'altro *vartayanti* a *vanamārutena* e opportunamente traduce ‘campano di brezza di bosco’. È degno di nota che, presumibilmente sulla scorta del Formichi, egli traduca *valmīkabhūtā* con l'espressione ‘diventando *come* dei formicai’, leggendo l'implicita presenza della particella *iva* posposta al composto.⁵⁴

minimizzarne l'assunzione e a considerarlo come una medicina; si veda Olivelle 2008b, 77-83.

50. Sull'ottenimento dell'invisibilità (*antardhāna*) da parte dello *yogin*, si veda *Yogasūtra* 3, 21.

51. Essa ha il pregio di tradurre il testo sanscrito versetto per versetto, in ordinata sequenza. La resa ‘and others pass their time with the snakes’ rispecchia il versetto c (*ke cid bhujāṅgaiḥ saba vartayanti*) – ove il verbo *vartayanti* ‘passano il tempo/vivono’ è connesso a *bhujāṅgaiḥ saba* ‘insieme ai serpenti’ – e la resa ‘turned into anthills by the forest wind’ rispecchia il versetto d (*valmīkabhūtā vanamārutena*).

52. Al proposito, si veda Monier-Williams 1988, 1009, col. 2.

53. Passi 2011, 86. In nota, il Passi specifica: «Si lasciano cioè ricoprire dalle formiche, rimanendo nella più assoluta immobilità: cf. la leggenda eziologica sorta intorno al nome di Vālmīki, autore del *Rāmāyaṇa*, secondo la quale egli, assorto nella meditazione profonda, si sarebbe lasciato coprire da formiche (*valmī*, da cui *valmīka*, ‘formicaio’) senza avvedersene», *ibid.*, 203, n. 4.

54. L'influenza del Formichi traluce anche dalla scelta di tradurre il verbo *vartayanti* con ‘campano’.

Nel 1995, Irma Schotsman dava alle stampe la sua traduzione inglese del *Buddhacarita*, anch'ella sulla scorta dell'edizione critica del Johnston. La sua resa di 7, 15, a differenza di quella del Passi, è in sintonia con quella dell'orientalista britannico:

Some live like birds by gleaning left over grains,
and others are grazing grass just like the deer;
and some lead their lives here together with snakes,
becoming like ant hills by the forest wind.⁵⁵

Già nel 1992, nell'introduzione alla sua traduzione inglese delle *Samnyāsopaniṣad*, l'insigne indologo Patrick Olivelle citava e faceva propria la resa del Johnston di *Buddhacarita* 7, 15-17, altresì citando in una nota le giustificazioni che quest'ultimo aveva addotto al suo modo d'intendere 7, 15d e che già abbiamo considerato.⁵⁶

Più recentemente, nel 2008, attenendosi all'edizione critica del Johnston, egli ha pubblicato la sua elegante traduzione inglese del *Buddhacarita* per la prestigiosa *Clay Sanskrit Library Series* di New York. Ecco come l'Olivelle traduce la strofe in oggetto:

Some live by gleaning like the birds,
some, like the deer, subsist on grass,
others live in the company of snakes,
turned into anthills by the forest winds.⁵⁷

A parte minime varianti, questa resa è sostanzialmente identica a quella proposta dal Johnston. Nel dettaglio, per quanto concerne la seconda metà della strofe Olivelle al terzo versetto ha 'live (*vartayanti*) in the company of snakes' ove Johnston ha 'pass their time with the snakes', mentre il quarto versetto è ripreso *verbatim*, con l'unica differenza del plurale 'winds' in luogo di 'wind'. Sorprende come uno studioso del calibro dell'Olivelle, contrariamente al suo illustre predecessore, non avverta l'esigenza di fornire spiegazioni circa la sua scelta traduttiva di 7, 15d. E ciò a maggior ragione se si considera che in nota alla strofe egli rimarca l'ovvio dato di natura, ossia che sono le termiti a edificare il termitaio: «It is a common theme in the epic literature that an ascetic who sits immobile in meditation for long periods of time could become an anthill; termites would build their mound around him».⁵⁸

A più di settant'anni di distanza, si constata che l'Olivelle non trovi di meglio che riproporre la resa del Johnston, reiterando acriticamente un'opzione tradutti-

55. Schotsman 1995, 116.

56. Si veda Olivelle 1992, 110-111 e 110, n. 12.

57. Olivelle 2008a, 193.

58. Olivelle 2008a, 451.

va che, ancorché poeticamente suggestiva, non consente di cogliere quello che è il senso primo della strofe, il quale si evince dall'impiego dei verbi *jīvanti* ('vivono'), *caranti* ('si pascono', il verbo regge il caso accusativo) e *varṭayanti* ('sussistono'), ciascuno dei quali è riferito a un diverso tipo di nutrimento: nell'ordine *uñchena* ('grano spigolato'), *ṭṛṇāni* ('erbe') e *vanamārutena* o *mārutena* ('aria della foresta' o 'aria').

In conclusione, ecco la mia proposta di traduzione della strofe:

Alcuni vivono, come gli uccelli, di grano spigolato,
altri, come i cervi, si pascono d'erbe,
altri ancora se ne stanno coi serpenti e sussistono
dell'aria della foresta, essendosi tramutati in termitai.

Ove non si accolga l'emendazione del Johnston e si legga *iva mārutena* in luogo di *vanamārutena*, suggerisco la resa seguente:

Alcuni vivono, come gli uccelli, di grano spigolato,
altri, come i cervi, si pascono d'erbe,
altri ancora se ne stanno coi serpenti e sussistono
d'aria, essendo divenuti come tanti termitai.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Abhidhānacintāmaṇi* = Nemichandra Sāstrī (ed.), *Abhidhānacintāmaṇi*, Commentary and Notes by Haragovinda Sāstrī, The Vidyabhawan Sanskrit Series 109, Chowkhamba, Varanasi 1964.
- Abhidhānaratnamālā* = Th. Aufrecht (ed.), *Abhidhānaratnamālā*, London 1861. [Ristampa: Indian India, Delhi 1975 (with Sanskrit-English Glossary)].
- Adhyātmarāmāyaṇa* = *The Adhyātma Ramayana*, Transl. by Rai Bahadur Lala Baij Nath, The Panini Office, Allahabad 1913. [Ristampa: Extra Vol. I in *The Sacred Books of the Hindus* (AMS Press, New York 1974)].
- Amarakoṣa* = P. Śivadatta Dādhimata (ed.), *Amarakoṣa* (1889), Nirnaya Sagar Press, Bombay 1929. [Ristampa: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 1987 (ed. riveduta da V. L. Ś. Paṇṣīkar, con il commento di Bhānuji Dīkṣita)].
- Atharvaveda* = *Atharvaveda*, Translated into English with Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney, Revised and Edited by Ch. R. Lanman, Harvard Oriental Series 7-8, Cambridge (Mass.) 1905. [Ristampa: Motilal Banarsidass, Delhi 1962, 2 vols].
- Baudhāyanadharmasūtra* = U. C. Pandeya (ed.), *Baudhāyanadharmasūtra*, With Govinda's Commentary, Kashi Sanskrit Series 104, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1972.
- Baudhāyanaśrautasūtra* = *The Baudhayana Śrauta Sūtra*, Asiatic Society, Calcutta 1904–1913, 3 vols. [Ristampa: Munshiram Manoharlal, Delhi 1982].
- Bhagavadgītā* = S. K. Belvalkar (ed.), *Bhagavadgītā*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1945.
- Bhāgavatapurāṇa* = H. G. Shastri, Bharati Shelat, K. K. Shastree (eds.), *Bhāgavatapurāṇa*, B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad 1996–1998, 4 vols.
- Bodhicaryāvatāra* = L. de La Vallée Poussin (ed.), *Bodhicaryāvatāra*, Together with Prajñākaramati's *Bodhicaryāvatārapañjikā*, Bibliotheca Indica, Calcutta 1902–1914.
- Buddhacarita* di Aśvagoṣa = si vedano Cowell 1893, Weller 1926–1928, Johnston

- 1972, Schotsman 1995.
- Canone Pāli = Pali Text Society edition (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#Tipit).
- Erodoto = C. Hude (ed.), *Oxford Classical Texts*, Clarendon, Oxford 1927.
- Mahābhārata* = V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar, P. L. Vaidya *et alii* (eds.), *Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933–1966, 19 vols.
- Mānavadharmasāstra* = P. Olivelle (ed. and transl.), *Mānavadharmasāstra*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005.
- Raghuvamśa* = K. P. Parab (ed.), *Raghuvamśa*, Revised by V. L. Ś. Paṇṣīkar, Nirnaya Sagar Press, Bombay 1916.
- Ṛgveda* = F. M. Müller (ed.), *Ṛgveda*, Wm. H. Allen & Co., London 1849–1874, 6 vols.
- Śatapathabrāhmaṇa* = A. Weber (ed.), *Śatapathabrāhmaṇa*, Berlin–London 1855. [Ristampa: Chowkhamba Sanskrit Series 96, Varanasi 1964³].
- Skandapurāna* = *Skandapurāna*, Venkateshwar Press, Bombay 1908–1909, 7 vols. [Ristampa: Nag, Delhi 1984², 3 vols].
- Taittirīyabrāhmaṇa* = N. Ś. Goḍbole (ed.), *Taittirīyabrāhmaṇa*, With Sāyaṇa's Commentary, Ānandāśrama Sanskrit Series 37, Poona 1898, 3 vols. [Ristampa: Poona 1979].
- Taittirīyasamhitā* = *Taittirīyasamhitā*, Transl. by A. B. Keith, Harvard Oriental Series 13, 19, Cambridge (Mass.) 1914, 2 vols.
- Upaniṣad* = F. O. Schrader (ed.), *The Minor Upaniṣads*, vol. 1: *Samnyāsa-Upaniṣads*, The Adyar Library, Madras 1912.
- Vasiṣṭhadharmasūtra* = A. A. Führer (ed.), *Vasiṣṭhadharmasūtra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1930².
- Vyākaraṇamahābhāṣya* di Patañjali = *si veda* Kielhorn 1962.
- Yogavāsiṣṭha* = V. L. Ś. Paṇṣīkar (ed.), *Yogavāsiṣṭha*, Nirnaya Sagar Press, Bombay 1918, 2 vols. [Ristampa: Motilal Banarsidass, Delhi 1984].

Fonti secondarie e traduzioni

- Allocco 2009 = Amy L. Allocco, *Snakes, Goddesses, and Anthills. Modern Challenges and Women's Ritual Responses in Contemporary South India*, PhD dissertation (unpublished), Emory University, Atlanta 2009.
- Allocco 2013 = Amy L. Allocco, *Fear, Reverence and Ambivalence: Divine Snakes in Contemporary South India*, in Fabrizio M. Ferrari, Thomas Dähnhardt (eds.), *Charming Beauties and Frightful Beasts. Non-Human Animals in South Asian Myth, Ritual and Folklore*, Equinox Publishing, Sheffield 2013, 217–235.

- Balu 1981 = Shakuntala Balu, *Living Divinity*, Sawbridge Enterprises, London 1981.
- Beal 1883 = Samuel Beal, *The Fo-sho-hing-tsan-king. A Life of Buddha, by Āśvaghoṣa Bodhisattva*, Translated from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha, A. D. 420, Clarendon Press, Oxford 1883.
- Boccali 2002 = Giuliano Boccali (a c. di), *Poesia d'amore indiana. Nuvolo messaggero, Centuria d'amore, Le stanze dell'amor furtivo*, traduzioni e commenti di Giuliano Boccali e Daniela Rossella, Marsilio, Venezia 2002.
- Cowell 1893 = Edward Byles Cowell (ed.), *The Buddha-karita of Āśvaghoṣa*, Edited from Three MSS, Clarendon Press, Oxford 1893.
- Cowell 1894 = Edward Byles Cowell (transl.), *The Buddha-karita of Āśvaghoṣa*, Translated from the Sanskrit, Clarendon Press, Oxford 1894.
- Craddock 1994 = Norma E. Craddock, *Anthills, Split Mothers, and Sacrifice. Conceptions of Female Power in the Mariyamman Tradition*, PhD dissertation (unpublished), University of California, Berkeley 1994.
- De Benedetti 2002 = Paolo De Benedetti, *Nonsense e altro*, Scheiwiller, Milano 2002.
- Di Nola 1976 = Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino 1976.
- Eichinger Ferro-Luzzi 1987 = Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, *The Self-Milking Cow and the Bleeding Lingam. Criss-Cross of Motifs in Indian Temple Legends*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.
- Feldhaus 2014 = Anne Feldhaus (ed. and transl.), *Say to the Sun, "Don't Rise", and to the Moon, "Don't Set". Two Oral Narratives from the Countryside of Maharashtra*, With Ramdas Atkar and Rajaram Zagade, Oxford University Press, Oxford–New York 2014.
- Formichi 1912 = Carlo Formichi, *Aṣvaghoṣa poeta del Buddhismo*, Laterza, Bari 1912.
- Gnoato 1991 = Maria Luisa Gnoato, *Osservazioni sul significato e l'importanza dell'ucchiṣṭa, il 'residuo' dell'offerta sacrificale*, in Oscar Botto (cur. gen.), Stefano Piano, Victor Agostini (a c. di), *Atti del quarto e del quinto convegno nazionale di studi sanscriti*, Torino 24 gennaio 1986; Milano 8 novembre 1988, Associazione Italiana di Studi Sanscriti, Torino 1991, 173-179.
- Green 2004 = Nile Green, *Oral Competition Narratives of Muslim and Hindu Saints in the Deccan*, «Asian Folklore Studies» 63 (2004), 221-242.
- Guest 1959 = Freddy Guest, *Indian Cavalryman*, Jarrolds, London 1959.
- Hiltebeitel 2006 = Alf Hiltebeitel, *Āśvaghoṣa's Buddhacarita: The First Known Close and Critical Reading of the Brahmanical Sanskrit Epics*, «Journal of Indian Philosophy» 34 (2006), 229-286.
- Hopkins 1986 = Edward Washburn Hopkins, *Epic Mythology* (1915), Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Irwin 1982 = John C. Irwin, *The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound*, «History of Religions» 21, 4 (1982), 339-360.

- Jackson 1997 = David P. Jackson, *On the Date of the Tibetan Translation of Aśva-ghoṣa's Buddhacarita*, «Studia Indologiczne» 4 (1997), 41-62.
- Johnston 1972 = Edward Hamilton Johnston (ed. and transl.), *The Buddhacarita. Or, Acts of the Buddha*, part I: Sanskrit Text; part II: Cantos I to XIV Translated from the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version, Together with an Introduction and Notes (1936), Motilal Banarsidass, Delhi 1972.
- Kasturi 1980 = Narayan Kasturi, *Sathyam-Sivam-Sundaram. Part I (1926-1960). Bhagavan Sri Sathya Sai Baba* (1961), Sri Sathya Sai Books and Publications, Prasanthi Nilayam 1980⁸.
- Kielhorn 1962 = Franz Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali*, vol. 1, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1962.
- König 1984 = Ditte König, *Das Tor zur Unterwelt. Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- Kulke 2005 = Hermann Kulke, *The Vana in the Kṣetra? Some Remarks on Günther Sonthheimer's Concept of the Vana and the Kṣetra*, in Aditya Malik, Anne Feldhaus, Heidrun Brückner (eds.), *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sonthheimer*, Manohar, Delhi 2005, 273-282.
- Lee 2000 = David Lee, *The Natural History of the Rāmāyaṇa*, in Christopher Key Chapple, Mary Evelyn Tucker (eds.), *Hinduism and Ecology. The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, 245-268.
- Lévi 1982 = Sylvain Lévi, *Le Buddhacarita d'Aśvaghoṣa*, «Journal Asiatique» 1 (1892), 201-236.
- Lutgendorf 2000 = Philip Lutgendorf, *City, Forest, and Cosmos: Ecological Perspectives from the Sanskrit Epics*, in Christopher Key Chapple, Mary Evelyn Tucker (eds.), *Hinduism and Ecology. The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, 269-289.
- Masilamani-Meyer 2004 = Eveline Masilamani-Meyer, *Guardians of Tamilnadu. Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes*, Franckesche Stiftungen zu Halle, Halle 2004.
- Masilamani-Meyer 2005 = Eveline Masilamani-Meyer, *The Birth of a Deity: Concepts in Folk Hinduism*, in Aditya Malik, Anne Feldhaus, Heidrun Brückner (eds.), *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sonthheimer*, Manohar, Delhi 2005, 105-123.
- Monier-Williams 1988 = Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved (1899), Munshiram Manoharlal, Delhi 1988³.
- Neumann-De Lorenzo 1907 = Karl E. Neumann, Giuseppe De Lorenzo (trad.), *I*

- discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikayo per la prima volta tradotti dal testo pāli*, Laterza, Bari 1907, 3 voll.
- Olivelle 1992 = Patrick Olivelle (transl.), *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Translated with Introduction and Notes, Oxford University Press, New York 1992.
- Olivelle 2008a = Aśvaghōṣa, *Life of the Buddha*, transl. by Patrick Olivelle, The Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2008.
- Olivelle 2008b = Patrick Olivelle, *From Feast to Fast: Food and the Indian Ascetic*, in Id., *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze 2008, 71-89.
- Olivelle 2008c = Patrick Olivelle, *The Beast and the Ascetic: The Wild in the Indian Religious Imagination*, in Id., *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze 2008, 91-100.
- Padmanaban 2000 = Ranganathan Padmanaban, *Love is My Form. A Biographical Series on Sri Sathya Sai Baba*, vol. 1: *The Advent (1926-1950)*, Sai Towers Publishing, Bangalore 2000.
- Pal 1994 = Pratapaditya Pal, *The Peaceful Liberators. Jain Art from India*, Thames and Hudson, Los Angeles 1994.
- Passi 2011 = Aśvaghōṣa, *Le gesta del Buddha (Buddhacarita canti I-XIV)* (1979), a c. di Alessandro Passi, Adelphi, Milano 2011.
- Peddabottu 2013 = Peddabottu (Gali Sharada Devi), *Autobiography*, Translated by Dr. Sathya Sai Shree Lakshmi (2000), Visual Graphix & Printing, Hyderabad 2013⁸.
- Pensa 1978 = Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga con il commento di Vyāsa*, Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa (1962), Boringhieri, Torino 1978.
- Piano 1998 = Stefano Piano, *I sei maestri del sapiente*, in Pinuccia Caracchi, Stefano Piano (a c. di), *Saggezza hindū*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 83-90.
- Piantelli 1996 = Mario Piantelli, *Il simbolismo dei nāga*, in Alessandro Bongioanni, Enrico Comba (a c. di), *Bestie o Dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, Ananke, Torino 1996, 123-135.
- Puchetti 2004 = Corrado Puchetti, *The Twenty-Four Guru-s of Dattātreyā Avadhūta*, in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Cafoscarina, Venezia 2004, 235-245.
- Rhys Davids–Stede 1986 = Thomas William Rhys Davids, William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary (1921-1925)*, The Pali Text Society, London 1986.
- Rigopoulos 1998 = Antonio Rigopoulos, *Dattātreyā: The Immortal Guru, Yogi, and Avatāra. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a*

- Multi-Faceted Hindu Deity*, State University of New York Press, Albany (N. Y.) 1998.
- Rigopoulos 2014 = Antonio Rigopoulos, *The Construction of a Cultic Center Through Narrative: The Founding Myth of the Village of Puttaparthi and Sathya Sāi Bābā*, «History of Religions» 54, 2 (2014), 117-150.
- Schotsman 1995 = Irma Schotsman, *Aśvaghoṣa's Buddhacarita. The Life of the Buddha*, Sanskrit Text with Word-by-Word Translation, Melodies for Chanting and Verses in English, Grammatical Explanation, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath 1995.
- Shulman 1978 = David D. Shulman, *The Serpent and the Sacrifice: An Anthill Myth from Tiruvārūr*, «History of Religions» 18, 2 (1978), 107-137.
- Sontheimer 1989 = Günther-Dietz Sontheimer, *Pastoral Deities in Western India*, Oxford University Press, New York 1989.
- Sontheimer 2004 = Günther-Dietz Sontheimer, *The Vana and the Kṣetra: The Tribal Background of Some Famous Cults*, in Heidrun Brückner, Anne Feldhaus, Aditya Malik (eds.), *Essays on Religion, Literature and Law*, Manohar, Delhi 2004, 353-382.
- Stevenson 1915 = Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism*, Oxford University Press, London 1915.
- Vaudeville 1980 = Charlotte Vaudeville, *The Govardhan Myth in Northern India*, «Indo-Iranian Journal » 22 (1980), 1-45.
- Vaudeville 1989 = Charlotte Vaudeville, *Multiple Approaches to a Living Hindu Myth: The Lord of the Govardhan Hill*, in Günther-Dietz Sontheimer, Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar, Delhi 1989, 105-125.
- Vaudeville 1992 = Charlotte Vaudeville, *Govardhan, the Eater Hill*, in Ronald S. McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia. Current Research 1985-1988*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 3-10.
- Vijayakumari 1999 = Shrimati Vijayakumari, *Anyathā Saranam Nasthi. Other Than You Refuge There Is None*, Sai Shri Ram Printers, Ekrattuthangal, Chennai 1999.
- Vogel 1972 = Jean Ph. Vogel, *Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (1926), Prithivi Prakashan, Varanasi 1972.
- Weller 1926-1928 = Friedrich Weller, *Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa*, Tibetisch und Deutsch, Eduard Pfeiffer, Leipzig 1926-1928 (Part I, 1926; Part II, 1928).
- Willemen 2009 = Charles Willemen, *The Chinese Buddhacarita. Complete Chinese-English Dictionary*, Buddhist World Press, Delhi 2009.
- Yogananda 2010 = Paramhansa Yogananda, *Autobiografia di uno yogi*, Con una prefazione di Walter Yeeling Evans-Wentz (1946), Ananda Edizioni, Gualdo Tadino (Perugia) 2010.