

Le acque selvagge e le acque divine nell'India antica, con particolare riferimento alla medicina vedica

Fabrizio Ferrari
Università degli Studi di Padova

I grandi temi mitologici della cultura Indo-Iranica antica rivelano un pensiero volto a comprendere e controllare l'universo e i suoi elementi per mezzo del sacrificio. Tra le forze della natura, la diade fuoco-acqua, vero e proprio fulcro dell'attività sacrificale, è sempre stata oggetto di particolare attenzione. Le acque dei fiumi ospitano (o danno alla luce) il fuoco e, grazie alla loro facoltà di scorrere, nutrono la terra e le piante. Così facendo, il fuoco che in esse dimora è installato in queste ultime, che crescendo divengono alberi. Ed è proprio dal legno degli alberi che i sacerdoti, durante il sacrificio, estraggono il fuoco a beneficio di uomini e dèi. Dal punto di vista mitologico, la relazione tra acqua e fuoco sembra essere confermata dalla presenza di una antica divinità Indo-Iranica nota come «Nipote (o Progenie) delle Acque» (sanscrito. Apām Nápāt; avestico. Apām Napāt < PIE *neptonos ~ *h₂epōm nepōts) e identificata con il fuoco¹. Non sorprende, dunque, che nella tradizione vedica, le Acque, al pari di Agni (Fuoco), siano «divine» (Āpas Divās). Come tali appaiono in quattro inni della *R̥gvedasambhitā* (RV VII.47, VII.49, X.9 e X.30) e in numerosissime invocazioni disseminate nel canone vedico. I fiumi stessi sono dee (Sarasvatī, Gaṅgā, ecc.) e alcune tra le maggiori divinità sono direttamente associate all'acqua: Indra, Varuṇa, Soma, Vāyu e, naturalmente, lo stesso Agni.

1 Sebbene la ricostruzione non appaia certa come nel caso di sanscrito e avestico, si veda: antico irlandese. Nechtain; latino. Neptūnus e la *kenning* in norreno per indicare il fuoco: *sævar niðr*, ovvero «figlio del mare». Cf. Mallory – Adams 2006: 438.

Sebbene esistano nel Ṛgveda passaggi che riflettono un approccio descrittivo naturalistico², si dovrà attendere l'affermarsi delle prime speculazioni filosofiche in epoca tardo-vedica per uno studio analitico, e quindi svincolato dal pensiero mitico-sacrificale, degli elementi fondamentali (*mahābhūta-*) dell'universo. Questi sono stati originariamente sistematizzati nel canone pali del buddhismo theravāda, dove appaiono in numero di quattro (*cattāro mahābhūtā*): (I) terra (*paṭhavī-dhātu*); (II) acqua (*āpo-dhātu*); (III) fuoco (*tejo-dhātu*); e (IV) vento (*vāyo-dhātū*) (DN XI.67, SN IV.5, p. 127). Diversamente, nei sistemi filosofici brahmanici più antichi, in particolare nel Sāṃkhya classico e nel Nyāya-Vaiśeṣika, i *mahābhūta-* sono cinque: (I) terra (*pṛthivī-*); (II) acqua (*āp-*); (III) fuoco (*tejas-*); (IV) vento (*vāyu-*); e spazio/direzioni/etere (*ākāśa-*)³. Ma se la conoscenza della natura nella filosofia indiana è sottesa a comprendere il sé (*ātman-*) e ad articolarne il processo di liberazione, diversa è la visione che troviamo nei testi vedici antichi (1700-1000 a.C.) e medi (1000-700 a.C.).

Uno dei miti di creazione più importanti (RV x.90) narra del sacrificio (*medha-*) di un gigante primordiale, il Puruṣa («Uomo», «Persona»):

13. candrāmā mānaso jātás cākṣoḥ sūryo ajāyata |
 mūkhād indras ca agnís ca prāṇād vāyúr ajāyata ||
14. nābhyā āsīd antárikṣam śīrṣṇó dyaúḥ sám avartata |
 padbhyām bhūmir díśaḥ śrótrāt táthā lokám akalpayan ||

2 In uno di questi (RV VII.49.2), il bardo Vasiṣṭha Maitrāvaruṇi fa riferimento a quattro tipi di acqua, ognuno dei quali ha come fine ultimo il mare (*samudrārtha-*): *divyá-* («celestese» = pioggia), *srāvanta-* («corrente» = fiumi), *khanítima-* («ricavata scavando» = sotterranea; di pozzo) e *svayamjá-* («manifestatasi da sola» = sorgiva). Tuttavia, nei versi immediatamente successivi, il poeta abbandona il realismo descrittivo di cui sopra e invoca prima il dio Varuṇa, un monarca (*rāja-*) potente che scorrendo nelle acque tutto vede e tutto giudica (v. 3), e quindi il sacrificio del *soma-*.

3 SK 22; NS I.1.13; VS I.1.4. Nel caso del Vaiśeṣika, i cinque elementi sono elencati insieme a tempo (*kāla-*), direzione/spazio (*dik-*), sé (*ātman-*) e mente (*manas-*). Tutti insieme sono chiamati «sostanze» (*dravya-*). Questa impostazione traspare già nel *Mahābhārata*. In *Mokṣadharmaparvan* (c. III secolo a.C. – II secolo d.C.), il saggio Pāñcaśikha riflette sulla caducità della vita: «Terra, etere, acqua, fuoco e vento mantengono sempre il corpo. Dopo aver considerato ciò, come si può esserne contenti, dal momento che non vi è rifugio per colui che è soggetto alla morte?» (*bhūvyomatoyānalavāyavo hi sadā śarīraṃ paripālayanti | itīdam ālakṣya kuto ratir bhaved vināśino hy asya na śarma vidyate*) (MBH XII.211.47).

13. Dalla sua mente nacque la luna, dalla sua vista nacque il sole.
Dalla sua bocca Indra e Agni (Fuoco), dal suo respiro Vāyu (Vento).
14. Dal suo ombelico fu l'atmosfera. Dalla sua testa fu il cielo.
Dai suoi piedi la terra, dalle sue orecchie le direzioni. Così [gli dei] crearono il mondo⁴.

L'acqua è qui l'unico elemento tra quelli che diverranno i *pañcama-hābhūta*- a non essere menzionato. Questo non deve stupire. La presenza di differenze macroscopiche nella mitologia ṛgvedica è da attribuirsi al carattere eterogeneo di un'opera che è il risultato di tradizioni poetiche diverse spesso sviluppatasi a distanza di secoli. Troveremo quindi conferma dell'importanza dell'elemento acqueo in RV x.16, il celebre inno funebre:

3. sūryaṃ cākṣur gachatu vātam ātmā | diyāṃ ca gacha pṛthivīm ca
dhármaṇā |
apó vā gacha yádi tátra te hitám | ósadhīṣu práti tiṣṭhā sárīraiḥ ||

3. Che la tua vista vada al sole, il tuo respiro al vento. Va' in cielo, e che la terra ti sia fondamento.
Altrimenti va' nelle acque, se là è stata stabilita [una dimora] per te.
Stai nelle piante con tutte le tue membra.

Una trasposizione mitologica degli elementi fondamentali e delle forze della natura si può altresì osservare in RV VIII.54.4, dove il poeta invoca Pūṣan, Viṣṇu, Sarasvatī, i sette fiumi (*saptá síndhavah*)⁵, le acque (*āpas*), il vento (*vātaḥ*), i monti (*párvatāḥ*), gli alberi (*vánaspátīḥ*) e infine la terra (*pṛthivī*). Per quanto riguarda il *Puruṣasūkta*, quella che appare come un'omissione sarà rettificata nelle speculazioni tardo-vediche degli Āraṇyaka. Il sacrificio del Puruṣa serve così a spiegare l'origine degli elementi fondamentali dell'universo: dalla parola sono creati (I) la terra e (II) il fuoco; dal respiro (III) l'atmosfera e (IV) il vento; dalla vista (V) il cielo e (VI) il sole; dall'udito (VII) lo spazio/le direzioni e (VIII) la luna; dal pensiero (IX) l'acqua e Varuṇa (AtĀ II.1.7)⁶.

4 I soggetti dell'atto sacrificale (e creativo) sono gli dèi, i veggenti e i Sādhya (antichi, o mitologici, sacrificatori) (7cd).

5 I cinque fiumi principali del Pañjāb (cf. *infra*, n. 9) più Kabul e Indo.

6 Nel periodo medio vedico troviamo riferimenti più frequenti agli elementi costitutivi della materia. Ad esempio, in TB III.10.16-22 è spiegato come le tredici parti/facoltà del

Pur essendo l'acqua riconosciuta un elemento fondamentale, quando non addirittura fonte della creazione (ŚB XI.1.6.1), nelle porzioni più antiche della letteratura vedica non si può non notare una certa ambiguità. L'acqua nutre e purifica, e in quanto tale è un simbolo di fertilità e guarigione (RV x.9.1-3). Al tempo stesso, le acque, tipicamente quelle dei fiumi ma anche le piogge, sono entità potenti e selvagge⁷.

La potenza delle acque emerge chiaramente nei più antichi *maṇḍala*-della *Ṛgvedasamhitā* (II-VII), ovvero quelle porzioni associate ai clan bardici delle tribù vediche⁸. Lo sforzo evocativo dei poeti e veggenti (*ṛṣi*-) vedici rimanda ad una migrazione antica che ebbe luogo in più riprese a partire dal 1750 a.C. circa nell'Afghanistan orientale, e più precisamente nella valle del fiume Kubhā (Kabul). I clan Ārya si muovono verso sud-est e raggiungono prima il Pañjāb, la terra delle cinque (*pañcan*) acque⁹ (*ap*), e quindi il Doāb situato tra Gange e Yamuna. In un tardo inno del Ṛgveda, il poeta fa riferimento a questa geografia idrica invocando il favore dei seguenti fiumi: Gaṅgā (Gange), Yamunā (Yamuna), Sarasvatī (Ghag-

corpo umano (maschile) siano associate ad altrettanti elementi. In questo caso il seme simbolizza l'elemento acqueo.

7 Nel lessico Proto-Indo-Europeo troviamo due temi nominali: (i) PIE **ueh₁r*, sostantivo neutro (?) eteroclitico usato solo al nominativo e accusativo singolare (casi obliqui: PIE **ud-én*): acqua (inanimata). Il tema è attestato nella maggior parte delle lingue Indo-Europee: antico irlandese. *uisce* (> Inglese *whiskey*); latino. *unda*; inglese. *water*; lituano. *vanduō*; slavo ecclesiastico antico. *voda* (> *vodka*); albanese. *ujë*; greco. ὕδωρ; ittita. *wātar*; e vedico. *udaká* (n.) e *udán* (n.): Mallory – Adams 2006: 125-126; Mayrhofer 1992: 215-216. (ii) PIE **h₂eP-* > post-PIE *ák^weh₂* (risultante da un mutamento fonetico della labiale in consonante oclusiva velare sorda o sonora): acqua animata (= corrente), ovvero «fiume». Si veda: latino. *aqua*; russo. *Oká* (il nome di un affluente del Volga); ittita. *akwanzi*; gotico. *abva*; inglese antico. *ēa*; alto tedesco antico. *aba*; sanscrito *áp* (f. sing., solo Vedico) e *āpas* (pl.): Mayrhofer 1992: 81-82; Lubotsky 2013. In RV, la radice *udaká-* è attestata 9x, mentre *udán-* compare in ventuno diverse occasioni. Per quanto riguarda la radice *áp-*, questa è attestata 538x. Altri termini per indicare l'acqua sono: *vār-* (n. 10x), *salilá-* (n. 5x) e *āmbhas-* (n. 1x): Elizarenkova 1996-1997: 22.

8 Il potenziale distruttivo delle acque dei fiumi traspare nella più tarda letteratura epica e purāṇica. Si veda, ad esempio, il mito della «Discesa del Gange» (*Gaṅgāvatarāṇa*), dove la potenza della dea Gaṅgā è tale che, per evitare la distruzione della terra, le sue acque devono essere rallentate. Ecco quindi che Śiva si offre di ricevere i violenti flutti del fiume tra i suoi lunghi capelli intrecciati (*jaṭā-*) (*Rāmāyaṇa* I.41-44; *Mahābhārata* III.107.20-25; *Skandapurāṇa* IV.30; *Bhāgavatapurāṇa* IX.9.1-9; *Brahmavaivartapurāṇa* II.10).

9 I cinque fiumi sono: Beas (Vipāś), Jhelum (Vitastā), Chenab (Asiknī), Ravi (Paruṣṇī) e Sutlej (Śutudrī).

gar-Hakra), Śutudrī (Sutlej), Paruṣṇī (Irāvati=Ravi), Marudvṛdhā*, Asiknī (Chenab), Vitastā (Jhelum), Ārjīkīyā (Haro), Suṣomā (Swan), Tṛṣṭāmā (Gilgit?), Susartū*, Rasā*, Śvetyā*, Sindhu (Indo), Kubhā (Kabul), Gomatī (Gomti/Gomal) Mehatnū* e Krumu (Kurram) (RV x.75.5-6)¹⁰.

La necessità di ottenere la protezione dalle acque dei fiumi non deve sorprendere. I clan Ārya erano comunità semi-nomadi e guerriere che dipendevano dalle loro mandrie (e.g. RV vii.47.4). Era quindi imperativo assicurarsi ricchi pascoli lambiti da fiumi benevoli¹¹. In RV iii.33 troviamo un importante riferimento alla migrazione delle tribù Ārya e alla necessità di queste ultime di assicurarsi il favore dei fiumi attraverso la parola articolata (*brāhman-*) dei loro *ṛṣi-*. Il poeta Viśvāmītra Gāthina, figlio di Gāthin Kauśika e nipote di Kuśika Aiṣīrathi, evoca così gli spostamenti della tribù dei Bharata¹² fino al suo arrivo nella piana di Kurukṣetra, a oriente della confluenza dei fiumi Vipās (Beas) e Śutudrī (Sutlej). Il motivo di questa particolare migrazione non è chiaro.

10 I fiumi segnati con * non sono stati identificati. In RV v.53.9, il fiume Rasā è un affluente occidentale dell'Indo mentre nella più tarda letteratura Purāṇica sembra essere un fiume che scorre nell'aldilà. Dal punto di vista etimologico, il corrispettivo iranico Raḥhā (< *Rahā) è attestato come Pā e Pāc nelle opere dei geografi Tolomeo e Agatangelo: Blažek 2016: 13-14; Lommel 1926. Per uno studio della geografia ṛgvedica, si veda Witzel 1987.

11 Si veda la descrizione dell'altro mondo nella seconda parte di RV ix.113. In particolare, il poeta chiede di essere accolto nel mondo immortale ed eterno (7d: *amṛte lokē ākṣita*) dove scorrono acque giovani ed esuberanti (8c: *yātrāmūr yabvātīr āpas*) (cf. RV i.3.8). Un altro importante riferimento si trova in RV i.174.9-10. Il bardo Agastya Maitrāv-aruṇi invoca il mito di Indra uccisore di Vṛtra (cf. *infra* p. 6) in relazione alla migrazione delle tribù Yadu e Turvaśa, che insieme a Pūru, Anu e Druhyu rappresentano le cinque maggiori confederazioni tribali Ārya: Kryuchkova 2014: 149. L'invocazione finale indica chiaramente il fine ultimo della migrazione: «Possiamo noi conoscere pascoli dalle acque zampillanti!» (*vidyāmeśām vṛjānam jīrādānum*) (10d). La formula doveva avere una certa pregnanza rituale dal momento che si trova ripetuta in molti inni del primo *maṇḍala*:- 165.15d, 166.15d, 167.11d, 168.10d, 169.8d, 171.6d, 173.13d, 175.6d, 176.6d, 177.5d, 178.5d, 180.10d, 181.9d, 182.8d, 183.6d, 184.6d, 185.11d, 186.11d, 189.8d, 190.8d.

12 Il mito dell'attraversamento dei fiumi è menzionato ancora una volta da Viśvāmītra in RV iii.53.9. Qui apprendiamo che i Bharata sono guidati da Sudās Paijavana, nipote del mitico Divodāsa, nel loro avvicinarsi a Kurukṣetra. L'avanzata dei Bharata è però ostacolata da un'alleanza di dieci capi tribali i quali saranno susseguentemente spazzati via dai guerrieri di Sudās ("Buon Donatore"). Lo svolgersi della battaglia presso il fiume Paruṣṇī (Ravi) è evocato nel settimo *maṇḍala* da Vasiṣṭha, un sacerdote del clan dei Tṛtsu che, a quel punto, aveva sostituito Viśvāmītra: Witzel 1995: 250.

Poteva trattarsi di transumanza stagionale, di una spedizione di guerra (tipicamente condotta per raziare il bestiame di popolazioni limitrofe) o persino di un vero e proprio esodo verso un territorio più favorevole. In RV III.33, Viśvāmitra, ben conscio della pericolosità del guado, intima ai fiumi di fermare il loro corso, dimostrando così il potere del verbo vedico sulle forze della natura¹³:

9. ó śú svasārah kārāve śṛṇota | yayaú vo dūrād ánasā ráthena ||
ní śú namadhvam bhávata supārā | adhoakṣāḥ sindhavaḥ srotiyābhiḥ ||
10. á te kāro śṛṇavamā vácāmsi | yayātha dūrād ánasā ráthena |
ní te naṃsai pīpiyānéva yóṣā | máryāyeva kaníyā śasvacai te ||
11. yád aṅgá tvā bhāratāḥ saṃtāreyur | gavyán grāma iṣitá índrajūtaḥ |
ársād áha prasavāḥ sárgataкта | á vo vṛṇe sumatīm yajñíyānām ||
12. átāriṣur bharatā gavyávaḥ sám | ábhakta vípraḥ sumatīm nadínām |
prá pinvadhvam iṣáyantīḥ surádhā | á vakṣāṅḥ pṛṇádhvam yātá
śībham ||

9. [Viśvāmitra Gāthina:] «Ascoltate bene il bardo (*kāra-*), sorelle!¹⁴ È giunto a voi da lontano con i suoi carri da trasporto e da guerra. Chinatevi! Facilitate il [suo] passaggio! O fiumi, rimanete al di sotto dei suoi assi con le vostre correnti!».
10. [Acque:] «Ascolteremo le tue parole, o bardo! Tu sei giunto a noi da lontano con i tuoi carri da trasporto e da guerra. Io [= Vipās] mi inchinerò a te come una giovane madre gonfia [di latte], [mentre] io [=Šutudrī] mi stenderò al tuo fianco come una vergine con il suo cavaliere».
11. [Viśvāmitra:] «Non appena i Bharata, orda affamata di mandrie [e] incitata da Indra, vi avranno attraversate, riprendano le vostre correnti a scorrere impetuose. Ecco quindi che io invoco il favore di voi che meritate il sacrificio».
12. I Bharata, desiderosi di bestiame¹⁵, hanno attraversato [i fiumi] insieme. Il poeta (*vīpra-*) ha partecipato del favore dei flutti.

13 Cf. RV I.152.02b: «il mantra impetuoso pronunciato dai poeti è verità» (*satyó māntrah kaviśastá jghāvān* ||).

14 Le acque e i fiumi sono termini femminili in sanscrito. Per evitare espressioni infelici (e.g. «la Indo», «la Gange»), ricorrerò, ove possibile, alla locuzione «le acque di», in modo da mantenere il genere femminile e i riferimenti a fertilità e/o maternità.

15 L'emistichio sembra riferirsi alle razze dei guerrieri Ārya. Cf. RV X.30.10b, dove sono le acque dei fiumi a essere paragonate a bande di razziatori di bovini che si muovono all'unisono (*goṣuyúdhvo ná niyavāṃ cārantīḥ*).

Scorrete più oltre, rinfrescando e versando ricchezza. Riempite i vostri letti! Scorrete veloci!

Nel verso finale il bardo¹⁶ ricorre ad una formula magica:

13. úd va ūrmīḥ śámyā hantu | ápo yókrāṇi muñcata |
máduṣkṛtau víenasā | aghniyaú śúnam áratām ||

13. «Che le vostre onde sostengano i pioli dei gioghi! O acque, risparmiate i finimenti!
Senza peccato e senza colpa, che i due buoi non abbiano a perire!»¹⁷

La relazione tra acqua (fonte di vita), armenti (fonte di ricchezza) e cavalli (fonte di supremazia militare) è un tema ricorrente nel Ṛgveda. Uno dei miti più noti, la lotta tra il re-guerriero¹⁸ Indra e il serpente (*ábiḥ-*) Vṛtra (*√vr-*: «ostruire», «nascondere»), dimostra come le acque e le vacche fossero talmente importanti da essere sovrapponibili¹⁹. Così il bardo Hiranyastūpa Āṅgīrasa descrive le gesta di Indra (RV 1.32):

2. áhann áhim párvate śísriyānām | tváṣṭāsmāi vājraṃ svaríyaṃ tatakṣa |
vāśrā iva dhenávaḥ syāndamānā | āñjaḥ samudrám áva jagmur ápaḥ ||

2. [Indra] uccise il serpente che giaceva sulla montagna. Per lui, Tvāṣṭar forgiò il *vajra*- tonante²⁰.
Defluendo come vacche muggenti, le acque procedettero dritte verso il mare.

16 Si noti l'uso lessicale dei termini qui tradotti come «bardo» e «poeta». In 9a, il termine *kará-* (< *√kr-*: «fare») indica il processo creativo dell'artefice che fabbrica versi. Diversamente, in 12b, troviamo il sostantivo *vīpra-* (< *√vip-*: «tremare», «vibrare»). Sebbene nei tardi testi vedici e in quelli epici sia sinonimo di «brahmano», nelle porzioni più antiche del Veda il termine evoca la funzione del poeta/veggente ispirato in preda a visioni e, probabilmente, inebriato dal *sóma*.

17 Per un'analisi della formula magica in relazione al contesto storico e mitologico, si veda Kwella 1973.

18 Cf. il mito secondo cui Indra e gli *āṅgīras-* (clan bardico e sacerdoti del fuoco) aprirono con la forza della recitazione la caverna Vala liberando il bestiame precedentemente rubato dai Paṇi. Qui Indra svolge la funzione di re-sacerdote.

19 Venkatasubbiah 1965. Si veda RV 1.164.41-42 in Elizarenkova 1995: 110-111.

20 Il verso fa riferimento ad un'arma mitica associata al potere e al rumore del tuono.

L'analogia tra acque e vacche prosegue nei versi successivi, dove il poeta descrive il corpo ormai senza vita dello sconfitto Vṛtra, fra le cui interiora scorre la marea delle acque ormai libere (v. 10)²¹. Da notare come «il serpente della stirpe dei Dāsa» sia considerato «marito» (*dāsāpatnī-*) e al tempo stesso «pastore» (*gopa-*) (I.32.11ab)²².

Le acque dei fiumi, come osservato precedentemente, sono altrimenti equiparate a cavalle. A tal proposito, si veda di nuovo RV III.33:

1. prá párvatānām usatī upāsthād | ásve iva viṣite hāsamāne |
gāveva śubhré mātārā rihāné | vipaṭ chatudrī pāyasā javete ||
2. indreṣite prasavām bhīkṣamāne | áchā samudraṃ rathíyeva yāthaḥ |
samārāné ūrmíbhīḥ pínvamāne | anyā vām anyām āpi eti śubhre ||

1. Dal ventre delle montagne, smaniose, come cavalle selvagge in gara l'una contro l'altra, rilucenti, leccandosi [=lambendosi] come le vacche [fanno con i loro vitelli], Vipās e Śutudrī (s)corrono con le loro acque.
2. Sospinte da Indra nel [vostro] desiderio di spingervi più avanti, procedete come due aurighi verso il mare²³ scontrandovi, gonfiandovi con le [vostre] onde, tuffandovi l'una nell'altra, o splendide!²⁴

Sebbene le acque conservino il loro carattere selvaggio, e possano pertanto essere utilizzate per offendere²⁵, è credenza comune che in esse si trovi la medicina (ŚB v.I.4.6; TB II.5.8.5; TĀ IV.42.4). Questa idea trova una spiegazione nel mito di fondazione della medicina vedica. I gemelli Aśvin («Possessori-di-cavalli»)²⁶, i guaritori degli dei (RV

21 Cf. RV x.30, dove le Acque sono in debito nei confronti di Indra (v. 7).

22 Cf. l'invocazione alle acque (*āpas-*) e agli armenti (*aghnya-*) in AVŚ VII.83.2cd.

23 Sulla questione del mare negli inni ṛgvedici e delle conoscenze marittime degli Ārya, si veda: Klaus 1989; Kryuchkova 2014; Stuhmann 2015.

24 Un'immagine simile è evocata in RV v.53.7.

25 In AV^p x.4.6, dove è descritta un'alleanza tra capi tribù, il sacerdote invoca la furia dei fiumi come arma: «“Distruigi i nemici, come corrente d'acqua!” Da ogni dove, proteggendovi a vicenda, venite insieme. Sotto un unico giuramento, dividete tra voi quello che possedete. Che gli dèi, per mezzo del sacerdote, possano far espandere il vostro dominio!» (*apām iva vegah pra śṛṇīta śatrūn diśodišo rabhamāṇāḥ sam eta / ekavatā vi dhanam bhajadhvam purohitena vo rāṣṭram prathayantu devāḥ //*).

26 Altrimenti chiamati Nāsatiya («Ausiliatori») e Dasrá («Miracolosi»), gli Aśvin sono equiparabili ai Diòscuri.

I.157.6a), sono inizialmente emarginati per la loro impurità, una condizione dovuta alla pratica stessa della medicina e al loro frequentare esseri umani (TS VI.4.9.1-2; ŚB IV.1.5.14). Dopo essere stati purificati con il *bahiṣpavāmanastotra* e quindi ammessi al sacrificio, gli Aśvin depositarono le loro arti mediche in tre luoghi: «un terzo nel fuoco; un terzo nelle acque, un terzo nel linguaggio [ispirato]» (*agnáu tṛtīyam apsú tṛtīyam brāhmaṇé tṛtīyam*; TS VI.4.9.2g)²⁷. Questa conoscenza è poi trasmessa ai *bhiṣáj-*, una classe di esorcisti e guaritori menzionati come una sorta di corporazione insieme a falegnami e brahmani (RV IX.112.1)²⁸.

Nella pratica magico-religiosa dei *bhiṣáj-*, attestata nell'Atharvaveda (c. 1000 a.C.)²⁹, una raccolta che fornisce preziose informazioni sulla religiosità domestica e, in particolare, la medicina del tempo, l'acqua è un elemento privo di difetti (*ayákṣma-*)³⁰, capace di espellere le malattie (AVŚ III.12.9; IX.3.23), raddrizzare ciò che è «storto» (*ābrutabheṣajá-*) (AVŚ XIX.2.5), proteggere il corpo (RV I.23.21; AVŚ I.6.3) ed esorcizzare il male e l'impurità (RV I.23.22, ĀK 21). Di estremo interesse a questo proposito è RV VII.50, un inno di solo quattro versi che rappresenta un esorcismo contro la terribile malattia (*rāpas-*; *vándana-*) che colpisce piedi (*pád-*), caviglie (*kulphá-*) e ginocchia (*aṣṭhīvát-*). I primi tre versi, arrangiati nel metro *jaḡatī-*, si concludono con la formula: *mā mām pádyena rāpasā vidat tsáruḥ* («Che la cosa che striscia non mi abbia a trovare [e non mi] porti la “malattia del piede”»). Nell'ultimo verso le acque dei fiumi sono invocate come guaritrici:

27 Le acque guaritrici sono invocate durante il sacrificio del cavallo (*aśvamedha-*) dalle tre mogli del sovrano in una serie di tre mantra. Questo avviene prima dello smembramento (*vibhakti-*) dell'animale, quando le donne devono segnare con aghi d'oro, argento e rame le «vie del coltello» (*asipatha-*) sul corpo del cavallo (ŚB XIII.2.10.1): Watkins 2001: 275; Malamoud 1994: 224.

28 Sebbene necessari per la cura del corpo umano, del bestiame e persino della terra, i guaritori vedici sono considerati impuri come gli Aśvin e pertanto non atti a prendere parte ai sacrifici solenni (TS VI.4.9.1ij-2ab; MANU III.152).

29 Witzel osserva che gli inni magici che troviamo in AV potrebbero essere persino anteriori al RV. Il fatto che il ferro sia menzionato varie volte (AVŚ XII.3.7 = AV^p XVI.53.12 e AVŚ IX.5.4 = AV^p XVI.97.3) permetterebbe di assegnare un *terminus ad quem* nel XII secolo a.C.: cf. Witzel 1997: 280-281.

30 Il termine *yákṣman-* potrebbe indicare un'affezione polmonare, probabilmente la tubercolosi. Più in generale, il sostantivo *yákṣma-* significa «malattia».

4. yāḥ praváto niváta udváta | udanvátīr anudakás ca yāḥ | tá asmábhyam páyasā pínvamānāḥ | śivá devīr aśipadā bhavantu | sárva nadyò aśimidā bhavantu ||

4. Queste [correnti] [che vengono] dai clivi, dalle profondità e dalle alture; queste [che sono] ricche d'acqua e [queste che sono] secche. Che queste dee benevole, gonfie di acque, siano per ciascuno di noi libere dal [morbo] *śipadā*. Che tutti i fiumi siano liberi dalla [malattia] *śimidā*³¹.

Nelle sezioni mediche (*bheṣaja*-) dell'*Atharvaveda* le acque svolgono un ruolo talmente importante da essere considerate divinità. In quanto tali, sono più efficaci dei guaritori stessi. Si veda, a tal proposito, AV VI.24:

1. himávataḥ prá sravanti síndhau samaha saṅgamāḥ |
ápo ha máhyaṃ tád devīr dádān hṛddyótābheṣajām ||
2. yán me akṣyór ādidyóta pārsṇyoḥ prápadoś ca yát |
ápas tát sárvaṃ níṣ karan bhiṣajām súbhiṣaktamāḥ ||
3. sindhupatnīḥ síndhurājñīḥ sárva yá nadyḥ sthána |
dattá nas táśya bheṣajām ténā vo bhunajāmahai ||

1. Dai monti innevati scorrono giù, [e] da qualche parte confluiscono nell'Indo.
Le Acque ora mi concedano un rimedio contro il male che [mi] brucia dentro.

2. Ciò che brucia nei miei occhi, nelle mie spalle e nelle piante dei piedi, tutto questo lo allontanino le Acque che sono più efficaci dei guaritori³².

3. Voi che siete le spose dell'Indo, le correnti che hanno l'Indo come re, concedeteci il rimedio per questa [malattia]: con esso possiamo noi godere di voi³³.

31 Sull'interpretazione di questo verso, si veda: Renou 1967: 111 e Zysk 1985: 28, 131-132.

32 Cf. AVŚ XIX.2.3cd.

33 Traduzione (modificata) a cura di Orlandi – Sani 1992: 206-207. Si veda anche il ritratto delle Acque come agenti sacrificali in AV^P v.14.2: «Le acque divine stanno approntando un sacrificio. Le acque variopinte stanno offrendo un'oblazione. Un recipiente di *odana*- equivale all'*agniṣṭoma*-». (*āpo devīr yajñakṛtāś citrā devīr haviṣkṛtaḥ | ekapātra odano 'gniṣṭomena sammitaḥ* ||). Il verso fa riferimento alla pratica dei sacerdoti dell'*Atharvaveda* di presentare come offerta sacrificale un piatto di latte e riso (*odana*-) che, pur nella sua semplicità, è esaltato al pari dei sacrifici solenni eseguiti dagli *adhvaryu*- della

Un ulteriore esempio del potere terapeutico dell'acqua lo troviamo in RV 1.23:

19. apsú antár amṛtam apsú bheṣajám | apám utá práśastaye | dévā bháv-
ata vājīnaḥ ||
20. apsú me sómo abravīd | antár vísvāni bheṣajāl agnīm ca vísvásambhu-
vam āpas ca vísvábheṣajīḥ ||
21. ápaḥ pṛṇítá bheṣajám | várūthaṃ tanúve máma | jiyók ca sūriyaṃ dṛśé ||
22. idám āpaḥ prá vahata | yát kíṃ ca duritám máyi | yád vāhám abhidu-
dróha | yád vā śepá utánṛtam ||

19. Nell'acqua è l'immortalità³⁴. Nell'acqua è la guarigione. È [giusto]
glorificare l'acqua. O dèi, siate voi vincitori!
20. «Nell'acqua – Soma mi disse – vi sono tutte le medicine, e [vi è] Agni,
che è il benessere di tutti». Le acque sono la cura per ogni cosa³⁵.
21. O acque, guaritemi da tutto, proteggete il mio corpo così che io possa
vedere ancora il sole a lungo!
22. O acque, portate via [tutto] quello che c'è di peccaminoso in me, il
torto che ho fatto, il falso che ho giurato³⁶.

Non solo le acque devono essere propiziate, ma anche le divinità ad esse associate, come per esempio Varuṇa, il marito delle Acque, colui che porta la pioggia (RV v.85.3-4; AVŚ iv.15.12), permette il fluire dei fiumi (RV II.28.4) e porta con sé «cento e mille medicine» (I.24.9a)³⁷; Vāyu, il compagno delle acque (RV x.168.3c); Soma, il fratello delle acque (IX.82.3c), la progenie delle acque (RV IX.97.41b) e il sovrano della

trayī- («triade»: il canone inizialmente composto di *Ṛg-*, *Sāma-* e *Yajur-Veda*). Questo fa pensare che i sacerdoti dell'Atharvaveda fossero inizialmente esclusi dai sacrifici solenni (*śrāuta-*). Il fatto che l'offerta di *odana-* sia equiparata all'*agniṣṭoma-*, comprensivo del sacrificio del *soma-*, lascia intendere una certa disparità (rivalità?) tra classi sacerdotali.

34 Tra i diciassette liquidi usati nella cerimonia di consacrazione regale (*mahābhiṣeka-*), le acque sono indicate come immortali (*amṛta-*) e pertanto in grado di conferire l'immortalità al sovrano (AtB VIII.20). Cf. AV^P XIII.4a.

35 Questo verso sembra in qualche modo spiegare TS VI.4.9.2g (cf. *supra*), dove la medicina degli Aśvin è conservata per un terzo nel fuoco (Agni), un terzo nelle acque (*Āpas*) e un terzo nel *brāhman-*, ovvero il linguaggio ispirato dei bardi (*ṛṣi-*) inebriati dal *soma-*. Si noti che Soma è chiamato «Veggente» ([colui che ha la] mente di un *ṛṣi-*: *ṛṣimanas-*) e «fabbricatore di veggenti» (*ṛṣikṛt-*) in RV IX.96.18a (cf. RV I.80.1).

36 Cf. RV x.9.6-9.

37 Su Varuṇa e le acque nei Brāhmaṇa, si veda Lévi 1898: 158-159.

pioggia (ix.74.3) e i Marut, *Männerbund* di guerrieri divini al seguito di Rudra.

Secondo una tradizione consolidata, i Marut sono associati alla tempesta e portano la pioggia (AVŚ iv.15). La loro relazione con il potere terapeutico delle acque è attestata in vari passaggi del canone vedico. Si veda, ad esempio, RV v.53:

14. átīyāma nidás tiráh suastíbhīr
 hitvā avadyám árātīh |
 vṛṣṭuvī sám yór āpa usrí bheṣajám
 siyāma marutaḥ sahá ||

14. Possiamo noi sopraffare i [nostri] nemici grazie alla vostra benevola protezione, lasciandoci dietro disgrazia e avversità. Quando piove, le acque portano fortuna e benessere, [mentre] all'alba [recano] la medicina. Che noi possiamo stare insieme a voi[loro], o Marut!

In particolare, i Marut sono portatori di una medicina miracolosa che viene dalle acque dei fiumi, dei mari e dei monti (RV viii.20.25). Ed è proprio con riferimento a quest'ultima (ibid. 23ab) che il bardo Sobharī Kāṇva li invoca in una formula di guarigione: «O Marut! [Scacciate] nella terra il morbo (*rāpas-*) [che affligge] i malati! Fate sì che ciò che è storto sia di nuovo dritto!»³⁸ (26cd) (*kṣamā rāpo maruta āturasya na / iṣkartā vīhṛutam pūnaḥ ||*).

Sebbene molte siano le divinità vediche la cui azione è coadiuvata dalle proprietà magico-terapeutiche delle acque, è Agni ad avere una relazione speciale con loro. L'antichità di questo mito, ampiamente attestato nella cultura sacrificale indo-iranica, trova un precedente in Apām Napāt, il «Nipote delle Acque» identificato con il fuoco e celebrato in RV ii.35 come l'origine di ogni essere vivente (2cd; cf. *Zamyād Yašt* 52)³⁹. Mentre nella letteratura iranica Apām Napāt è

38 Il participio passato passivo *vīhṛutam* (< *vi-* √*hru-*: «piegare; storcere») indica, con tutta probabilità, un arto o un'articolazione deformati da frattura, dislocazione o slogamento.

39 Si veda AVŚ xix.42.4, un inno a Brahmā, dove il sacerdote invoca Apām Napāt, colui che libera dall'angoscia (*ambomúcam*), il toro fra coloro che sono degni del sacrificio (= gli dèi) (*rṣabhām yajñīyānām*), lo splendente (*virājantam*) e il primo dei sacrifici (*prathamām adbhvarānam*).

una potente divinità che condivide i titoli *bərəzant-* («Supremo») e *ahura-* («Signore») con Ahura Mazdā e Miθra, in RV egli è considerato un aspetto di Agni, il sacerdote degli dèi e la «bocca del sacrificio» (VIII.43.9, VIII.44.16). Vediamo dunque che Agni vive nei fiumi (RV III.1.3-9)⁴⁰, da dove i sacerdoti vedici lo chiamano per i più disparati motivi. Tra questi, Agni può essere invocato in formule di magia nera. In AVŚ XVI.1, per esempio, è chiamato il «toro delle acque» (*apām vṛṣabhā*; v. 1) e, insieme alle correnti che lo trasportano (vv. 6-9), è esortato all'azione nelle sue dieci forme distruttive: Ruján («Distruttore»), Pariruján («Devastatore»), Mṛṇán («Uccisore»), Pramṛṇán («Frantumatore»), Mroka («Divoratore»), Manohán («Distuggi-mente»), Khaná («Sradicatore»), Nirdāhá («Bruciatore»), Ātmadūṣi («Consuma-anima»), Tanūdūṣi («Consuma-corpo») (vv. 2-3; cf. v.31.9). L'inno prosegue con un rituale di purificazione e una serie di invocazioni al potere protettivo delle Acque:

10. ariprá ápo ápa riprám asmát ||
11. prásmád éno vahantu prá duṣvápnyam vahantu ||
12. śívéna mā cákṣuṣā paśyatāpaḥ śíváyā tanvópa spr̥ṣata tvácām me ||
13. śívān agnīm apsuṣádo havāmahe máyi kṣatrām várca ā dhatta devīḥ ||

10. Che le chiare acque portino l'impurità lontano da noi!
11. Conducano il male lontano da noi! Conducano l'incubo lontano da noi!
12. Guardatemi con occhio favorevole, o Acque! Toccate la mia pelle con la vostra presenza favorevole.
13. Noi invociamo i fuochi propizi che dimorano nelle acque. O [acque] divine! Datemi potere e gloria!

Il potenziale distruttivo e protettivo della coppia acqua-fuoco compare di nuovo in AVŚ x.5, dove troviamo una serie di maledizioni da

40 Il mito del fuoco nell'acqua, o l'acqua come dimora del fuoco, ha origine nella mitologia Proto-Indo-Iranica: Dumézil 1973: 19-90; West 2010: 270-272; Kellens 2011: 478-479; cf Edholm 2017: 13, 29. Questo paradosso si ritrova nei Brāhmaṇa (TB 1.1.3.8; ŚB II.1.1.5), dove Agni ha un rapporto sessuale con le Acque, mogli di Varuṇa. Il seme bollente del Fuoco, a contatto con il freddo dell'acqua, si tramuta in oro, un elemento purificatore nella cultura indiana. Apām Napāt, identificato come Agni, è infatti del colore dell'oro (*hīraṇyārūpa-*; *hīraṇyasamdr̥k-*; *hīraṇyavarṇa-*, in: RV II.35.10ab).

usarsi in un rituale di magia nera dettagliato in KS XLIX⁴¹. Il sacerdote deve risciacquare un contenitore per l'acqua mentre ripete sei volte la seguente formula: «Voi siete la forza di Indra; voi siete il potere di Indra; voi siete l'energia di Indra; voi siete la potenza virile di Indra; voi siete l'eroismo di Indra» (*índrasyáuja sthéndrasya sáha sthéndrasya bálam sthéndrasya vīryam sthéndrasya nṛmṇám stha*) (1ab, 2ab, 3ab, 4ab, 5ab, 6ab). La seconda parte dei singoli versi fa riferimento ad una legatura: «per un'unione vittoriosa» (*jiṣṇáve yógāya*) «io vi unisco» (*vo yunajmi*) «con le unioni delle formule» (*brahmayogáir*; 1cd), «con le unioni del potere» (*kṣatrayogáir*; 2cd), «con le unioni di Indra» (*índrayogáir*; 3cd), «con le unioni di Soma» (*somayogáir*; 4cd), «con le unioni delle acque» (*āpsuyogáir*; 5cd) e, infine, con il sacerdote stesso («Voi siete unite a me, o acque!»; *yuktā ma āpa stha*; 6d). La fase successiva prevede che il sacerdote scaldi parte dell'acqua e reciti: «Voi siete la parte di Indra, l'essenza delle acque, o Acque celesti. Ponete in noi vigore vitale. Per mezzo della funzione di Prajāpai io vi depongo per questo mondo» (7). I versi successivi (8-14) sono identici, mentre cambiano le entità invocate: Soma, Varuṇa, Mitra-Varuṇa, Yama, gli antenati (*pitṛ-*) e Savitṛ. A questo punto il sacerdote scaglia «fulmini d'acqua» (15-21, 42, 50) contro il nemico. Seguono un'invocazione al potere purificatore delle acque (= AVŚ XVI.1.10-11; cf. *supra*) e una serie di formule da recitarsi mentre si eseguono i «passi di Viṣṇu» (*viṣṇoḥ krāmāḥ*) Così facendo, il recitatore evoca la terra con l'energia di Agni (25b), l'atmosfera con l'energia di Vāyu (26b), il cielo con l'energia di Sūrya (27b), i punti cardinali con l'energia mentale (28b), lo spazio con l'energia del vento (29b), i versi con l'energia dei canti (30b), il sacrificio con l'energia della formula (31b), le erbe con l'energia del *soma-* (32b), le acque con l'energia di Varuṇa (33b), l'aratura con l'energia del cibo (34b), il soffio vitale con l'energia dell'uomo (35b). La parte finale di ogni verso esclude la vittima del maleficio da ogni elemento della litania. Così in 25cd avremo: «Dalla partecipazione della terra escludiamo colui che ci odia e che noi odiamo» (*pṛthivyās tām nír bhajāmo yò 'smān dvéṣṭi yām vayām dviṣmāḥ*). In 26cd: «Dalla partecipazione dell'atmosfera escludiamo colui che ci odia e che noi odiamo»; ecc. Con l'ultimo verso il sacerdote causa la morte della vittima del rituale: «Possa egli non vivere, lo abbandoni il soffio vitale» (*sá má jīvīt tām prānó jahātu*; 25ef-35ef). Nel pronunciare questa formula, ci si rivolge

41 Caland 1900: 172 sgg.

verso il sole (37a), i punti cardinali (38a), i sette ṛṣi- (39a), la formula (40a) e i brahmani (41a). Con i versi 42-49, Agni è invocato quale potente distruttore di nemici e le acque come sostanze purificanti (46ab). Infine il sacerdote, per mezzo della sua conoscenza, chiude il rituale e distrugge l'odiato nemico con la folgore delle acque: «Io che so lancio il vajra delle acque dalle quattro punte per spezzare la testa a quest'uomo; spezzi tutte le sue membra. Che gli dei me lo consentano» (*apām asmai vājraṃ prā harāmi cāturbhṛṣṭim śīrṣabhidyāya vidvān / só asyāṅgāni prā śṛṅātu sáruvā tán me devā ānu jānantu víśve //*)⁴².

Tornando ai riti di guarigione, osserviamo come i *bhiṣáj-* avessero una conoscenza anatomica estremamente limitata. L'uso di medicine si limitava a poche sostanze di origine animale (latte, burro, grasso, carne, ecc.) e vegetale (piante, erbe), spesso usate a scopo rituale piuttosto che terapeutico. La medicina vedica è essenzialmente una forma di magia basata su un elemento orale (mantra, formule coercitive) e uno pratico (riti magici e sacrifici volti a esorcizzare il male)⁴³. I mantra inclusi nelle *samhitā-* dell'Ātharvaveda servono ad accompagnare i riti descritti in appositi manuali. Ad esempio, in KS XXVII.29, al guaritore è richiesto di recitare AVŚ III.7⁴⁴ ed eseguire le seguenti azioni: legare al paziente un amuleto ricavato dalle corna di un *hariṇa-* (antilope?) e fargli risciacquare la bocca (un rito chiamato *ācamana-*). All'alba (il «calar delle stelle»; *avanakṣatra-*) il *bhiṣáj-* scaldereà dell'acqua in un ricettacolo di pelle di antilope (*śaṅkudhāna-*) per poi spruzzarla sul paziente. Infine spargerà tutto intorno una manciata di orzo (*yava-*) e darà da mangiare al paziente.

In *Śāntikalpa* xx troviamo le istruzioni per eseguire un rito detto *viśvabhēṣaja-*: «medicina per ogni [male]». Il guaritore deve procurarsi

42 La traduzione dei passaggi da AVŚ x.5 è a cura di Orlandi – Sani 1992: 13-22.

43 Il *modus operandi* dei guaritori vedici si inserisce in un più ampio contesto Indo-Europeo. Questo sembra essere confermato da fonti avestiche e greche. Da un lato abbiamo la medicina del coltello (*karətō.baēšaza-*), la medicina delle piante (*uruuarō.baēšaza-*) e la medicina delle formule (*maqθrō.baesazd-*) (*Yašt* III.2.6). Dall'altro l'uso di incisioni (τομαί), medicine (φάρμακα) e unguenti (προσάνεα) e, infine, invocazioni (ἐπιφθαί) (Pindaro, *Pitiche* III.51-53); Darmesteter 1877: 293; Watkins 1995: 537-539.

44 L'inno fa riferimento ad una (non identificata) malattia chiamata *kṣetriyā*. Si veda, ad esempio, il verso 5: «Le acque sono davvero salutari; le acque sono allontanatrici di malattie; le acque, rimedio di ogni male, ti liberino dal 'male che viene dai campi'!» (*āpa id vā u bhēṣajīr āpo amivacātānīh / āpo víśvasya bhēṣajīs tās tvā muñcantu kṣetriyāt //*). Traduzione a cura di Orlandi – Sani 1992: 204.

dell'acqua da un fiume o da uno stagno e quindi recitare AVŚ XIX.1.1⁴⁵. Il rituale prevede varie offerte a partire da una triplice aspersione del fuoco con l'acqua precedentemente raccolta. Questa deve essere travasata in un contenitore e usata in parte per purificare i vari attrezzi rituali, in parte per le rimanenti offerte: fibre di fico sacro (*aśvattha-*; *Ficus religiosa* L.), riso (*vrīhi-*; *Oryza sativa* L.), orzo (*yava-*; *Hordeum vulgare* L.), foglie di *śigru-* (*Moringa oleifera* LAM.), bdellio (*guggulu-*; *Commiphora wightii* (ARN.) BHANDARI) e, infine, “veleno” (*viṣa-*).

In KS XXVIII.5ff sono elencate una serie di pratiche per il trattamento di una frattura esposta⁴⁶. In questo caso il *bhiṣāj-* deve attendere l'alba per aspergere il paziente con acqua fresca mentre recita AVŚ IV.12 (= AV^P IV.15). Quindi deve fargli bere una mistura di burro chiarificato e latte che sarà poi usata per ungere l'arto nel punto della frattura/lacerazione. Usando i versi con la parola *lākṣā-* in AVŚ V.5, il guaritore offre infine al paziente un decotto di latte e *lākṣā-* (una pianta non identificata).

Sebbene l'acqua figuri come una vera e propria panacea, spesso **si accompagna a** vari tipi di piante ed erbe⁴⁷. In questi casi, poteva servire da base per la preparazione di paste o da mezzo di sospensione per tisane, infusi e decotti⁴⁸. Naturalmente, il successo della medicina dipendeva esclusivamente dall'esorcismo. In AVŚ II.3 la ripetizione della formula «*tād āsrāvāsya bheṣajām tād u rōgam anīnaśat*» (vv. 3cd, 4cd, 5cd) serve per scongiurare la morte per emorragia (*āsrāva-*):

1. adó yád avadhāvaty avatkám ádhi párvatāt | tát te kṛṇomi bheṣajām súbheṣajām yáthāsasi ||
2. ád aṅgá kuvíd aṅgá śatám yá bheṣajáni te | téśām asi tvám uttamám anāsrāvám árogaṇam ||
3. nīcáiḥ khananty ásurā aruśrāṇam idám mahát | tát āsrāvāsya bheṣajām tād u rōgam anīnaśat ||

45 «Insieme! Che i fiumi scorrano insieme! Insieme ai venti! Insieme agli uccelli! Accrescete, o canti, questo sacrificio! Io faccio un'offerta con un'oblazione mista» (*sámsaṃ sravantu nadyāḥ sám vātāḥ sám patatrīṇaḥ | yajñám imám vardhayatā gīṇaḥ saṃsrāvuyēna haviṣā jubomi ||*). L'oblazione detta *saṃsrāvya-* era fatta per riversare (*saṃ-*/*sru-*) ricchezza e salute su colui che la offriva.

46 Caland 1900: 90; Griffiths – Lubotsky 2000-2001.

47 Thite 1982: 108-151.

48 Caland 1900: 99.

4. upajīkā úd bharanti samudrād ádhi bheṣajám | tād āsrāvāsya bheṣajám tād u rógam aśīśamat ||
5. arusrāṇam idám mahát pṛthivyā ádhy údbhṛtam | tād āsrāvāsya bheṣajám tād u rógam anīnaśat ||
6. śám no bhavantv apá óśadhayaḥ śívāḥ | índrasya vājro ápa hantu rakṣása ārād vísṣṭā íśavaḥ patantu rakṣásām ||

1. Quest'[acqua] che scorre da monte a valle, io la preparo per te. [Rivolto all'acqua:] «Perché tu sei un rimedio efficace!»
2. Sicuramente, assolutamente, tra le tue cento medicine, la migliore fra loro sei tu, [quella] senza [=che arresta] l'emorragia e la malattia.
3. Gli *asura*- seppelliscono nelle profondità questo portentoso rimedio per le ferite⁴⁹. Questa è la medicina contro l'emorragia; questa ha fatto scomparire la malattia.
4. Le termiti⁵⁰ portano questo rimedio dal mare. Questa è la medicina contro l'emorragia; questa ha fatto scomparire la malattia.
5. Questo portentoso rimedio per le ferite è stato portato dalla terra. Questa è la medicina contro l'emorragia; questa ha fatto scomparire la malattia.
6. Le acque siano benefiche con noi, [ci siano] amiche le erbe. Che il *vajra*- di Indra scacci i demoni! Che le frecce scagliate dai demoni volino via.

L'uso di acqua e sostanze di derivazione vegetale a scopo terapeutico è confermato in numerosissimi passaggi (e.g. RV x.97; AVŚ v.4.1; AV^P iv.14.7; KS xxx.11-12; ŚB III.2.2.20; BAHULKAR 1994: 188-189), inclusi quelli in cui i guaritori preparano amuleti (AVŚ III.9; VIII.7.14). Sebbene le piante siano spesso invocate usando aggettivi che ne descrivono le caratteristiche fisiche o le loro proprietà tossicologiche, rendendo dunque l'identificazione botanica estremamente difficile, in certi casi vi sono chiari riferimenti al tipo di vegetale usato. Così è in AVŚ VI.91:

49 La cura per le lacerazioni responsabili di grosse emorragie è indicata in AVŚ VI.109. Si tratta di *pippalī*- (pepe lungo, *Piper longum* L.), un rimedio usato nel caso di: (I) *kṣipta*-, ferite causate da armi da lancio (e.g. frecce, lance); e (II) *ativedha*-, ferite lacero-contuse da penetrazione (causate da spade, coltelli, ecc.). Si veda al proposito Griffiths – Lubotsky 2014.

50 Cf. AVŚ VI.100.2. Il collegamento con le termiti si può forse spiegare tenendo presente il comportamento di questi insetti: i lunghi tunnel scavati da e per i loro nidi facilitano le infiltrazioni e lo scorrimento delle acque sotterranee. Questa interpretazione chiarirebbe il verso seguente (5ab), ovvero la potente medicina (acqua pura) estratta dal sottosuolo (*pṛthivyā ádhy údbhṛtam*).

1. imām yávam aṣṭāyogáih ṣadyogébhīr acarkṣuḥ | ténā te tanvò rápo ‘pācīnam āpa vyaye ||
2. nyàg vāto vāti nyāk tapati sūryaḥ | nīcīnam aghnyā duhe nyàg bhavatu te rāpaḥ ||
3. āpa id vā u bheṣajīr āpo amīvacātānīḥ | āpo vīsvasya bheṣajīs tās te kṣvantu bheṣajām ||

1. Quest’orzo⁵¹ l’hanno seminato vigorosamente con un tiro da otto, con un tiro da sei; con questo io scaccio via, lontano, il male dal tuo corpo.
2. Verso il basso soffia il vento, verso il basso riscalda il sole, verso il basso dà il suo latte la vacca: in basso sia la tua malattia.
3. Le acque sono davvero curative: le acque sono quelle che allontanano la malattia; le acque sono la medicina per ogni [male]: che esse facciano una medicina per te⁵².

Il sistema vedico di credenze e conoscenze magico-terapeutiche continuerà ad essere seguito all’interno delle comunità brahmaniche fino agli ultimi secoli a.C. Fonti buddhiste in pali ci rivelano la pratica di asceti brahmani (*samaṇabrāhmaṇā*) che si occupavano del culto degli dei ma anche di praticare incantesimi/esorcismi (*bhūrikamma*); aumentare (*vasakamma*) o diminuire (*vossakamma*) la forza virile; preparare e somministrare emetici (*vamana*) e purganti (*virecana*); somministrare olii nelle orecchie (*kaṇṇatela*), pulire gli occhi (*nettatappana*), trattare le affezioni del naso (*natthukamma*), preparare colliri (*añjana*) e unguenti (*paccañjana*); trattare le malattie degli occhi (*sālākiya*); praticare operazioni chirurgiche (*sallakattiya*); curare le malattie infantili (*dāraṅatikicchā*); e preparare farmaci a base di radici (*mūlabhesajjāna*) e piante (*osadhī*) (DN *Brahmajālasutta* 32).

51 L’orzo è una fra le prime colture **coltivate** in India. In TS v.2.5.5, troviamo menzionate sette piante domestiche (*saptā grāmyoṣadbayaḥ*): (I) riso (*vṛīhi*-; ssp. *Oryza sativa* L.); (II) orzo (*yava*-; *Hordeum vulgare* L.); (III) sesamo (*tila*-; *Sesamum indicum* L.); (IV) fagiolo indiano verde (*māṣa*-; *Vigna mungo* (L.) HEPPER); (V) miglio (*aṇu*-; *Panicum miliaceum* L.); (VI) frumento (*godhūma*-; *Triticum aestivum* L.); (VII) lenticchie (*masūra*-; *Lens culinaris* MEDIK.). In ŚB XIV.9.3.22, si fa riferimento a dieci piante domestiche (*daśa grāmyāni dhānyāni*). Queste sono le sette indicate sopra, più: (VIII) panico (*priyaṅgu*-; *Setaria italica* (L.) P. BEAUV.); (IX) fagiolo verde indiano (*khalva*-; *Vigna radiata* (L.) R. Wilczek) e (X) fagiolini (*khalakula*-; *Macrotyloma biflorum* (SCHUMACH. & THONN.) HEPPER).

52 Traduzione a cura di Orlandi – Sani 1992: 173-174. Dell’ultimo verso (=AV^P v.18.19) troviamo una variante in RV x.137.6: *āpa id vāu bheṣajīr āpo amīvacātānīḥ | āpaḥ sāv-asya bheṣajīs tās te kṣvantu bheṣajām ||*

Nello stesso periodo comunità di asceti non-vedici (sanscrito *śramaṇa*;-pali *samaṇa*) si organizzano intorno a maestri quali Vardhamāna Jñātrputra, detto «Mahāvīra», il ventiquattresimo e ultimo *tīrthāṅkara*-Jaina di questa epoca († c. 468 a.C.), Makkhali Gosāla, *tīrthāṅkara*-e maestro Ājīvika (prima metà del v secolo a.C.) e Siddhārta Gautama dei Śākya, noto come il Buddha († c. 405 a.C.). Nascono così veri e propri ordini monastici e, grazie al mecenatismo dei sovrani di Magadha, centri di studio e meditazione. I monaci buddhisti (*bhikkhu*) in particolare si dedicano a lenire le sofferenze dei malati (*Mahavagga* VIII.26.3) grazie a una certa familiarità con l'anatomia umana (*Satipaṭṭhānasutta*, MN I.10),⁵³ lo studio delle cause naturali delle malattie (*Sīvakasutta*, in SN IV.36) e la conoscenza delle proprietà terapeutiche di piante e altre sostanze.

Col tempo lo scambio di informazioni tra brahmani e ordini *śramaṇici*⁵⁴, ma anche le interazioni con pastori, raccoglitori, cacciatori, eremiti e popolazioni indigene, faciliterà lo sviluppo e la sistematizzazione della *materia medica* indiana e lo studio dell'anatomia umana, contribuendo così alla nascita dell'Āyurveda. L'idea che la guarigione necessiti di rituali ed esorcismi non scomparirà con il tramonto della cultura vedica. Così come i cinque

53 *Satipaṭṭhānasutta*, *Majjhima Nikāya*, c. III secolo a.C. – II secolo d.C. GRETEL e-text a cura di Sri Lanka Tripitaka Project: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/2_sut/2_majjh/majjhi1u.htm>.

54 Lo storico e geografo Strabone (I secolo a.C. – I secolo d.C.) riporta in *Geografia* xv.1.59-60 il resoconto di Megastene (IV-III secolo a.C.), ambasciatore a Pāṭaliputra presso Sandracotto (Candragupta Maurya), secondo cui i filosofi (φιλόσοφοι) indiani sono divisi in βραχυᾶνες (= *brāhmaṇa*) e γαρμᾶνες (= *śramaṇa*). Il secondo gruppo, che si riferisce chiaramente a monaci e rinuncianti, è ulteriormente ripartito in «abitanti della foresta» (ὄλοβιοι), una categoria di anacoreti che sembra corrispondere ai *vānaprastha* della tradizione post-vedica, e «medici» (ιατροί), noti per la preparazione di medicine (φάρμακα), unguenti (ἐπίχριστα) e impacchi (κατάπλασματα). Strabone quindi cita Clitarco di Alessandria (IV-III secolo a.C.), il quale riporta che i βραχυᾶνες erano criticati per il loro interesse nelle scienze naturali (φυσιολογία) e nell'astronomia (ἀστρονομία) da un gruppo di rinuncianti chiamati πράμνες (probabilmente una corruzione di *śramaṇa*). Tra questi si contano asceti nudi (γυμνήτα), probabilmente monaci jaina o ājīvika, e asceti residenti in città, campagna e montagna. Gli appartenenti all'ultimo gruppo sono descritti come individui coperti di pelli di cervo con borse piene di radici e medicine (πήρας δ' ἔχειν ῥιζῶν καὶ φαρμάκων μεστάς) che si fanno passare per esperti nell'arte della guarigione ma in realtà offrono cure basate su magia (γοητεία), invocazioni (ἐπιφθαί = *mantra*?) e amuleti (περίπτα) (*ibid.* 70-71). Questi brevi passaggi indicano chiaramente che alcuni fra i medici/guaritori indiani del periodo post-vedico erano asceti e che le loro tecniche avevano una componente farmacologica e una magico-religiosa.

elementi continueranno ad essere centrali nella filosofia indiana, l'uso rituale dell'acqua sarà una costante nei riti di protezione, in casi di possessione demoniaca, malocchio, avvelenamento, pestilenze ed epidemie. In questo modo le pratiche dei *bhīṣāj-* vedici continueranno a sopravvivere sia all'interno della medicina tradizionale che in contesti diversi, quali, ad esempio, la medicina tantrica, il folklore medico-religioso e una miriade di culti all'interno dei quali si intrecciano scienza (astrologia, meteorologia, agronomia, botanica, veterinaria, ecc.), devozione (*bhakti-*) e pratiche votive (*vrata-*).

Bibliografia

- af Edholm K. 2017, "Royal Splendour in the Waters. Vedic *Śrī-* and Avestan *X^varənah-*", in *Indo-Iranian Journal* 60, 1, pp. 17-73.
- A1Ā (*Aitareyāranyaka*): Keith A.B., ed., 1909, *Aitareya-Āranyaka edited from the manuscripts in the India Office and the Library of the Royal Asiatic Society with introduction, translation, notes, indexes and an appendix containing the portion hitherto unpublished of the Śāṅkhāyana Āranyaka*, Anecdota Oxoniensia, Aryan series 9, Oxford.
- A1B (*Aitareyabrāhmaṇa*): Haug M., ed., 1922, *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda: containing the earliest speculations of the Brahmans on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance and sense of the rites of the Vedic religion. Edited, translated and explained, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the Soma sacrifice*, The Sacred books of the Hindus, extra vol., Allahabad.
- ĀK (*Āsurīkalpa*): Magoun H.W., ed., 1889, *The Āsurī-Kalpa: A Witchcraft Practice of the Atharva-Veda, with an introduction, translation, and commentary*, Baltimore.
- AV^P (*Atharvaveda, Paippalādasamhitā*): Bhattacharya D., ed., 1997, *The Paippalāda-Samhitā of the Atharva-veda, critically edited from palmleaf manuscripts in the Oriya script discovered by Durgamohan Bhattacharyya and one śāradā manuscript, Volume One, consisting of the first fifteen Kāṇḍas*, Calcutta.
- AVŚ (*Atharvaveda, Śaunakasamhitā*): GRETEL e-text basato su: Orlandi C., ed., 1991, *Gli inni dell'Atharvaveda (Saunaka)*, Pisa; e collato con: Roth R. – Whitney W.D., ed., 1856, *Atharva Veda Sanhita*, Berlin. Disponibile su: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/1_veda/1_sam/avs_acu.htm> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- Bahulkar S.S. 1994, *Medical Ritual in the Atharvaveda Tradition*, Pune.

- Bhāgavatapurāṇa*: Śāstrī K., *cur.*, 1965, *Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇam*, Ahmedabad.
- Blažek V. 2016, “Hydronymia Ṛgvedica”, in *Linguistica Brunensia* 64, 2, pp. 7-54.
- Bloomfield M., *tr.*, 1897, *Hymns of the Atharva-Veda*. Sacred Books of the East 42, Oxford.
- Bolling G.M. 1904, “The Čāntikalpa of the Atharva-Veda”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 35, pp. 77-127.
- Brahmavaivartapurāṇa*: Marāṭhe V.S., Rāṇaḍe P.Ś., Āpaṭe V.G., *cur.*, 1935, *Śrībrahmavaivartapurāṇam, Ānandāśramasamskṛtagranthāvalih, granthāḡkaḥ* 102, Puṇyākhyapattana [=Pune].
- Caland W. 1900, *Altindisches Zauberritual, Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Nieuwe Reeks III, 2, Amsterdam.
- Darmesteter J. 1877, *Ormazd et Abriman. Leurs Origines et Leur Histoire*, Paris.
- DN (*Dīghanikāya*): GRETEL e-text, *Silakkhandavagga (Suttantas 1-13)*, inserimento del testo a cura dello Sri Lanka Tripitaka Project. Disponibile su: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/2_sut/1_digh/dighan1u.htm> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- Dumézil G. 1973, *Mythe et épopée. Histoires romaines*. Troisième édition corrigée. Bibliothèque des Sciences humaines, Paris.
- Elizarenkova T.J. 1995, *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*, Albany.
- Elizarenkova T.J. 1996-1997, “The Concept of Water and the Name for It in the Ṛgveda”, in *Orientalia Suecana* 45-46, pp. 21-30.
- Geografia*. Perseus eText basato su: Meineke A., *ed.*, 1877, *Geographica*. Leipzig. Disponibile su: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0197>> (ultimo accesso: 18 ottobre 2017).
- Griffiths A., *tr.*, 2009, *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda Kāṇḍas 6 and 7: A New Edition with Translation and Commentary*, Groningen Oriental Studies 22, Groningen.
- Griffiths A. – Lubotsky A. 2000-2001, “Paippalādasamhitā 4.15. To heal an open fracture with a plant”, in *Die Sprache* 42, 1-2, pp. 196-210.
- Griffiths A. – Lubotsky A. 2014, “Paippalādasamhitā 4.14. Removing an arrow-tip from the body”, in *Eurasian Studies* 12, 1-2, pp. 23-40.

- Jamison S.W. – Brereton J.P., *tr.*, 2014, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, 3 voll., New York.
- Kellens J. 2011, “Langues et religions indo-iraniennes”, in *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2010-2011 Annuaire 111e année*, Paris, pp. 471-488. Disponibile su: <<https://annuaire-cdf.revues.org/1531>> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- Klaus K. 1989, *Die Wasserfahrzeuge im vedischen Indien*, Stuttgart.
- Kryuchkova E.R. (Крючкова Е.Р.) 2014, “Корабль в Ригведе,” in *Труды Института Лингвистических Исследований* 10, 1, pp. 145-177.
- KS (*Kaṣīkasūtra*): Bloomfield M., *ed.*, 1890, “The Kāuṣīka-Sūtra of the Atharva-Veda with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keçava,” in *Journal of the American Oriental Society* 14, pp. I-LXVIII + 1-424.
- Kwella P. 1973, *Flussüberschreitung im Ṛgveda, Ṛgveda III.33 und Verwandtes*, Wiesbaden.
- Lévi S. 1898, *La doctrine du sacrifice dans le Brâhmaṇas*, Paris.
- Lommel H. 1926, “Rasā”, in *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 4, pp. 194-206.
- Lubotsky A., *ed., tr.*, 2002, *Atharva Veda Paippalāda, Khāṇḍa Five*. Text, translation, commentary Harvard Oriental Series, Opera Minora 4, Cambridge, MA.
- Lubotsky A. 2013, “The Vedic Paradigm for ‘Water’”, in A.J. Nussbaum – A.I. Cooper, *cur.*, *Multi Nominis Grammaticus: Studies in Classical and Indo-European Linguistics in Honor of Alan J. Nussbaum, on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Ann Arbor, pp. 159-164.
- Mahābhārata*: Sukthankar V.S. – Belvalkar S.K. – Vaidya P.L. *et al.*, *cur.*, 1933-1966, *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*, Poona.
- Mahāvagga: Vinaya-Pitaka*, vol. 1. GRETEL e-text basato sull’edizione critica a cura di H. Oldenberg, London: Pali Text Society 1879. A cura di Dhammakaya Foundation, Thailand, 1989-1996: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/1_vin/vin1mapu.htm> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- Malamoud C. 1994, *Cuocere il mondo: rito e pensiero nell’India antica*, trad. it. di A. Comba, Milano.
- Mallory J.P. – Adams D.Q. 2006, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford.
- Mayrhofer M. 1992, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I Band, Heidelberg.

- MN (*Majjhima Nikāya*): GRETEL e-text basato su: Trenckner V., ed., 1888, *Majjhima-Nikaya*, vol. 1. *Suttantas 1-76*. London: Pali Text Society. A cura di Dhammakaya Foundation, Thailand, 1989-1996: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/2_sut/2_majjh/majjh1u.htm> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- NS (Gautama: *Nyāyasūtra*): Vidhābhuṣana S.C., tr., 1913, *The Nyāya Sutras of Gotama*, The Sacred Book of the Hindus VIII, Allahabad.
- Orlandi Ch. – Sani S., tr., 1992, *Atharvaveda. Inni Magici*, Milano.
- Pindaro, *Pitiche*: Mandruzzato, E. cur., 2010, *Tutte le opere. Olimpiche, Pitiche, Nemea, Istmiche, frammenti*, Il pensiero occidentale, Milano.
- Rāmāyaṇa*: Bhatt G.H. – Shah U.P. et al., cur., 1958-1975, *The Vālmiki-Rāmāyaṇa Critically Edited for the First Time*, Baroda.
- Renou L. 1967, *Études védiques et pāṇinéennes*, Tome XVI, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8° 18, Paris.
- RV (*Ṛgvedasamhitā*): Thomson K. – Slocum J., ed., *The Rigveda Metrically Restored Text*, University of Texas at Austin, Linguistics Research Center. Disponibile su: <<https://liberalarts.utexas.edu/lrc/rigveda/index.php>> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- ŚB (*Śatapathabrāhmaṇa*): GRETEL e-text, inserimento del testo a cura di H.S. Ananthanarayana e W.P. Lehman. Disponibile su: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#SatBr> (ultimo accesso: 14 Ottobre 2017).
- SK (Īśvaraḥṣṇa: *Sāṃkhyakārikā*): Burley M., tr., 2007, *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, London, pp. 163-179.
- Skandapurāṇa*: Tripāṭhī K., cur., 1991, *Śrīskandamahāpurāṇāntargataḥ Kāśikhaṇḍaḥ Vyāsapraṇītaḥ. Rāmānandapraṇītayā “Rāmānandī” vyākhyayā atha ca Nārāyaṇapatitripāṭhīpraṇītayā “Nārāyaṇī” Hindī-vyākhyayā samalanḁrtam*, Gaṅgānāthajhā-granthamālā 13, Vārāṇasī.
- SN (*Samyuttanikāya*): GRETEL e-text, *Samyuttanikaya 4 (Salayatanavagga)*, inserimento del testo a cura dello Sri Lanka Tripitaka Project. Disponibile su: <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/2_sut/3_samyu/samyut4u.htm> (ultimo accesso: 14 ottobre 2017).
- Stuhrmann R. 2015, “Schiffahrt im Rigveda”, in *Electronic Journal of Vedic Studies*, 22(3), pp. 29-90. Disponibile su: <<http://crossasia-journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ejvs/article/view/318>> (ultimo accesso: 18 ottobre 2017).
- TĀ (*Taittirīyāranyaka*). Mitra R.L., ed., 1872, *The Taittirīya Āranyaka of the Black Yajur Veda: with the Commentary of Śāyaṇācārya*, Calcutta.

- TB (*Taittirīyabrāhmaṇa*): Mitra L. *et al.*, ed., 1859-1970, *The Taittirīya Brāhmaṇa of the Black Yajur Veda: with the Commentary of Śāyanāchārya*, 3 voll., Bibliotheca Indica, New Series, Calcutta.
- Thite G.U. 1982, *Medicine. Its Magico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature*, Poona.
- TS (*Taittirīyasamhitā*): Fushimi M., ed., 2002, TITUS (Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien) Text collection, *Black Yajur-Veda, Taittirīya-Samhitā*, sulla base dell'edizione curata da A. Weber, *Die Taittirīya-Samhitā*, Leipzig 1871-1872 (Indische Studien, 11-12), TITUS version by J. Gippert, Frankfurt. Disponibile su: <<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/ts/ts.htm>> (ultimo accesso: 18 ottobre 2017).
- Venkatasubbiah A. 1965, "On Indra's Winning of Cows and Waters", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 115, 1, pp. 120-133.
- VS (*Vaiśeṣikasūtra*): Sinha N., tr., 1911, *Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, Second Edition, The Sacred Book of the Hindus VI, Allahabad.
- Watkins C. 2001, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York.
- West M.L. 2010, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.
- Witzel M. 1987, "On the Localization of Vedic Texts and Schools", in G. Pollet, cur., *India and the Ancient World*, Leuven, pp. 173-213.
- Witzel M. 1995, "Early Indian History: Linguistic and Textual Parametres", in G. Erdosy, cur., *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*, Berlin, pp. 85-271.
- Witzel M. 1997, "The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu", in M. Witzel, cur., *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard Oriental Series, Opera Minora 2, Cambridge, MA, pp. 257-346.
- Zamyād Yašt*: Hintze A., ed., tr., 1994, *Zamyād-Yašt: Introduction, Avestan Text, Translation, Glossary*, Iranische Texte 7, Wiesbaden.
- Zysk K.G. 1985, "Religious Healing in the Veda", in *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 75, 7, pp. 1-311.
- Zysk K.G. 1991, *Asceticism and Healing in Ancient India. Medicine in the Buddhist Monastery*, Delhi.