

## LA PAROLA DI DIO NEL DIALOGO CON L'INDUISMO E IL BUDDHISMO

Stefano Piano

È senza dubbio molto difficile trovare nel mondo una civiltà che abbia dedicato alla speculazione sulla parola un'attenzione così continua e così profonda come quella dell'India, o meglio, della cultura brahmanica antica e medievale. E lo stretto legame di quella speculazione con la teologia e, in generale, con la riflessione religiosa, ha fatto di quella stessa cultura – che ha sempre considerato la grammatica come la regina delle tutte le scienze e, come scienza esatta fra tutte, la metafisica – un interlocutore privilegiato ovunque si affrontino questi temi. Questa affermazione vale soprattutto con riferimento al cosiddetto "induismo", cioè al complesso insieme delle religioni hindū, e appare, almeno a parere di chi scrive, meno rilevante in altre forme di pensiero religioso che, nate in India, sono ancor oggi vive, sebbene minoritarie, in quel paese (come, per esempio, il jainismo), oppure sono quasi scomparse dalla madre patria, diffondendosi, però, in tutto il continente asiatico (come il buddhismo).

Per quanto riguarda il buddhismo, mi limiterò a riferire che, a mio avviso, il tema di questa tavola rotonda sfiora appena il pensiero buddhista delle origini, ove la riflessione sulla parola riguarda esclusivamente la sfera del comportamento etico, mentre acquista via via maggiore rilievo man mano che la dottrina predicata da Siddhārtha Gautama, detto il Buddha, cioè il Risvegliato, si sviluppa progressivamente, prima nelle scuole del Grande Veicolo, il Mahāyāna, e poi in quelle del buddhismo tantrico, detto anche Vajrayāna. Questo anzitutto perché, nel buddhismo che potremmo chiamare "riformato", e ancor più nel Vajrayāna, si riaffaccia quell'idea di Dio che era stata esclusa dall'orizzonte di pensiero del fondatore, il quale appunto si trasforma, con l'evolversi della dottrina, in un ideale assoluto di perfezione ed è fatto oggetto di culto dai fedeli; in secondo luogo perché le parole dell'asceta degli Śākya (*buddhavacana*), sebbene possano "essere considerate un mezzo di conoscenza soltanto nel senso che costituiscono la base di una speciale inferenza riguardante oggetti di conoscenza assolutamente al di là della percezione"<sup>1</sup>, diventano comunque, in qualche modo, "parole di Dio" – e, quindi, "infinite"<sup>2</sup> – e sono nel medesimo tempo usate come preghiera<sup>3</sup>. Esse anche finiscono per essere mirabilmente sintetizzate, specialmente nel buddhismo tibetano, in una serie di *mantra*, o "brevi detti carichi di potenza di pensiero", come il celeberrimo *om̐ maṇi padme hūm̐* (*Om̐! Gioiello nel fiore di loto! Hūm̐!*), capace di evocare l'intera realtà.

Ed è proprio quella medesima sillaba carica di potenza, la *OM̐*, sillaba primordiale che è "ciò che risuona" (*praṇava*) per eccellenza, "suono" (*śabda*) mediante il quale il non-suono si manifesta<sup>4</sup>, e, nel medesimo tempo, sintesi perfetta dei tre aspetti funzionali del divino (i suoni *A, U, M̐*, che compongono il monosillabo sacro), che ci introduce nel contesto del pensiero religioso brahmanico, espressosi prima nelle fonti arcaiche del *Veda* (Il Sapere sacro), che costituisce la *Śruti* (Ciò che è udito, la Rivelazione) – e specialmente nell'ultima sezione del *Veda* stesso, che comprende l'insieme delle *Upaniṣad* (Sedute presso [il maestro]), per questo anche chiamate *Vedānta* (La fine del *Veda*) – circa tremila anni fa, e poi nell'immenso patrimonio di letteratura religiosa in sanscrito, che prende il nome di *Smṛti*, "memoria" di quell'antica verità, per giungere infine alla sua formulazione compiuta nella letteratura dei *Tantra*.

L'estrema sacralità della parola – soprattutto della parola "parlata" (*vāc|vacas|vacana*, ma anche *śabda*, come insieme di "suoni" articolati, che, "pronunciati, producono l'idea dei vari oggetti"<sup>5</sup>) – è senza dubbio uno degli aspetti caratterizzanti della cultura religiosa degli antichi

<sup>1</sup> Gnoli, p. CXLVII.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. CXC; cfr. p. 251: "E tanti quanti sono i suoni nel mondo, altrettante sono le parole del Tathāgata" e p. 940: "Le parole del Beato... rivelano la realtà ultima e conducono a essa".

<sup>3</sup> Cfr. S. Piano, *Le esperienze minoritarie*, in M. Piantelli (a cura di), 1998, pp. 228 e segg.

<sup>4</sup> Cfr. *Maitri-upaniṣad* VI, 22.

<sup>5</sup> Cfr. A. Radicchi, 1994, p. 55.

*brāhmaṇa* (i brahmani, o "bramini") dell'India. Il loro stesso nome deriva da *brāhman*, il vocabolo con cui si indicava ogni versetto dei *Veda*, ma anche la mistica sillaba *OM*, con la quale si deve cominciare e terminare ogni preghiera. Essa rappresenta tutta la realtà, il *Veda* stesso nel suo insieme, la verità intesa come sonorità divenuta parola (*śabda-brāhman*), e, soprattutto, la prima, originaria formulazione articolata dell'indicibile (*aśabda-brāhman*). La *Māṇḍūkyaopaniṣad* comincia con le parole *om ity etad akṣaram idaṃ sarvaṃ* ("OM! Questa sillaba [è] tutto questo [universo]")<sup>6</sup> e la *Kaṭha-upaniṣad*, nel contesto del dialogo fra il Dio dei morti Yama e il giovane Naciketas, il primo ad aver visitato "col corpo" il mondo ultraterreno, esprime con toni ispirati e con un linguaggio poetico destinato a essere in parte ripreso dalla *Bhagavad-gītā*<sup>7</sup>, questa profonda verità:

"La parola che tutti i *Veda* insegnano, che proclamano [esser pari a] tutte le austerità, per desiderio della quale si compie lo studentato, questa in breve io ti rivelo: essa è *Om*.

Questa sillaba è invero il Brahman, questa sillaba è la cosa suprema, chi conosce questa sillaba, qualunque cosa desideri, l'avrà.

Questo è il rifugio supremo, questo è il rifugio più alto, chi conosce questo rifugio s'esalta nel mondo del Brahman.

Questo veggente non nasce, né muore, non ebbe origine né ha subito evoluzioni; innato, eterno, immortale, primordiale, esso non è ucciso quando s'uccide il corpo.

Se chi uccide pensa di uccidere, se chi è colpito a morte pensa d'essere colpito, entrambi non hanno chiara nozione: né quello uccide, né [questi] viene ucciso.

Più piccolo del piccolo, più grande del grande, l'Ātman<sup>8</sup> è posto nel segreto della creatura. Chi è privo di desideri, costui vede, libero da angosce, la grandezza dell'Ātman per la grazia del creatore"<sup>9</sup>.

La *Bhagavad-gītā* – che, secondo la ben nota affermazione di Śaṅkara<sup>10</sup>, raccoglie la quintessenza dell'intero *Veda*, si autodefinisce, nel colofone di ogni capitolo, come *brahmavidyā*, "conoscenza del *brāhman*" e formula, sulla base degli insegnamenti della *Kaṭha-upaniṣad*<sup>11</sup>, il suo proprio *mantra*, che suona *OM TAT SAT* ("OM! Quello, Ciò che è") e che il contesto considera come "triplice designazione del *Brāhman*"<sup>12</sup>.

Sotto questo profilo il *Brāhman* non è così dissimile dal *Λόγος* o *Verbum* del prologo giovanneo, almeno in quanto identificato col principio di tutte le cose, cioè nel senso della successiva affermazione di Giovanni, che suona: *Deus erat Verbum*. E come il "Verbo" era in principio, così la parola (*śabda*), nel pensiero indiano *brāhmaṇico*<sup>13</sup>, è considerata "eterna" (*nitya*), sorgente di tutta la realtà", e il linguaggio, per usare una felice espressione di Madeleine Biardeau, "est moins un instrument d'expression de la pensée qu'un moyen de connaître le réel et d'avoir prise sur lui"<sup>14</sup>; Pio Filippani Ronconi parla di "identità fra linguaggio e pensiero"<sup>15</sup> e afferma che "la Parola (*vāk*, *śabda*, ecc.), sintesi di luce e di coscienza, rappresenta per la gnosi indiana la scaturigine di tutta la realtà presente, possibile

<sup>6</sup> Cfr. anche, fra le molte fonti, *Taittirīya-upaniṣad* I, 8, 1 ("OM è il Brāhman. OM è tutto questo [universo]"); *Kaṭha-upaniṣad* 2, 16 ("Questo suono inalterabile [akṣara] è davvero il Brāhman, questo suono inalterabile è davvero la suprema Realtà [Parā]"); *Chāndogya-upaniṣad* II, 23, 4 ("Il suono OM è davvero tutto questo [universo]").

<sup>7</sup> In particolare, le strofe 19-20 di questo testo figurano quasi identiche, ma invertite nell'ordine in *Bhagavad-gītā* 2, 19-20.

<sup>8</sup> La parole *ātman* è un altro nome del *Brāhman* e designa, al pari di esso, la realtà spirituale, vista – in questo caso – come fondamento perenne della persona e collocata nella "cavità segreta del cuore".

<sup>9</sup> *Kaṭha-upaniṣad* 2, 15-20, in C. Della Casa (a cura di), 1988, p. 302.

<sup>10</sup> Cfr. "*Śrī Bhagavadgītābhāṣya*". *Complete works of Sri Sankaracharya in the Original Sanskrit*, vol. VI, Samata Books, Madras 1982, p. 2. Si veda anche la traduzione inglese di Swami Gambhirananda, "*Bhagavad-gītā*". *With the Commentary of Śaṅkarācārya*, transl. by..., Advaita Ashrama, Calcutta 1984, p. 5.

<sup>11</sup> Cfr. *Kaṭha-upaniṣad* 2,15; 4, 3; 6, 12.

<sup>12</sup> *Bhagavad-gītā* 17, 23, in S. Piano (a cura di), 1994, p. 261.

<sup>13</sup> Mi riferisco qui, in particolare, al "Grande commentario" (*Mahābhāṣya*) alla grammatica di Pāṇini composto da Patañjali, oltre che alla speculazione del Pūrva-mīmāṃsā-darśana, ovvero di quella "visione" della realtà che costituisce la "prima esegesi" del *Veda*.

<sup>14</sup> M. Biardeau, 1964, p. 31.

<sup>15</sup> P. Filippani Ronconi, 1987, p. 67.

e concepibile, la sintesi *a priori* fra soggetto ed oggetto nell'atto della conoscenza"<sup>16</sup>. Raimon Panikkar afferma che, nella cultura vedica, "in ultima istanza, Dio non *ha* nome perché egli stesso è la parola" e precisa il suo pensiero nel modo seguente:

"Sarebbe inadeguato parlare di *vāc* esclusivamente come del principio dell'intelligibilità dell'universo, perché essa è anche il principio della pura affermazione che emerge dal nulla assoluto. *Vāc* è proprio la Parola totale vivente, vale a dire la Parola nella sua interezza compresi i suoi aspetti materiali, il suo riverbero cosmico, la sua forma visibile, il suo suono, il suo significato, il suo messaggio. *Vāc* è più che mero significato o suono privo di senso; è più di una semplice immagine o veicolo di determinate verità spirituali. Essa non contiene rivelazione, è rivelazione. Era al principio. È l'interezza della *śruti*. La *śruti* è *vāc*.

*Vāc* è veramente il mistero primordiale che combina in sé i tre mondi del tempo: passato, presente e futuro. Tutto ciò che è partecipa in *vāc*, attraverso la quale tutto è venuto in essere e che ha lasciato ovunque la sua impronta. Nessuna meraviglia, quindi, che ogni parola sia sacra e perciò potente.<sup>17</sup>

Nelle porzioni innologiche del *Veda*, cioè prima che la speculazione upaniṣadica elabori la nozione di *brāhman* come unica Realtà, la parola (*vāc*) non solo è una Dea<sup>18</sup>, il cui corpo, per usare un'espressione di Charles Malamoud<sup>19</sup>, è "fatto di parole", o "fatto di parola" (*vānīmaya*), ma è anche, per così dire, la forma "udibile" del suono (*śabda*) primordiale che non solo si è reso comprensibile nei canti vedici<sup>20</sup>, ma è divenuto per gli antichi sapienti dell'India (i *ṛṣi* o "veggenti") il primo dei nomi di Dio. La riflessione prende le mosse dall'indagine sul principio che è fondamento perenne di tutti i fenomeni e di tutte le cose, e lo scopre nella misteriosa potenza insita nella parola sacra, che è parola creatrice e che costituisce l'essenza indefinibile e impercettibile così dell'atto sacrificale come della preghiera. Se è vero che il sacrificio (*yajña*, *karman*, *kratu*, *medha*, *yāga*, ecc.) è il cuore pulsante della religiosità vedica, è altrettanto vero che "il sacrificio per eccellenza resta però quello della parola. È la parola stessa, in forma di inno, a costituire l'offerta principale dei poeti alla divinità, che se ne ciba e ne trae forza"<sup>21</sup>, contribuendo così, nel rinnovamento e nella ripetizione rituale di quella vocalità originaria che diede origine all'universo, alla perenne palingenesi (*nityasarga*) che garantisce la continuità di tutte le cose. Nella visione mitica della posteriore letteratura religiosa dell'India (quella della *Smṛti*, che comprende, oltre ai trattati dottrinali sul *dharma*, anche gli *Itihāsa* [Antiche storie] e i *Purāṇa* [Testi antichi]) l'ordinatore del cosmo, agli albori di ogni età del mondo, nasce nel fiore di loto sorto dall'ombelico di Viṣṇu-Nārāyaṇa<sup>22</sup> adagiato sulle spire del serpente cosmico Śeṣa (Ciò che rimane) o Ananta (L'infinito) e dormiente il sonno profondo dello yoga (*yoga-nidrā*), e, con le bocche dei suoi quattro volti, canta i quattro *Veda* all'inizio di ogni nuova manifestazione dell'universo sensibile<sup>23</sup>.

È noto che la cultura brahmanica dell'India è una cultura prevalentemente orale e che la scrittura, sebbene sia stata introdotta in epoca piuttosto antica (forse prima del IV secolo a. C.<sup>24</sup>), fu usata solo tardivamente per redigere i testi fondamentali della cultura *brāhmaṇica*. L'esempio più evidente di tale situazione è costituito proprio dal *Veda*, che è stato tramandato

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 66 e 71; cfr. anche M. Biarreau, 1964, pp. 35 e segg. e 177 e segg.

<sup>17</sup> Cfr. R. Panikkar, 2001, I, pp. 120 e segg.

<sup>18</sup> Si vedano, per esempio, gli inni X, 71 e 125 del *Rgveda*.

<sup>19</sup> C. Malamoud, 1994, p. 35.

<sup>20</sup> Secondo il pensiero brahmanico i *Veda* sono autorivelati, con un processo che non implica un intervento umano (*apauruṣeya*); la "parola" sacra fu semplicemente "udita" da una serie di antichi "veggenti, sapienti, vati", detti *ṛṣi*.

<sup>21</sup> R. Ronzitti, 2001, p. 49. Cfr. anche Oguibénine, 1988.

<sup>22</sup> Si veda, per esempio, *Śiva-purāṇa*, *Rudra-saṃhitā* I, 7, 1-6; *Mārkaṇḍeya-purāṇa* 78 (*Devī-māhātmya* 1), 49-52; cfr. anche *Liṅga-purāṇa* I, 20.

<sup>23</sup> S. Piano, 1996, p. 45; cfr. anche Biarreau, 1964. Si vedano, fra le molte fonti purāṇiche, *Skanda-purāṇa* V, i, 2, 37-39 e V, iii, 5, 23-27; *Matsya-purāṇa* III, 1; *Bhāgavata-purāṇa* III, 8, 15 e segg.

<sup>24</sup> Vedi G. R. Cardona, 1986, p. 223; cfr. anche M. Cohen, 1958, p. 172; L. Renou-J. Filliozat, 1953, pp. 665 e segg.

rigorosamente “da bocca a orecchio” fino a epoca molto recente<sup>25</sup>. L’importanza dell’oralità, d’altra parte, è confermata anche dalla speciale graduatoria delle arti formulata dal *Vīāudharmottara-purāā*, che, per bocca del *çī* Mārkaāöeya, afferma che la padronanza completa dell’arte della scultura richiede la conoscenza preliminare dell’arte della pittura (III, 2, 2); quest’ultima richiede la conoscenza preliminare del *nçtyaāstra*, cioè dell’arte della danza (III, 2, 3); l’arte della danza richiede la conoscenza preliminare della musica strumentale (*ātodya*, III, 2, 5); quest’ultima, infine, richiede la conoscenza preliminare della musica vocale (*gīta*, III, 2, 7). Mārkaāöeya conclude, pertanto, che la persona che conosce le regole della musica vocale conosce ogni cosa: *gītaāstravidhānjāæ sarvaā vetti yathāvidhi* (III, 2, 7). Ed è ovvio che, in un contesto culturale come quello dell’India brāhmaṇica, la “musica vocale” è anzitutto il canto dei *mantra* vedici, che rappresentano – per così dire – la forma “vocale” della sola e unica Realtà, che è il *Brāhman*.

L’atteggiamento tradizionale dell’India nei confronti della sacertà della parola non muta, quando alla tradizione orale si aggiunge una tradizione manoscritta. Mentre la parola “detta” continua a conservare lo stretto legame con il rito che essa ha avuto fin dall’epoca vedica, anche la parola “scritta” finisce per essere fatta oggetto di un forte processo di ritualizzazione, osservabile attraverso le testimonianze delle fonti della *Smṛti*, a cominciare dagli *Itihāsa* e dai *Purāna*. Una redazione “scritta” del *Mahābhārata* (Il grande poema del popolo indiano) sarebbe stata affidata al Dio Gaṇeśa<sup>26</sup>, mentre i *Purāna* attribuiscono un grande merito religioso all’atto di redigere copie di questi testi per farne dono ai brahmani e specialisti di questa letteratura (i *paurāṇika*) sono incaricati di compiere “letture” pubbliche dei medesimi<sup>27</sup>, acquisendo meriti religiosi e consentendo di acquisirne agli ascoltatori<sup>28</sup>. Le fonti sanscrite non solo descrivono il rito della recitazione e le regole da seguire per compierlo correttamente, ma identificano il testo purāṇico con la divinità che vi è celebrata, come nel caso della descrizione del rito *saptāha*, “sette giorni” di lettura del *Bhāgavata-purāna* (Il testo antico dei seguaci del Bhagavat, Viṣṇu-Krṣṇa), che culmina con l’adorazione (*arcā*) del Dio Viṣṇu in forma di libro<sup>29</sup>. Nell’ultima fase di sviluppo della religiosità hindū, che prende il nome di tantrismo, si rafforza ulteriormente lo stretto legame fra parola e atto rituale e si verifica nel medesimo tempo una sorta di recupero della preminenza dell’oralità, che conduce – nel suo momento più alto – alla formulazione di una vera e propria “cosmogonia fonematica”<sup>30</sup> sulla base della struttura fonematica della lingua sanscrite<sup>31</sup>. Sul piano individuale, nella prassi meditativa, l’ulteriore approfondimento del legame esistente fra la parola e il “soffio di vita” (*prāṇa*) veicolato dal respiro apre le porte a un’esperienza straordinaria: nel perfetto raccoglimento, il respiro stesso, fattosi impercettibile, diventa preghiera, e lo spirito liberato si libra nell’aria come una bianca oca selvatica: *haṃsa*. Le due sillabe di questa parola che, secondo il *Vijñānabhairava*<sup>32</sup> ha un significato spirituale, risuonano misticamente, in modo non udibile, col ritmo stesso del respiro e la parola diventa, per così dire, “parola respirata”, le cui due sillabe sono la sequenza stessa di espirazione-inspirazione, *haṃ-saḥ-haṃ-saḥ-haṃ-saḥ...*; mutate eufonicamente in *haṃ-so-haṃ-so...*, nella percezione interiore esse suonano in modo diverso e tuttavia uguale: *so’haṃ-so’haṃ-so’haṃ...* (“Io sono Quello”). Il respiro fattosi preghiera, la vita stessa del meditante si fa preghiera e pronuncia ritmicamente parole che non hanno bisogno di voce e che dicono: “Io sono Lui”<sup>33</sup>.

<sup>25</sup> I testi vedici sarebbero stati messi per iscritto solo a partire dal XIV secolo; cfr. A. Padoux, 1994, p. 67.

<sup>26</sup> *Mahābhārata* I, 1.

<sup>27</sup> *Padma-purāna* VI. *Uttarakhaṇḍa*, 197 e segg.

<sup>28</sup> Si veda, per esempio, *Padma-purāna* V. *Pātāla-khaṇḍa*, 114, 402 e segg.

<sup>29</sup> *Padma-purāna* VI. *Uttarakhaṇḍa*, 198; cfr. anche *Padma-purāna*, VII. *Kriyā-khaṇḍa*, 26, 55.

<sup>30</sup> Cfr. Abhinavagupta, *Tantrāloka* III, 65-200a, pp. 58-72, *Parātrīṃśikatattvavivaraṇa* 113 e segg. e *Parātrīṃśikālaghuvṛtti* 5-8 (cfr. Padoux 1963, pp. 183 e segg.). Si pensi anche ai *bija-mantra*, “formule seminali” monosillabiche, che sono i “semi” della parola sacra e della preghiera e, nel medesimo tempo, i “semi” dell’intera realtà.

<sup>31</sup> Tale struttura prevede 49 fonemi, che diventano 50 con l’aggiunta di *kṣa*; cfr. A. Padoux, 1994, p. 71.

<sup>32</sup> Si veda la strofa 154 e il relativo commento; cfr. Sironi (a cura di), 1989, p. 120.

<sup>33</sup> Cfr. *Yogaśikhopaniṣad* 1,130cd-132ab (Sastri, p. 416); *Dhyānabindūpaniṣad* 62-65 (Sastri, p. 200; Varenne, pp. 86 e seg.) e *Haṃsopaniṣad* 10 (Sastri, p. 565 e Varenne, p. 120).

## Bibliografia

Fonti in sanscrito:

"*Śrī Bhagavadgītābhāṣya*". *Complete works of Sri Sankaracharya in the Original Sanskrit*, vol. VI, Samata Books, Madras 1982.  
*Viṣṇudharmottara-purāṇa*, Nag Publishers, Delhi 1985.  
*Padma-purāṇa*, 4 voll., Nag Publishers, Delhi 1984-85.  
*The Yoga Upaniṣad-s*, with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin, edited by A. Mahadeva Sastri, reprint, The Adyar Library and Research Centre, Adyar, Madras 1983 (citato come Sastri).

Fonti sanscrite in traduzione inglese:

"*Bhagavad-gītā*". *With the Commentary of Śaṅkarācārya*, transl. by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta 1984.  
*Bhāgavata-purāṇa*, translated and annotated by Ganesh Vasudeo Tagare, 5 vols., Motilal Banarsidass, Delhi 1976-78.  
*Matsya-purāṇa*, notes by B. C. Majumdar, S. C. Vasu, H. H. Wilson... and others, ed. by Jamna Das Akhtar, Reprint, Oriental Publishers, Delhi 1972.  
*The Padma-purāṇa*, translated and annotated by N. A. Deshpande, 10 voll., Motilal Banarsidass, Delhi 1988-92.  
*The Śiva-purāṇa*, translated by a board of scholars, 4 vols., Motilal Banarsidass, Delhi 1970.  
*The Skanda-purāṇa*, translated and annotated by G.V. Tagare, Part XII, Motilal Banarsidass, Delhi 1997.

Fonti sanscrite e pāli in traduzione italiana:

Abhinavagupta, *Il commento di Abhinavagupta alla Parātrimśikā (Parātrimśikā-tattvavivaraṇam)*, traduzione e testo a cura di Raniero Gnoli, S.O.R. LVIII, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1985.  
Abhinavagupta, *Considerazioni sull'Assoluto. Commento breve alla Trentina della Dea Suprema*, a cura di R. Gnoli, Luni Editrice, Milano-Trento 1998.  
Abhinavagupta, *Luce dei Tantra (Tantrāloka)*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano 1999.  
C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad vediche*, TEA, Milano 1988.  
R. Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha*, vol. II. *Il Grande veicolo*, "I Meridiani", Mondadori, Milano 2004 (citato come Gnoli).  
R. Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, 2 voll., B.U.R. N. L1259-60, Rizzoli, Milano 2001.  
S. Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā (Il canto del glorioso Signore)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.  
A. Sironi, (a cura di), 1989: *Vijñānabhairava. La conoscenza del Tremendo*. Introduzione di R. Gnoli, Adelphi Edizioni, Milano.  
J. Varenne (a cura di), 1988: *Le Upaniṣad dello yoga*, Mondadori, Milano (citato come Varenne).

Monografie:

M. Biarreau, 1964: *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, Paris-La Haye.  
M. Biarreau, 1981: *Études de mythologie hindoue. 1: Cosmogonies purāṇiques*, École française d'Extrême-Orient, Paris.  
G. Boccali - S. Piano - S. Sani, 2000: *Le letterature dell'India. La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi. Principi, metodologie, storia*, Utet Libreria, Torino.  
C. Conio (a cura di), 1994: *La parola creatrice in India e nel Medio Oriente*. Atti del Seminario della Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa, 29-31 maggio 1991, Giardini Editori, Pisa.  
M. Dhavamony, 1994: *The creative word in Śaiva Siddhānta and christianity: "Śiva-Śakti" of Aruṇaṇḍi and Logos of St. John*, in Conio, C. (a cura di), 1994, pp. 131-143.  
P. Filippini Ronconi, 1987: *Vāk – La parola primordiale. Quattro saggi sui Tantra*, Editrice Pungitopo, Marina di Patti.

- C. Malamoud, 1994: *La Déesse Parole dans le Veda: un corp fait de mots*, in Conio, C. (a cura di), 1994, pp. 35-42.
- A. Monti – M. Goglio (edited by), 2004: *Streaming up Memory in-between Past and Present: A River of Words. Meeting the Indian Writers Alka Saraogi and Anita Nair*, L'Harmattan Italia, Torino.
- B. Oguibénine, 1988: *La déesse Uṣas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le Ṛgveda*, "Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses", 89, Peeters, Louvain..
- A. Padoux, 1963: *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, "Publications de l'Institut de Civilisation Indienne", De Boccard, Paris.
- A. Padoux, 1994: *Des Phonèmes à l'Univers: phonétique et création dans la pensée indienne tantrique*, in Conio, C. (a cura di), 1994, pp. 65-78.
- S. Piano, 1996: *Sanātana-dharma. Un incontro con l'«induismo»*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- S. Piano, 2004: *Orality and writing in Indian Cultural Tradition: a few Notes*, in A. Monti – M. Goglio (edited by), 2004, pp. 9-13.
- M. Piantelli (a cura di), 1998: *Le preghiere del mondo. Un'antologia delle più belle invocazioni a Dio. Dai popoli privi di scrittura fino ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- A. Radicchi, 1994: *Vāc e vivakṣā: creatività e comunicazione*, in Conio, C. (a cura di), 1994, pp. 53-63.
- Renou, L.-Filliozat, J., 1953: *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, Tome II avec le concours de P. Demiéville, O. Lacombe, P. Meile, Imprimerie Nationale-École Française d'Extrême Orient, Paris.
- R. Ronzitti, 2001: *Campi figurati della "creazione" nel Ṛgveda*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- J. Varenne, 1982: *Cosmogonies Védiques*, Société d'édition "Les Belles Lettres" – Archè, Paris – Milano.