

Lenart Škof, *Il ruolo ed il significato degli elementi acqua, aria e terra nell'antica filosofia indiana e greca: uno studio comparativo**

Introduzione

Per l'ambiente degli esseri viventi, l'aria (la respirazione), l'acqua e il calore (il fuoco interiore) sono fenomeni biologici primari. Considerando poi in particolare l'essere umano e la sua coscienza, essi assumono pure il ruolo di fenomeni antropologici fondamentali, come stanno a dimostrare tutti quei termini che – se ci limitiamo solo al primo degli elementi richiamati – si possono incontrare nella storia delle religioni (*mana, orenda; ka, ruah, psyché, pneûma, anima, spiritus* ecc...). Non desta meraviglia, quindi, se nel suo trattato dedicato alla *fenomenologia dell'aria* e alla questione del ruolo della respirazione all'interno della concezioni cinese e giapponese del *qi*, T. Ogawa si interroghi anche sul significato di tale fenomeno per la filosofia interculturale. Se il *qi* viene definito innanzitutto come ciò che “riempie sia il corpo dell'individuo sia tutto quel che sta tra il cielo e la terra” (Ogawa 1998, 321), il medesimo concetto, inteso come aria e vento (due tra i suoi numerosi significati), può essere collegato alla dimensione essenziale dell'esistenza mondana dell'uomo, nonché alla coscienza di tale esistenza e perciò anche alla relazione con i fenomeni del mondo ambientale. Il *qi* è “forza vitale e motrice, potere spirituale incarnato nel corpo umano; d'altro canto il *qi* è anche la forza che si dispiega tra il cielo e la terra, etere vitale e spirituale” (Ogawa, 1998, 322). Nel suo significato interculturale, tale spirito/soffio vitale e cosmico si rivela come uno dei fenomeni centrali per la comprensione della posizione dell'uomo nel cosmo. Passando alla trattazione della dimensione interculturale, Ogawa fa riferimento soprattutto alla concezione cristiana dello *pneûma* (Giov 3,8) e ancor prima al *Timeo* platonico (78a–80e) nonché alle correlate analisi del ruolo del fuoco nei processi vitali di inspirazione ed espirazione. A suo parere, anche in Platone il *qi* “si manifesta come aria, vento e respiro” (Ogawa, 1998, 325)¹.

Se la filosofia interculturale vuole affrontare oggi il fenomeno della *corporeità* umana nei suoi ambiti vitali, tra i svariati percorsi che possono condurre alle diverse *antropologie e fenomenologie del corpo e del mondo ambientale*, si può individuare anche un'indagine filosofica comparativa sulla storia o, meglio, sugli inizi della trattazione degli elementi acqua, aria-respiro e fuoco tra i filosofi presocratici greci e i filosofi dell'India prebuddista, ad esempio nei più antichi scritti *Upanishad*. Il nostro contributo vuole occuparsi soprattutto dei fenomeni dell'aria e del respiro, da una parte, e del fuoco, dall'altra, accanto a qualche cenno sull'acqua intesa come

¹ Nel prosieguito Ogawa si riallaccia ancora al concetto di *qi/ki* per sviluppare la sua “fenomenologia dell'aria” nella scia di Husserl, Heidegger (*Stimmung*) e Held (*Grundstimmung*).

fondamento; vogliamo accostarci ad essi esaminando il ruolo che hanno avuto nell'antica filosofia indiana prebuddista e nell'antica filosofia greca prima di Platone. È nostra intenzione altresì collocarli in un comune quadro comparativo. Infatti, in entrambe le tradizioni il respiro riveste, assieme al vento (aria) e all'anima (il sé, *atman*), un ruolo cruciale, rilevabile già nelle prime testimonianze della filosofia greca (Anassimene e l'*aér /pneûma*) ed indiana (*prana*); esempi altrettanto interessanti possono riguardare il ruolo del fuoco in Eraclito e nelle corrispondenti dottrine indiane, ricavabili soprattutto dalle *Upanishad*. Tra gli studi comparativi che finora si sono avuti in questo settore, uno dei primi a dedicare una qualche attenzione ai temi menzionati è stato Conger (1952, 115 e segg.); pur trattando brevemente Anassimene (fr. B 2) e paragonandone i pensieri alle dottrine upanishadiche, egli tuttavia trascura il fuoco eracliteo. Nella sua opera dedicata alla storia della filosofia indiana, Ruben menziona di sfuggita Anassimene trattando del filosofo indiano Uddalaka Aruni, che colloca cronologicamente nella terza generazione dei filosofi upanishadici, ossia nella seconda metà del VII secolo, e definisce "il più antico dei materialisti" (Ruben, 1954, 81 e segg.). Solo il lavoro di West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (1971), dedica maggior spazio ad Anassimene ed Eraclito, consentendo così anche l'elaborazione di una panoramica più ampia di tutta una serie di contatti possibili, sia diretti che indiretti (le *Upanishad* sono in primo piano), e dunque anche dei punti di reciproca influenza e contatto. Pajin sottolinea allo stesso modo le analogie tra le dottrine di Anassimene e quelle di Raikva (1980, 112 e segg.); tuttavia, l'elaborazione analitica di West viene compendiata dalla marcata matrice storicista di Sedlar (1980) e Karttunen (1989)². Tra gli studiosi indiani è rilevante l'opera di Ranade (1986, 56 e segg.), che nel capitolo sullo sviluppo della cosmologia delle *Upanishad* affronta anche la questione del rapporto tra Anassimene e il filosofo Raikva (*Chandogya Upanishad* 4.3.1-4), segnalando infine, con numerosi paralleli tra le singole dottrine, l'importanza del "parallelismo indipendente" (Ranade, 1986, 74), che permette la comparazione di dottrine diverse, senza costringerle in una cornice che postuli la presenza di influssi diretti – influssi che peraltro vengono trattati estesamente da West e Karttunen –, contatti storici o addirittura la presenza di una comune origine (quella indoeuropea).³ Boland/ Wessel rilevano l'affinità tra le dottrine degli antichi filosofi

² J. W. Sedlar menziona alcuni interessanti paralleli relativi al ruolo del vento/respiro nella medicina greca e in quella indiana (ricordando Anassimene per il polo greco); inoltre, attribuisce a Eraclito qualche punto di contatto con il buddismo, pur riallacciandolo altresì alla dottrina upanishadica sul respiro e sul fuoco (J. W. Sedlar, *India and the Greek World*, Rowman and Littlefield, New Jersey 1980, p. 17 segg.). Karttunen invece rifiuta ogni collegamento (anche meramente indiretto) tra Anassimene e Eraclito da una parte e le dottrine indiane dall'altra (K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989, 113 seg.), segnalandone tuttavia le affinità.

³ Sui modelli utilizzabili per le comparazioni interculturali e sulla relativa bibliografia, cf. L. Škof, "Primerjave v medkulturnosti: Začetki indijske in grške filozofije" (Confronti

che abbiamo menzionato (specialmente tra Anassimene e la dottrina indiana sul vento-respiro, *Wind-Atem-Lehre*; 1993, 103 e segg.); tra le opere del filone comparativo, va menzionato il parallelo tra Eraclito e i filosofi greci posteriori e i pensatori indiani, da Uddalaka Aruni in poi, tracciato da B.-A. Scharfstein (1998). Il nostro intento è quello di far emergere nel prosieguo, per mezzo di un'analisi comparativa, i presupposti fondamentali delle predette dottrine (intorno agli elementi acqua, aria/ vento/ respiro e fuoco), ritornando in sede conclusiva al significato che tale metodologia comparativa assume per la filosofia interculturale ovvero per gli studi filosofici di carattere comparativo e interculturale.

1. Talete e le dottrine indiane intorno all'acqua e al cibo

Le più antiche *Upanishad* ci recano testimonianza degli inizi di un pensiero filosofico che può essere paragonato al ruolo rivestito in Grecia dai filosofi ionicisti o meglio dalla loro filosofia della natura. Schneider menziona la presenza di “fenomeni morfologicamente comparabili appartenenti a due grandi culture diverse” (1961, 1): qui si pone una questione che riguarda entrambe le culture, ovvero quanto si possa propriamente parlare in questo contesto di una filosofia della natura. La definizione, riportata da M. Boland nella sua monografia sulle dottrine intorno all'aria-respiro, si incentra sulle seguenti sfere afferenti alla filosofia della natura: la questione del principio (dell'elemento) dell'esistenza (ad esempio l'acqua in Talete), un metodo osservativo che interrompe il discorso mitologico, una conoscenza collegata a tale metodo e infine, una spiegazione (filosofica) del complesso della vita cosmica e umana (Boland, 1997, 8).

Nell'ambito dell'antica filosofia indiana una simile esposizione è stata tentata, nella *Storia della filosofia indiana* (1953), da E. Frauwallner, che è il primo a individuare sistematicamente nell'ambito della filosofia delle *Upanishad* le tre dottrine sull'acqua (*Wasserlehre*), sul respiro (*Atemlehre*) e sul fuoco (*Feuerlehre*). Possiamo aggiungervi anche una quarta dottrina: quella sul cibo, una vera e propria “specialità indiana” all'interno delle più antiche testimonianze della filosofia naturale, che non presenta paralleli veri e propri in Grecia. Già a ridosso della nascita delle prime forme di pensiero filosofico, in India il cibo si traduce, da semplice fondamento biologico del vivente, a uno dei principi fondamentali del mondo. Nel *Brhadaranyaka Upanishad* (BAU) 1.4.6, ad esempio, il mondo intero viene diviso in una polarità di fondo, tra il cibo e il mangiatore (*anna* in *attr*). Geib (1976) collega la dottrina del cibo con quella più antica dell'acqua come fonte poliforme dell'esistenza di ogni essere vivente e dell'“ente” in genere. La dottrina dell'acqua come elemento vivificante si basa sulle conclusioni ricavate dalle osservazioni degli antichi filosofi della natura: l'acqua assume la forma della pioggia che dà nutrimento alle piante, ed anche l'uomo vive del

nell'interculturalità: gli inizi della filosofia indiana e greca), in: *Annales, Ser. hist. et soc.*, 12 (2003), n. 1, pp. 1-15.

latte materno, così come alla morte l'acqua ritorna, attraverso l'umidità che sale al cielo con il fumo, al suo stato originario, conchiudendone il circolo (Frauwallner, 1953). Gli antichi indiani intravidero l'origine dell'acqua nella luna, che si riempie e si svuota a seconda delle sue fasi (secondo un'antica credenza la luna contiene il *soma*, la bevanda che dona l'immortalità agli dèi; anche le acque piovane che nutrono gli uomini traggono origine dalla luna). La dottrina sull'acqua si manifesta anche all'interno della dottrina sui cinque fuochi (*pañcagnividyā*; dottrina esposta dal re o meglio dal capo della regione di Pañcala, Pravahana Jaivali, collocato da Ruben nella quarta generazione dei filosofi upanishadici, 610–580 a.C. circa) nel *Chandogya Upanishad* (ChU) 5.3–10 e BAU 6.2; Schneider (1961) sostiene che la dottrina che si riferisce alla circolazione dell'acqua – dalla originaria sede lunare attraverso la pioggia fino alle piante e da qui, per mezzo del cibo ingoiato dagli uomini, al seme da cui nasce l'embrione – dimostra la presenza di un pensiero filosofico razionale, che per essere compreso non necessita della *śraddhā*, ovvero della fede. Tuttavia, la fede mantiene comunque una posizione privilegiata nella dottrina, che infatti affronta la questione dell'acqua solo a partire dalla spiegazione del significato dei cinque fuochi sacrificali. Seppure non possiamo accettare la tesi secondo cui tale dottrina testimonia quella “pura arbitrarietà [...] tipica dell'India” (Schneider, 1961, 5–6), dobbiamo comunque ammettere che vi è presente una chiara propensione ad identificare un qualche fondamento materiale dell'incessante nascere e svanire dell'ente mondano. La dottrina sulla circolazione dell'acqua, che ricava la propria articolazione filosofica dall'osservazione del piano biologico, ha influito, si può ipotizzare, sulla formazione della dottrina del cibo, che nel suo nucleo primitivo (vegetale) risulta dipendente dall'acqua. Il cibo diventa ora il “sostrato materiale di tutti gli enti” (Geib, 1976, 226), come vien rivelato dal seme che dà origine al vivente. Il *Taittiriya Upanishad* (TU), 2.2 e 3.1.2, descrive come tutti gli esseri nascano dal cibo, vivano di esso e ritornino essi stessi a esserlo⁴; in TU 3.7–10, invece, è il mondo ad essere diviso, analogamente a quanto detto nel passo BAU 1.4.6, in due poli: il cibo e il mangiatore. Il cibo è “materia preesistente” e “nutrimento empirico degli esseri che si divorano a vicenda”, sicché tutte le cose sono “ricondotte a una sostanza metafisica” (Geib, 1976, 226). Si possono trovare analogie tra queste dottrine intorno al cibo e all'acqua e quelle sviluppate nel mondo greco? L'acqua di Talete⁵, causa materiale e *arché*, può essere compresa anche come sostrato/base/fondamento (*hypokeímenon*) “materiale” dell'ente? Una simile interpretazione del termine “elemento” (*stoicheíon*) e “sostanza” (*hypokeímenon*) ricorderebbe quella di Aristotele (risulta ovviamente altrettanto questionabile applicare i termini greci, cronologicamente posteriori, ai filosofi

⁴ “Annadvai prajah prajayante | yah kaśva prthivim śritah | atho annenaiva jivanti | athainadapiyanttatah” (TU 2.2); “annaddhyeva khalvimani bhutani jayante | annena jatani jivanti | annam prayantyabhisamviśantiti |” (TU 3.1.2); citazione tratta da V. P. Limaye/R. D. Vadekar (c/ di), *Eighteen Principal Upanishads*, Vaidika Samsodhana Mandala, Poona 1958, p. 55 e p. 59).

⁵ Talete da Mileto può essere considerato un contemporaneo di Pravahana Jaivali.

indiani); in *Metafisica* 983 b 6 egli propone un'interessante spiegazione relativa all'*arché*, che risulta analoga al passo TU 2.2⁶ : “Ciò da cui tutto l'ente è e da cui dapprima nacquero e in cui infine terminano le cose”⁷. Tuttavia, si può affermare che anche Talete concepì in questo modo il fondamento dell'ente? Guthrie (1992) riconduce il termine *arché* (utilizzato anche da Aristotele) all'uso che se ne faceva, già da parte degli ionicisti e ancor prima da Omero, nel senso di “principio” e di “causa”. È altresì assai probabile che il termine venisse citato per la prima volta da Anassimandro. Applicandovi il significato ricavato dall'acqua, possiamo dire che “tutte le cose un tempo furono acqua (...) e per il filosofo lo sono ancora, nonostante i mutamenti intervenuti (...)” (Guthrie, 1992, 57). Se i filosofi indiani scelsero l'acqua per il suo ruolo biologico ben identificabile nella generazione e nella conservazione dell'ente, individuandola poi, attraverso una primitiva analisi di carattere raziocinante e sperimentale, come il “fondamento” primo ovvero come la “causa” dell'ente, risulta più difficoltoso invece motivarne la scelta in Talete, seppure sovviene immediatamente la possibilità che il filosofo ne fosse stato indotto dalle descrizioni delle piene del Nilo in Egitto e dalla susseguente rinascita periodica della vita; tale ipotesi peraltro è corroborata, oltre che dalla testimonianza aristotelica (*De caelo* 294 a 28), secondo cui per Talete la terra galleggia sull'acqua, anche dallo sfondo mitologico delle dottrine medioorientali.⁸ Pure l'indagine razionale presenta alcuni paralleli con la ricerca indiana della spiegazione; Aristotele suppone che per Talete l'umore umido contenuto nel seme potesse indicare un legame con la nascita di tutta la natura vivente; d'altra parte, l'acqua è legata anche al calore vitale, che scompare con la morte, quando il corpo si fa secco (Guthrie, 1992). L'acqua ossia l'umidità (*hygrós*) è dunque quella materia primigenia che agli albori del pensiero filosofico avrebbe assunto il significato di fondamento del vivente, in qualità di “componente perdurante e recondita delle cose” (Kirk/ Raven/ Schofield, 1999, 94). Tutte queste dottrine ad ogni modo ci indicano come sia nell'India prebuddista sia nella Grecia presocratica si incontri una nuova modalità di pensare e di dare una ragione alla nascita, all'esistenza e alla scomparsa dell'ente, modo che raggiungerà il suo vertice nelle dottrine del vento-soffio vitale e del fuoco.

2. Il respiro (*prana*) e la dottrina sul vento – soffio vitale; comparazione con Anassimene

⁶ TU fa parte, accanto alla *Aitareya Upanishad* (AU) e alla *Kaṣītaki Upanishad* (KṢU), del gruppo delle *Upanishad* più antiche, redatte tra il VI e il V secolo, mentre le più antiche in assoluto – BAU e ChU – si possono probabilmente far risalire al VII-VI secolo. Cf. P. Olivelle, *Upanishads*, The Oxford University Press, New York 1998, p. xxxvii.

⁷ Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994², p. 26.

⁸ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1962 (1992²), pp. 58-61. Cf. su questo tema anche G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge UP, Cambridge 1983 (1999²), pp. 89-95.

Le predette dottrine ci conducono dunque all'insegnamento intorno al respiro ossia al vento-soffio vitale che, come avremo modo di vedere, riserva parecchie possibilità comparative. Il peculiare significato del respiro è serbato fin dalle *Samhita* vediche: ad esempio già la *Rksamhita* (RS) associa il respiro (*prana*; dalla radice **an* nel senso di "respirare") alla vita, così come al vento cosmico e al dio del vento (*vayu*). In uno tra gli inni più importanti di RS (10.90.13) rintracciamo la connessione tra il vento cosmico e il respiro della prima persona nel cosmo (*purusha*): "Dallo spirito nacque la luna, / dalla vista il sole. / Indra e Agni dalla bocca, / il vento è nato dal respiro".⁹ In questa reciproca connessione ed implicazione di microcosmo e macrocosmo già si può mettere in rilievo uno dei più caratteristici tratti del successivo pensiero bramino e upanishadico – la spiegazione della realtà attraverso l'analogia tra il mondo degli dei e quello della ipseità (*adhidevatam* e *adhyatam*). Nello stesso inno è inoltre possibile identificare quattro delle successive possibilità vitali (*pranah*) citate dalle più antiche *Upanishad*: il respiro, la vista, il linguaggio e la ragione. In RS 10.189.2 troviamo però anche un abbozzo di un terzo tipo di comprensione del prana, ossia un accostamento fondamentale al processo respiratorio (si tratta del primo ed unico caso in cui in RS si citano l'atto dell'aspirare e dell'esprire, *apana/prana*), che in seguito, come vedremo, si manifesterà nella classificazione delle cinque specie di respiro, che rivestono una particolare importanza nello yoga e nella medicina indiana classica.¹⁰ Gli antichi indiani delle *Samhita* credevano anche che lo spirito del defunto (*atman*) con la morte ritornasse nel suo equivalente cosmico, il vento (Rs 10.16.3.). L'*Atharvaveda Samhita* (AS 11.4) invece recita l'inno del prana cosmico, compreso come fondamento primario e come prima tra le cose venute alla luce nel cosmo, come padrone della natura intera e come principio vitale, ma anche come base della spiritualità umana. Anche qui il vento rappresenta la fondamentale connessione tra il respiro e il cosmo.¹¹

Per la filosofia comparativa risultano di importanza cruciale i passi delle *Upanishad* in cui il respiro è accostato alla vita e al sé (*atman*). Secondo Lüders (Boland, 1997), possiamo rintracciare la più antica testimonianza sul vento-soffio vitale tra quelle risalenti all'epoca delle *Samhita*, nel *Jaiminiya Upanishad Brahmana* (JUB) 3.1-2 (che corrisponde al passo di ChU 4.1-3 in cui incontriamo il filosofo

⁹ "Candrama manaso jataś cakshoh suryo ajayata | mukhad indraś cagnīś ca pranad vayur ajayata"; cit. da V. Bandhu, *Rgveda with Commentaries*, Vol. I-VIII, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1963-66, p. 150).

¹⁰ Per i collegamenti con le più recenti tra *Ayurveda* e *Yoga* cf. K. G. Zysk, "The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds" in: *Ancient India*, in: "Journal of the American Oriental Society" 113, (1993), 198-213.

¹¹ Cf. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*: I. Bd, I. Abteilung: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1915, pp. 301-305, e K. G. Zysk, "The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds", cit., pp. 200-201.

indiano Raikva)¹². Il passo in questione descrive dapprima, in relazione agli dei (JUB 3.1.1-13), come il vento sia l'unica divinità completa, mentre tutte le altre (*devatah* – che qui possiamo comprendere come “forze vitali” (Boland 1977, 25) - ossia il sole, la luna, le stelle, il fuoco, il giorno, la notte, i punti cardinali, *parjanya*, le acque, le erbe, gli alberi) ritornano in esso; il vento è il solo ed unico *saman* (al vento viene ascritto un simile status divino a causa del suo incessante movimento)¹³. Per quanto riguarda il sé (JUB 3.1.14-19) solo lo spirito è quel *saman* in cui (nel sonno) fanno ritorno tutte le rimanenti quattro capacità vitali (specifiche dell'anima) – il linguaggio, l'intelligenza, la vista e l'udito, che nell'uomo risultano attive assieme al respiro. Un testo analogo in ChU in entrambi i casi nomina il vento e il respiro come “raccoltori” (*samvargah*). In fondo al JUB 3.2.1-4 il *Abhipratarin Kakshaseni* chiama colui che mangia senza essere mangiato (cf. la dottrina sul cibo) con il nome di *atman*. Questo *atman* – qui nel significato di respiro (cf. ChU 4.3.7. e Olivelle, 1999, 341) – si riferisce sia agli dei che agli uomini (Boland, 1997); ne risulta che nel passo in questione il vento (macro)cosmico è collegato con il respiro umano¹⁴. In RS il vento è posto sopra il respiro, essendo ciò in cui il respiro ritorna nel momento della morte; ecco il motivo per cui tale dottrina viene denominata dottrina del vento-soffio vitale. Ai due passi si riallaccia anche il sapere, cronologicamente un po' posteriore, esposto da BAU 1.5.21-23, intorno alla contesa tra i cinque *prana*, le capacità vitali dell'anima, che si estende anche al vento e ai corrispondenti fenomeni naturali, pensati come divinità. Seppure il testo di JUB come parte della *Samaveda* rimane, a livello fondamentale, ancora in funzione di un pensiero “mitologico”, già vi si manifestano “inflexioni di filosofia naturale” (Boland 1997, 39). Nella stessa maniera è possibile ipotizzare che l'elaborazione dell'analogia macrocosmica abbia seguito la riflessione originaria sul respiro umano anche nei strati più antichi di JUB e ChU (Boland, 1997, 39). I cinque spiriti rappresentano la fase successiva dello sviluppo della dottrina sul soffio vitale, che a livello d'abbozzo è presente già nella *Samhita* e nella *Brahmana*,

¹² Ruben colloca Raikva tra i filosofi upanishadici della prima generazione (700-670 a.C.).

¹³ JUB fa parte della diramazione vedica della *Samaveda*, *saman* invece è il canto della *Samasamhita* che assumerà diverse valenze cerimoniali e simboliche negli scritti upanishadici.

¹⁴ *Prana* inteso come respiro al plurale (*pranah*) indica in genere le capacità fisiche/vitali dell'uomo, il cui numero oscilla tra 5 e 12. I cinque respiri o *prana* sono costituiti dalla capacità di parlare (*vac*), menzionata già in JUB, la vista (*cakshus*), l'udito (*śrotram*) e la ragione (*manas*), cui si possono aggiungere (cf. KśU 1.7; già il *Śatapatha Brahmana* (ŚB) conosce da 2 a 13 *prana* ed anche tre diversi generi di respiro; cf. Deussen, 1915, p. 296 seg.) anche gli organi sensori dell'olfatto e del gusto, il corpo, le mani, le gambe, l'organo sessuale e la conoscenza (*vijñāna*), che accanto al respiro costituisce l'aspetto più importante dell'intera essenza vitale-conoscitiva dell'uomo (cf. M. Ježić, *Rgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999, p. 76 seg.). In BAU 4.1 le cinque *prana* vengono identificate con il *brāhman*, avente sede nel cuore. È caratteristico dello sviluppo degli insegnamenti upanishadici che la dottrina sul respiro progressivamente venga sostituita dalla dottrina dell'ipseità (*atman*), che ha parimenti la propria sede nel cuore.

emergendo poi nelle *Upanishad* parallelamente alle citate dottrine sul soffio vitale come portatore della vita e sui 5-12 “respiri” (*prana*): qui tuttavia non parliamo più di capacità vitali e conoscitive, bensì di cinque tipi di processi respiratori presenti nell’uomo: *prana*, *apana*, *udana*, *vyana* e *samana*. Riguardo al ruolo rivestito da tali respiri, va citato lo studio di Bodewitz (1986), che ne elenca i seguenti significati fondamentali: l’espirazione (*prana*), l’aspirazione (*apana*; è anche il respiro metabolico/ventrale che si muove dall’alto in basso e presiede ai processi di secrezione) – questi due sono i momenti fondamentali del movimento respiratorio; il respiro, che si muove verso l’alto (*udana*, anche aspirazione), il respiro tra l’aspirazione e l’espiazione (*vyana*, l’aria diffusa per il corpo) e il respiro di congiunzione (*samana*; lo spirito tra *prana* e *apana*, che al contrario della *vyana* risulta collocato nella parte inferiore del corpo)¹⁵.

Sebbene, passando a esaminare i paralleli greci alla dottrina analizzata, si debba comunque rilevare come nella filosofia greca prima di Platone non sia possibile rilevare un analogo sviluppo della concezione del respiro come principio vitale nel senso di una teoria dei soffi vitali nel corpo, tuttavia bisogna ammettere che la dottrina elaborata da Anassimene ci offre interessanti spunti comparativi. La concezione anassimenea che identifica nell’aria il principio dell’ente, rappresenta il vertice della filosofia monistica ionica. Guthrie sottolinea che la scelta anassimenea rappresenta comparativamente (rispetto ad Anassimandro) un’*arché* più adeguata – nel senso della proprietà fondamentale dell’aria che, attraverso la dispersione e la condensazione, rimane fondamento dell’ente, mentre per converso l’*apeíron* anassimandreo come illimitato che entra nelle cose in un certo modo perde la “sua illimitatezza” (Guthrie 1992, 116), sicché “le differenze nel tipo e nella qualità sono ridotte per la prima volta ad un’origine comune nella differenza qualitativa” (Guthrie, 1992, 126). Un aspetto ancora più importante della filosofia anassimenea – soprattutto in raffronto alle dottrine indiane – ci offre il secondo motivo della scelta dell’aria come *arché*: si tratta della sua funzione vitale. Infatti anche nell’antica Grecia ci imbattiamo in ancestrali rappresentazioni che mettono in relazione il respiro, la vita, l’aria e l’anima. La rappresentazione mitologica delle uova di Zefiro nell’Iliade scorge nel vento il principio della vita, gli orfici credono che l’anima nasca dal vento (Guthrie, 1992). Omero individua due potenze o meglio due istinti vitali nell’uomo – *thymós* e *psyché*: il *thymós* o forza vitale (etimologicamente collegato alle espressioni indoeuropee che indicano il fumo)¹⁶ viene all’uomo dalle energie cosmologiche e ne indirizza i processi emotivi e cognitivi; al suo funzionamento presiedono le zone del petto (*phrén*) e del cuore (*kér*, *kradíe*, *hêtor*), che supportano le attività umane con il loro incessante movimento. Il principio che con la respirazione esprime il *thymós* umano, e

¹⁵ V. anche K. G. Zysk, “The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds”, cit., e P. Olivelle, *The Early Upanishads*, cit.

¹⁶ Il tema indoeuropeo **dheuH-* indica il “fumo, il sollevare la polvere, il soffio, il respiro” (M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, 91).

dunque anche la sua vitalità, si chiama *psyché*¹⁷. La morte interrompe il collegamento tra la forza vitale e il corpo; il *thymós* fa ritorno al flusso delle energie del cosmo (Dietz, 2000). È possibile porre in parallelo, dunque, in un'epoca ben anteriore ad Anassimene, l'antica concezione indiana (riferita ai *Rgveda*) del prana come soffio vitale, che con la morte rientra al vento cosmico, e al *thymós* greco-omerico nel significato di forza vitale che con la morte fa nuovamente ritorno alla sua origine cosmica.

Passiamo ora al passo in cui, riferendosi ad Anassimene, Ezio nota nella sua opera *Perì archôn*, scritta tra il I e il II secolo d.C., come “l'anima, che è aria, domina su di noi, così anche il cosmo intero è circondato da respiro e aria” (Sovre 1999,38).¹⁸ Alcuni interpreti credono che nella prima parte dell'affermazione attribuita ad Anassimene il termine *aër* vada sostituito con *pneûma* (Kirk/ Raven/ Schoefield, 1999); secondo altri, invece, qui ci troviamo di fronte alle dottrine di Diogene d'Apollonia, vissuto nel V secolo dopo Cristo (Alt, 193). Qui tuttavia non ci interessa il contenuto del passo, la cui autenticità peraltro non viene messa in dubbio da Guthrie (1992) e West (1971), così come neppure da Kirk/Raven/Schoefield (1999), che pur sollevando alcuni dubbi relativamente alla connessione tra micro e macrocosmo, non ne negano completamente l'utilità per la comprensione della filosofia anassimenea. Nella testimonianza sulla dottrina anassimenea l'*aër* cosmico è assimilato allo *pneûma* nell'uomo (secondo Ezio i due termini sono utilizzati sinonimicamente). Raffrontandola con le dottrine indiane, West (1971) si spinge fino a ricordare come nelle *Upanishad* il *bráhman* come spirito del mondo già sia collegato all'*atman*, il nostro sé, sottolineando altresì come in numerosi passi il *bráhman* sia identificato con il *prana*. Abbiamo visto come la dottrina del *prana* sia una forma più antica, poi progressivamente sostituita dalla dottrina dell'*atman*. Se l'insegnamento intorno al vento-soffio vitale risulta compreso nei due “raccoltori” (*prana* e *vayu*) in cui ritornano tutte le altre capacità vitali e i fenomeni del cosmo, la dottrina anassimandrea sulla connessione tra il soffio vitale nell'uomo e l'aria cosmica può essere concepita come un'espressione tipologicamente affine della conoscenza universalmente diffusa sulla natura della vita umana, e più specificatamente sulla natura della sua anima (nel senso dei cinque *prana* indiani come insieme delle capacità corporee e dell'anima, e della dottrina di Anassimene, che deriva già dalla più antica connessione tra soffio vitale e anima che troviamo in Grecia). Boland/ Wessel (1993) tuttavia sottolineano l'assimetria nell'uso dei termini: in Anassimene l'*aër* indica insieme sia la realtà del microcosmo che quella del macrocosmo, mentre invece la dottrina indiana non concepisce i due termini come sinonimi. Allo stesso modo, la dottrina indiana non menziona la diffusione e la condensazione dell'aria. Se rammentiamo poi come con

¹⁷ Il termine greco *psyché* nel significato di ‘forza vitale, respiro, vita, anima’ deriva dal verbo *psycho*, che denota il ‘respirare, vivere’.

¹⁸ “Hoion he psyché, fesín, he hemetéra aër oûsa synkrateî hemâs, kai hólon tôn kósmos pneûma kai aër periéchei”; cit. da H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5te Auflage, I Band, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934, p. 95 (fr. 13 B 2).

tutta probabilità anche nei strati più antichi della dottrina indiana sul vento-spirito la riflessione sull'uomo venisse poi estesa al macrocosmo, qualcosa di simile può essere ipotizzato per Anassimene. Barnes riassume il ragionamento nei seguenti termini: “Noi uomini abbiamo un'anima fatta d'aria; questa ci mantiene compatti, ci fa essere vivi; anche l'universo nella sua totalità contiene aria; dunque l'aria è ciò che tiene insieme l'universo, fornendogli un fondamento materiale” (Barnes, 1996, 55). Seppure una piena ed esplicita connessione tra “il microcosmo conoscitivo, l'uomo e il macrocosmo sconosciuto” (Kirk/ Raven/ Schoefield 1999, 161) avesse fatto la sua comparsa in Grecia solo nel V secolo a.C., pare comunque possibile concedere (Guthrie, 1992) che tale collegamento compaia in una qualche maniera già in Anassimene e dunque rappresenti un interessante parallelo con la dottrina indiana del vento-soffio vitale.

3. La dottrina del fuoco e il fuoco di Eraclito

Frauwallner considera la dottrina del fuoco come la più importante tra quelle trattate. Essa si basa sull'osservazione del calore corporale in cui i filosofi indiani scorsero il fuoco che dimora in tutti gli esseri viventi (*Agni Vaiśvanara*). Questa divinità che compare già in RS, indica attraverso il nome anche la propria funzione – “il fuoco che appartiene a tutti gli uomini” – e rappresenta dunque sia il fuoco divino sia il fuoco umano.¹⁹ Tuttavia il fuoco che vive nell'uomo e di cui si parla nelle *Upanishad* (BAU 5-9 e ChU 3.13.7) si distingue dalla sua personificazione divina e mitologica rintracciabile nei testi anteriori. Il suo significato per la prima filosofia naturale consiste nella possibilità di evidenziare anche empiricamente la sua esistenza e il suo ruolo di sostrato fisico (Boland/Wessel 1993)²⁰. Il fuoco viene sentito come fruscio se ci tappiamo le orecchie, la sua forza invece si manifesta nell'assimilazione del cibo ingoiato che fornisce calore al corpo umano, come si può percepire dalla pelle al tatto. Di per sé, la dottrina sul fuoco risulta connessa alle idee sulla legame tra micro e macrocosmo che abbiamo incontrato anche nella dottrina del vento-spirito. Se

¹⁹ Su Agni v. A. A. Macdonnell, *Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi 1898 (1995²), pp. 88-101.

²⁰ Sulla possibilità di attribuire una vera e propria filosofia della natura all'India cf. M. Boland/U. Wessel, *Indische Spiritualität und griechischer Logos – Ein Gegensatz?*, in: “*Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*”, Bd. 1, Freiburg (Breisgau), Basel, Wien 1993, 90–117, p. 113 e segg. Gli autori esprimono le proprie riserve sulla dottrina del fuoco – pur avendole attribuito inizialmente un positivo status filosofico – soprattutto a causa dell'assenza della *questione* fondamentale caratteristica della filosofia della natura, ossia all'assenza di un elemento fisico cardinale all'interno della dottrina; inoltre rilevano anche l'assenza di un insegnamento intorno al cerchio che collega l'uomo (occhio) e il sole; infine, anche a causa del senso della dottrina, che consiste nella redenzione e non negli interrogativi legati alla filosofia della natura.

l'acqua proveniva, nella relativa dottrina, dalla luna, l'origine del fuoco è da porsi nel sole, che rappresenta la porta divina attraverso cui la luce divina (*vyotish*) appare in questo mondo. Si tratta di una luce uguale nel sole e negli uomini (ChU 3.13.7). I raggi solari portano il sole all'uomo, in cui il fuoco interiore è analogamente raccolto nel cuore, da dove poi viene trasportato nelle altre parti del corpo attraverso le vene. Questo circolo (cf. il circolo dell'acqua e le analogie tra microcosmo e macrocosmo nella dottrina sul vento-spirito) si chiude con la morte, quando il fuoco ritorna all'uomo dalla sua dimora celeste (Frauwallner, 1953). Già in RS Agni è il fuoco terrestre che può ingerire tutte le altre cose; con tale dottrina sul fuoco nell'uomo risulta altresì collegata l'idea di un mangiatore che divora (digerisce) il cibo nell'uomo, mantenendolo in tal modo in vita (Geib, 1973). Nello sviluppo della filosofia upanishadica, la posizione cardiaca risulta occupata dall'*atman*, che nella sua natura costitutivamente eccedente libera l'uomo, risvegliando la coscienza (*vijñana*) della sottomissione al cibo, e toglie con questo passaggio ad un superiore livello di sviluppo anche i precedenti sostrati materiali (cibo, acqua, respiro, fuoco). Tale *atman* viene collocato nel cuore umano da ChU 3.14 (cf. BAU 4.4. 22-23), che nella redazione delle Upanishad segue la dottrina dell'identità tra la luce celeste e la luce nell'uomo, cioè il *bráhma*n. Geib (1973) e Boland/ Wessel (1993) segnalano anche il rilevante parallelo tra la dottrina del vento-soffio vitale e quella del fuoco, reinterpretandola nel senso dei "raccoglitori" (*samvargah*) delle *Upanishad*: il ruolo del respiro nell'uomo e del vento nel cosmo corrisponde al ruolo del fuoco nel corpo e del sole nel cosmo²¹.

Si può paragonare la dottrina indiana sul fuoco con il ruolo che il fuoco ha in Eraclito? Boland/ Wessel (1993) in questo caso non condividono l'opinione di West (1979), che confrontandola con gli insegnamenti di Anassimene ed Eraclito (quest'ultimo viene ancora collocato da Barnes (1996) nella scia di Talete-Anassimandro-Anassimene) enuclea alcune argomentazioni a suo parere convincenti in direzione di un possibile contatto tra le singole dottrine, soprattutto in forza del dominio persiano sul Medio oriente all'epoca di Eraclito. In Eraclito infatti il fuoco è la forma prioritaria, archetipa ed eterna, della materia (B 30), punto di origine del pensiero ossia della parola (*lógos*), che si esprime sulle modificazioni e sulla nascita di tutto dai contrari (fuoco, mare/ acqua e terra, fiamme/ lampo/ *prestér*). Nell'incessante cambiamento e flusso delle mutazioni, la "qualità" del fuoco rimane immutata: nel suo movimento instancabile (l'accendersi e lo spegnersi secondo il *métron* e il *lógos*) il fuoco si trasforma di continuo in non-fuoco, il mare evapora e diventa non-mare, la terra, bagnandosi, si fa non-terra. Tale movimento, tale perdurare nel movimento²², manifesta una base diversa da quella rilevabile in

²¹ Su tali paralleli v. R. Geib, *Food and Eater in Natural Philosophy of Early India*, in: "Journal of Oriental Institute", n. 25, 1976, 223-35, p. 231.

²² Qui vogliamo solamente segnalare la possibilità di paragonare tale dottrina con quella indiana-buddista sulla generazione reciproca (*pratityasamutpada*), che permette di comprendere, ben più dei posteriori schemi greci ed europei, l'idea eraclitea di una continuità nel mutamento.

Anassimene: le trasformazioni non comportano un mutamento fisico (analogo alla diffusione e alla condensazione) del fuoco: “Tutte le cose sostituiscono il fuoco e il fuoco le sostituisce tutte, così come la merce per l’oro e l’oro per la merce” (Eraclito, 1993, 43; B 90). Eraclito ha dunque coscientemente rifiutato un’analogia con le dottrine di Anassimene, sottolineando invece con un parallelo economico (e dunque originariamente non-filosofico e non-fisico) il significato dell’“uguaglianza nel valore: una determinata quantità d’oro comprerà una determinata quantità di beni” (Guthrie, 192, 461). Il fuoco in tal modo è non fondamento e base di tutte le cose, bensì riveste un ruolo particolare dal punto di vista del passaggio negli opposti ossia del processo che avviene nel mondo – Vlastos (1955) scorse il motivo primario della scelta del fuoco come materia primaria e metro del mutamento in connessione all’identificazione anassimeneica di aria ed anima – come ci testimonia il fr. B 36, dove l’anima sostituisce il fuoco nell’universale processo di trasformazione.

Esaminando i possibili paragoni, West si basa sul passo del *Chandogya Upanishad* 4.3.1-2, in cui è descritta la predetta dottrina sui “raccoltori” (*samvargah*), più precisamente nell’ambito della dottrina sul vento-soffio vitale, che invece viene ridotta dallo stesso autore allo scambio degli elementi in Eraclito (B31), laddove invece l’insegnamento delle *Upanishad* fa “inghiottire” il fuoco dal raccogliatore cosmico del vento. Pur trattandosi di due metodi formalmente analoghi, nell’ambito di tale dottrina il fuoco tuttavia non ricopre lo stesso ruolo che ha in Eraclito. Perciò appare più adeguato paragonare il fuoco attraverso lo spettro della sua funzione vivificante: il fuoco – che come abbiamo avuto modo di vedere, per Eraclito rappresenta lo stato fondamentale dell’anima – assume nel medesimo senso anche “una posizione nel grande cerchio del mutamento naturale” (Kirk/ Raven/ Schoefield, 1999, 204). Se aggiungiamo che l’anima secca (e dunque calda, ossia priva dell’acqua, in opposizione all’anima umida e bagnata) risulta per Eraclito legata anche al calore del sole come fonte vitale primaria (nel fr. B 67A l’anima è la tela di ragno che si dispiega attraversando il corpo; al tempo stesso, il calore vitale che nasce dal sole vivifica tutto il vivente; Eraclito di Efeso, 1993, 35), la possiamo riportare analogicamente alla dottrina indiana sul fuoco (ChU 3.13-7), laddove la luce ovvero il calore collegano il sole e l’uomo ossia il macro e il microcosmo. Un secondo parallelo interessante si può proporre a proposito della respirazione in Eraclito; il frammento A 16 ci riporta le parole di Sesto Empirico, secondo cui per Eraclito durante il sonno “il respiro è l’unico punto di contatto” (Kirk/ Raven/ Schoefield, 1999, 205) – viene così offerta un’interessante analogia alla dottrina dei cinque respiri (*pranah*), in cui il *prana* in senso proprio è, tra le altre capacità vitali dell’uomo, l’unica a rimanere desta anche durante il sonno (JUB 3.1.14-19). Il parallelo citato ci rivela quanto nell’antica filosofia indiana e greca – pur con ruoli diversi – fosse stato importante il fenomeno della respirazione, nella sua rilevanza per il processo vitale²³. Se si possono condividere le riserve di Boland/ Wessel (1993) rispetto ad alcuni paragoni sviluppati

²³ Cf. su questo punto G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, cit., p. 206.

da West²⁴, d'altro canto possiamo accogliere anche le analogie esposte sopra che però – anche secondo Karttunen (1989) – non vanno collegate a influssi storici risultanti da effettive mediazioni, bensì solamente riferite a risultati comuni e analoghi ottenuti nella fase iniziale dello sviluppo della riflessione filosofica in Grecia e in India.²⁵

Conclusioni

Nella sua opera dedicata alla storia della filosofia comparativa, B. A. Scharfstein (1998) colloca Eraclito all'interno della cornice filosofica e sociale degli "Inizi della filosofia metafisica", accanto ai pensatori upanishadici Uddalaka Aruni e Yajñavalkya da un lato e Parmenide dall'altro. Abbiamo altresì visto come sia forse ancor più adeguato collocare Eraclito nel quadro degli inizi della filosofia della natura in Grecia e in India e nell'ambito della speculazione sui primi principi (materiali). La filosofia interculturale concepisce il soffio cosmico vitale, ossia il vento - lo abbiamo visto all'inizio in T. Ogawa - come uno dei fenomeni cruciali per la comprensione della posizione dell'uomo nel cosmo. La filosofia indiana prebuddista e la filosofia greca presocratica, che affonda le sue radici nelle rappresentazioni religiose e mitologiche del secondo millennio a.C., rivela in un'ottica comparativa e multiculturale, accanto alla concezione sino-nipponica del *qi/ki* (ancor prima di un riferimento a Platone e al cristianesimo), come nella coscienza e nelle prime osservazioni ed analisi filosofiche di tali tradizioni fosse già presente l'idea di una collocazione essenziale dell'uomo nel macrocosmo. Questa coscienza antica inizia con il corpo umano, che diventa il primo fenomeno e il primo oggetto della comprensione dell'appartenenza umana al mondo ambientale, ed è poi sviluppata, nell'ambito della filosofia indiana, della *Samkhya* e delle *Upanishad*, così come più tardi ancora nella medicina classica indiana (*Ayurveda*); in Grecia invece essa viene sviluppata da Diogene di Apollonia, Platone, Aristotele e dagli stoici, se ci limitiamo a citare solamente i continuatori più prossimi

²⁴ Gli autori esprimono le proprie riserve sui paragoni di West soprattutto in ragione del contesto della filosofia upanishadica, che nella chiave comparativa risulta collocato sullo sfondo, facendo sì che "le somiglianze emergano meglio [...] delle differenze" (M. Boland/U. Wessel, *Indische Spiritualität und griechischer Logos – Ein Gegensatz?*, cit., p. 115).

²⁵ Se T. Ogawa cita nel suo studio *Qi and phenomenology of wind*, in: "Continental Philosophy Review" 31, (1998), 321–335, il *Timeo* platonico (78a-80e: il fuoco di cui parla Platone metabolizza il cibo e lo diffonde lungo l'apparato circolatorio; il corpo umano è costituito dal fuoco, dall'aria, dall'acqua e dalla terra, e solo il fuoco ha la possibilità di attraversare gli altri elementi), allora possiamo far rientrare nella cornice descritta della dottrina sul fuoco interiore anche la teoria aristotelica dello *pneûma*, "aria' che porta il calore vitale" (Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Clarendon Press, Oxford 1995 (1999²), p. 136; Freudenthal sostiene che con il suo *pneûma* Aristotele sostituisca l'*aér* divino e umano dei presocratici); è rilevante inoltre il fatto che tale calore vitale tragga origine dal cuore.

dell'opera di Talete (Anassimandro), Anassimene ed Eraclito.

* Il dr. *Lenart Škof* insegna presso l'Università della "Primorska" – Koper-Capodistria.

Keywords

Filosofia indiana antica, filosofia greca antica, filosofi upanishadici, Talete, Anassimene, Eraclito, filosofia comparativa e interculturale, acqua, respiro, fuoco, prana, corpo.

Bibliografia:

1. **Alt, K.**, *Zum Satz des Anaximenes über die Seele*, in: "Hermes", 101, 1973, 2, 129–164.
2. **Aristotele**, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994².
3. **Barnes, J.**, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1979 (1996²).
4. **Bodewitz, H. W.**, *Prana, apana and other Prana-s in Vedic Literature*, in: "Adyar Library Bulletin" 50, (1986), 326–48.
5. **Boland, M.**, *Die Wind-Atem-Lehre in den älteren Upanishaden*, Ugarit Verlag, Münster 1997.
6. **Boland, M., Wessel, U.**, *Indische Spiritualität und griechischer Logos – Ein Gegensatz?*, in: "Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen", Bd. 1, Freiburg (Breisgau), Basel, Wien 1993, 90–117.
7. **Conger, G.**, *Did India Influence Early Greek Philosophy?*, in: "Philosophy East & West", 2, 1952, 102–128.
8. **Diels, H., Kranz, W.**, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5te Auflage, I B. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934.
9. **Dietz, G.**, *Menschenwürde bei Homer*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2000.
10. **Deussen, P.**, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen: I. B.d, I. Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1915.
11. **Frauwallner, E.**, *Geschichte der indischen Philosophie*, I. Bd., Otto Müller Verlag, Salzburg 1953.
12. **Freudenthal, G.**, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Clarendon Press, Oxford 1995 (1999²).
13. **Geib, R.**, *Food and Eater in Natural Philosophy of Early India*, in: "Journal of Oriental Institute" 25, 1976, 223–35.
14. **Guthrie, W. K. C.**, *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Boston 1950 (1955²).
15. **Guthrie, W. K. C.**, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1962 (1992²).

16. **Ježić, M.**, *Rgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.
17. **Karttunen, K.**, *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989.
18. **Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M.**, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge UP (2 ed.) Cambridge 1983 (1999²).
19. **Lami, A.**, *I Presocratici, testimonianze e frammenti (da Talete a Empedocle)*, Rizzoli, Milano 1991.
20. **Limaye, V. P., Vadekar, R. D.** (c/ di), *Eighteen Principal Upanishads*, Vaidika Samsodhana Mandala, Poona 1958.
21. **Macdonell, A. A.**, *Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi 1898 (1995²).
22. **Ogawa, T.**, *Qi and phenomenology of wind*, in: "Continental Philosophy Review" 31, (1998), 321–335.
23. **Olivelle, P.**, *Upanishads*, The Oxford University Press, New York 1998.
24. **Pajin, D.**, *Filozofija upanišada*, Nolit, Beograd 1980.
25. **Ranade, R. D.**, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Chowpatty, Bharatiya Vidya Bhavam, Bombay 1986.
26. **Rgveda with Commentaries**, Vol. I-VIII, ed. By V. Bandhu, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1963-66.
27. **Ruben, W.**, *Die Philosophen der Upanishaden*, A. Francke AG Verlag, Bern 1947.
28. **Scharfstein, B.-A.**, *A Comparative History of World Philosophies*, New York 1998.
29. **Schneider, U.**, *Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers*, in: *Saeculum* 12, (1961), 1–11.
30. **Sedlar, J. W.**, *India and the Greek World*, Rowman and Littlefield, New Jersey 1981.
31. **Snoj, M.**, *Slovenski etimološki slovar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997.
32. **Škof, L.**, "Primerjave v medkulturnosti: Začetki indijske in grške filozofije", in: *Annales, Ser. hist. et soc.*, 12 (2003), n. 1, pp. 1-15.
33. **Upanishad Antiche e Medie**, tr. P. Filippini Tronconi, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
34. **Vlastos, G.**, *On Heraclitus*, in: "American Journal of Philology", vol. LXXVI, 4, (1955), 337–368.
35. **West, M. L.**, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971.
36. **Zysk, K. G.**, *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in: Ancient India*, in: "Journal of the American Oriental Society" 113, (1993), 198–213.