

Jeanine Miller

I VEDA.
ARMONIA, MEDITAZIONE E REALIZZAZIONE.

Titolo originale dell'opera
THE VEDAS
HARMONY, MEDITATION AND FULFILMENT
(Rider & Company, London).

Traduzione di PLACIDO RASILE.

Copyright 1974, Jeanine Miller
Copyright 1976, Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma

INDICE GENERALE.

Prefazione.
Introduzione.

Sezione I. La mitologia e il mito vedico.

Parte I. Significato e funzione del mito.
Parte II. Il mito vedico.

Sezione II. La meditazione vedica.

Parte I.
I. IL PROBLEMA.
II. IL BRAHMAN.
III. IL POTERE E L'USO DEL PENSIERO.
IV. IL CARRO O LA BARCA, IL CAVALLO E IL BRAHMAN.

Parte II.
I. MEDITAZIONE MANTRICA.
II. MEDITAZIONE VISIVA.
III. L'ASSORBIMENTO.
IV. IL SOLE E L'ILLUMINAZIONE NELLA MEDITAZIONE VEDICA.
V. ILLUMINAZIONE (SOLARE) E BRAHMAN.

Parte III. La preghiera vedica e la filologia occidentale.

Sezione III. L'escatologia vedica.

Introduzione.
Parte I. La morte.
I. ATTEGGIAMENTO GENERALE E ATTEGGIAMENTO VEDICO VERSO LA VITA E LA MORTE.
II. IL PROCESSO DELLA MORTE.
1. LA COSTITUZIONE UMANA.
2. IL CORPO.

3. IL CARRO DELLA MORTE.

Parte II. Il paradiso e il suo opposto.

INTRODUZIONE.

I. L'ALBERO DELLA VITA.

II. IL PARADISO RGVEDICO.

III. L'INFERNO RGVEDICO.

Parte III. L'immortalit....

I. L'IMMORTALITA', UN PREMIO DA CONQUISTARE.

II. L'IMMORTALITA' DEI PATRIARCHI.

III. L'IMMORTALITA' DEGLI DEI.

IV. L'IMMORTALITA' POTENZIALE DELL'UOMO.

1. YAMA E L'ORIGINE DELLA RAZZA UMANA.

2. LE DUE VIE.

V. AGNI, MEDIATORE TRA TERRA E CIELO, PRINCIPIO IMMORTALE NELL'UOMO.

VI. L'ATMAN E L'IMMORTALITA'.

Sezione IV. Antologia di inni.

Prefazione.

Il Rgveda non Š soltanto un documento religioso e letterario di somma importanza, e come tale materia di studio per filologi e storici, Š anche un'opera d'arte e una fonte d'ispirazione e edificazione. Il vasto e assai controverso campo d'indagine che offre agli studiosi non sempre li ha dissuasi dal fondare teorie azzardate e opinabili, dall'entrare in polemiche su futili problemi o dal tenersi in equilibrio sul limite dell'inconoscibile. D'altra parte mistici e filosofi, in India e fuori, contemplando l'elevazione spirituale di pari loro, lo hanno, giustamente o a torto considerato una pietra angolare delle loro speculazioni. C'Š da stupirsi che quanti credono nell'esistenza, al di l... della divisione tra gli uomini di un primordiale potere unitario, e nutrono la speranza che i rsi di un tempo possano aiutare l'uomo moderno a trovare alcune risposte ai suoi problemi, considerino utile investigare questa antica raccolta di poesia ispirata dall'angolo visuale della psicologia? Ogni approccio Š unilaterale. I filologi, tentando di trovare nei fluidi miti e nelle idee spesso fluttuanti dei Veda miti cosmologici e sistemi teologici compiuti e ben meditati, spesso non hanno afferrato il sublime appagamento che la contemplazione poteva arrecare ai loro antichi credenti. Psicologi e cercatori di saggezza possono facilmente correre il rischio, anacronisticamente o soggettivamente, di leggere nei testi cose diverse da quelle intese dai poeti, di andar troppo oltre nel considerare la realt... mitica solo o principalmente un prodotto derivato dagli strati subconsci della psiche.

Ci• nonostante, un tentativo di individuare il significato pi— profondo delle visioni proprie delle credenze e delle concezioni religiose quali si presentavano agli occhi dei loro protagonisti, di trovare una chiave psicologica per questi prodotti dell'ispirazione, per le immagini, i rapporti che si presumeva legassero questo mondo e l'Invisibile, il vivente e l'aldil..., Š indubbiamente legittimo. I filologi dissentiranno spesso con

l'autrice nell'interpretazione dei testi, deploreranno un certo difetto di critica e l'accento posto sull'elemento della meditazione; tuttavia molti problemi sollevati nel suo libro, molti suggerimenti avanzati e soluzioni proposte sembrano interessanti e degni di considerazione. Coloro i quali sono convinti che la filologia non ha fin qui esaurito tutte le sue possibilità... e che in linea di principio non vi è alcuna obiezione contro la lettura e lo studio di tutta la poesia religiosa, compresi gli spesso altamente ambigui inni dei Veda, dal punto di vista psicologico e meditativo, possono trovare nel libro della Miller, se non uno stimolo allo studio dei testi, almeno del materiale per la riflessione e la contemplazione.

J. GONDA

Introduzione.

Il Rgveda, il più antico dei quattro Veda, è estremamente ricco di nozioni di grande antichità...: sociali, psicologiche, religiose, filosofiche, storiche, antropologiche, mitiche; nei suoi versi si è creduto di riconoscere persino una rudimentale astronomia. È una reliquia conservataci dalla preistoria della mente umana, una mente che si rivela per nulla primitiva nel suo sforzo di comprendere se stessa e il suo ambiente. Per quanto riguarda la civiltà... indiana, "I Veda sono semplicemente", scrive Bankim Chandra Chatterjee "la base di tutta la nostra organizzazione sociale e religiosa. Le radici stanno all'albero come i Veda stanno al nostro articolato sistema religioso e alla complessa organizzazione sociale attuali". (Collected Writings. A cura di J. C. Bagal, Calcutta 1969, p.150)

Essi costituiscono il fondamento dell'intera struttura sociale indiana. Ma la loro influenza si estende ben oltre i confini dell'India, giacché, troviamo tracce di molte nostre idee religiose, riti e miti nel Rgveda: la sapienza della parola o logos. Quando si sarà completato in futuro uno studio più approfondito degli inni, comprenderemo e apprezzeremo l'enigmatico ma appropriato riferimento di Renan, Daumal a "les formidables explosions que sont les Védas!".

La notevole abbondanza d'informazioni che è possibile raccogliere dal Rgveda giustifica certamente indagini specializzate in ognuno dei suoi campi particolari volte a rivelare le tappe della storia della conoscenza umana. Si è scelto qui di prendere in esame un solo aspetto della vita vedica, il culto religioso, e anche questo è talmente vasto che si sono dovute imporre ulteriori limitazioni alla ricerca. Quest'ultima è stata ridotta a tre temi principali, il mito, la meditazione e l'escatologia, tralasciando la non meno importante concezione del sacrificio.

In un senso il mito è il substrato del Veda, proprio come in un altro senso la meditazione è la sua base. Esso colora ciascuna invocazione, è usato come schema di riferimento per rafforzare un punto specifico o rievocare un atto originario il cui frutto viene ancora goduto dai rsi o, come allora venivano chiamati, uomini saggi, e tramite essi dal genere umano, e per perpetuare certi riti che sono il retaggio di quegli antenati che mostrarono agli uomini il loro intrinseco legame col numinoso. La comprensione del mito vedico ci offre una chiave per una migliore valutazione della religione vedica. Senza di essa il Rgveda rimarrà... un libro

chiuso.

Il Rgveda esprime la meraviglia dell'antico uomo vedico per la vita, la natura e la bellezza, il suo interesse per il suo posto nell'universo e il suo omaggio ai reggenti di quell'universo. In tutte le epoche la preghiera ha contraddistinto l'attività... umana. I templi, i santuari e le chiese che cospargono la faccia di questa terra sono i simboli superbi, in forme concrete, orazioni fatte non di parole ma di pietre, dell'antichissima aspirazione dell'umanità..., di quell'ardente desiderio di venerare qualcosa al di là... di se stesso che ha sempre caratterizzato l'essere umano. Nei tempi e nei luoghi in cui l'uomo non eresse, secondo tutte le apparenze i suoi santuari in pietra, pure egli innalzò monumenti di pensiero, rituali sacrificali d'immagini verbali e azioni simboliche ricchi d'intuizioni profonde circa il significato, l'effetto, lo scopo e il posto della preghiera nella sua vita. Un tale monumento è il Rgveda. Ogni pensiero ogni racconto, ogni mito, ogni simbolo venne concepito, sviluppato ed espresso mediante l'assorbimento nella meditazione e come suo risultato, ed è scopo di questo libro dimostrare quanto quest'asserzione sia fondata. Ogni azione compiuta dai rsi per quanto riguardava i loro rituali religiosi era una meditazione. Spremere la pianta del Soma, mischiarlo col latte, levarlo in offerta agli dèi, invocarli, era un rito che dipendeva dal processo e dalla forza ampliata del pensiero. Gli inni stessi sono espressioni della meditazione dei rsi. Il canto, l'inno o la preghiera dei Veda è una ricerca della luce, dell'illuminazione, e un tentativo di guadagnare il cielo per il fortunato praticante (cfr. Rgv. I.61.3; V.45.11, svarsā). Il Rgveda è una meditazione in sé, e così il suo studio. Ogni tentativo di capirlo, chiarirlo, studiarlo analiticamente, interpretarlo è un tentativo di afferrare una visione arcaica.

Che cos'è la preghiera? Troppo spesso implica una petizione, una richiesta per il benessere proprio o altrui. Questa è la preghiera dell'uomo comune che resta ai margini della vera preghiera. Essenzialmente e anzitutto, la preghiera significa l'acquietarsi del turbinio di pensieri della mente, l'elevarsi dell'ordinaria coscienza mondana, il principio osservante, a un livello di pura consapevolezza, che trascende lo stato mentale quotidiano per qualità..., profonda tranquillità... e armonia; l'apertura di una finestra interiore su un orizzonte diverso, uno sforzo di accordare tutto l'essere dell'uomo al battito della pulsazione universale sia essa chiamata Dio, o Signore, o natura; il risveglio della meraviglia e della brama per il trascendente; una comunione feconda di serenità..., accettazione, rinvigorimento, elevazione. La preghiera ha in sé, tutti questi aspetti. Qual è la differenza tra la preghiera e la meditazione? La prima sottolinea l'adorazione e le emozioni: è uno sfogo del cuore; la seconda pone l'accento sul pensare metodico: è un approfondirsi del pensiero. Nel Rgveda si ritrovano entrambe, non in modo esplicito ma sempre implicitamente. Sono evidentemente passi verso un più profondo stato d'essere in cui emozioni e pensieri vanno progressivamente attenuandosi e infine scompaiono, e l'essere umano trascende se stesso. Questo è il vero scopo di ogni aspirazione, meditazione, preghiera.

Qualsiasi meditazione sul significato del processo della vita finisce necessariamente col condurre il pensatore fuori dei confini dell'esistenza terrena a considerare ciò che sta al di là..., e le sue possibili implicazioni

sia etiche sia psicologiche. Uno dei primi studiosi dei Veda, R. Roth, riteneva che una religione potesse essere giudicata dalla sua escatologia. In tal caso, il Rgveda ci mostra uno dei culti antichi pi— ricchi. Sebbene l'escatologia vedica, come rivelano i frammenti dai quali possiamo ricostruirla, non sia cos ^ complicata come quella egiziana, ha con questa delle straordinarie analogie nella profondit... di pensiero con cui specula sul problema della vita e della morte e le sue conseguenze, sulla parte dell'uomo in esso e sul ruolo avuto dagli dŠi e dagli antenati dell'uomo. Il Rgveda ci pone a confronto con una grande ricchezza d'idee alquanto complesse, spesso celate in accenni di sfuggita per i quali non sempre possiamo trovare una chiave e che in alcuni casi ci restano oscure, ma che tuttavia costituiscono la base filosofica dell'escatologia posteriore. Pu• apparire ora chiaro che tali studi consentono diversi metodi d'approccio. L'interesse dei primi studiosi occidentali fu necessariamente rivolto soprattutto alla filologia all'analisi delle parole e alle strutture grammaticali. Essi per• compromisero le loro conclusioni con i loro tentativi di dimostrare l'assunto, allora generalmente invalso, di una mentalit... 'primitiva' come tipica della religione preistorica, assunto la cui infond...tezza Š dimostrata dallo stesso Rgveda, come in realt... da qualsiasi religione antica. Fortunatamente, con il progredire delle ricerche tale atteggiamento infondato sta passando di moda, anche se non al punto da aver sradicato del tutto le false nozioni cos ^ introdotte nell'esegesi vedica; giudizi erronei basati su queste prime ignoranti idee preconcepite si ritrovano ancora comunemente nei pi— popolari tipi di studi sulla storia e la cultura religiosa dell'India antica.

La nostra linea d'approccio all'interpretazione del Rgveda sar... principalmente psicofilosofica. Si ricorrer... all'analisi filologica (vedi la discussione di J. Gonda del metodo etimologico e del suo valore relativo in "The Vedic concept of amhas", Indo-Iranian Journal, 1, p. 33 (1957). Per un compendio dei contributi della filologia fino al 1928 vedi L. Renou, Les Maitres de la philologie v,dique (Paris, 1928)) quando se ne presenter... il bisogno, come nel caso delle molte parole vediche che non hanno un reale equivalente nella nostra lingua. Nostro scopo sar... cercare di comprendere certe concezioni religiose vediche che sono state o fraintese, come alcuni aspetti della preghiera, o trattate superficialmente come nel caso dell'escatologia, oppure semplicemente ignorate nelle loro pi— profonde implicazioni come il mito, per difetto di una seria ricerca. Il Rgveda procede per allusioni giacch, non Š un trattato filosofico ma una raccolta di inni basati su tradizioni, credenze e dottrine antiche. Tutto quello che pu• essere racimolato dai suoi versi assume la forma di allusioni e non Š data alcuna spiegazione. Per analizzare il suo contenuto dobbiamo procedere per deduzioni dai dati sparsi qua e l... nei testi. Il testo principale rimane il Rgveda come pi— antico dei quattro Veda. L'Atharvaveda, considerato una tarda aggiunta ai tre Veda principali, Š stato usato solo in quanto esso aiuta a chiarire meglio certi problemi, in particolare l'escatologia. Ci• vale anche per il Yajurveda.

A questo punto si pu• accennare in breve a due approcci: lo studio della lingua e del culto. Nonostante tutto ci• che Š gi... stato fatto, la filologia (per una sintesi di quanto Š stato intrapreso in questo campo vedi Keith,

Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Cambridge, Mass. 1925
H.O.S. vol. 31, pp.2-3. Per la controversia relativa alla datazione del
Rgveda vedi pp. 4-6)

non ha esaurito le sue possibilit... e potrebbe ancora servire
a determinare pi— accuratamente le diverse epoche cui appartengono i
numerosi miti, le loro varianti e le forme del culto. Anche uno studio
superficiale rivela diversi strati di pensiero, e non Š chiaro se essi appar-
tengano a trib— diverse di un solo periodo o a periodi diversi. I libri
I e X della raccolta rgvedica, su ci• esiste un consenso generale, appar-
tengono a un'epoca di composizione tarda, il libro IV a una pi— antica.
Lo stesso tipo di distinzione pu• farsi all'interno di ciascun libro es-
sendo alcuni inni pi— antichi di altri. E' possibile anche che i poemi,
oggi esistenti, (Cfr. L. Renou, Religions of Ancient India, London 1953.
Jordan Lectures 1951, p. 9)

fossero solo gli ultimi composti e messi insieme di una
raccolta originaria pi— vasta, tramandata oralmente e forse in parte per-
duta prima del momento in cui i sacerdoti decisero di affidare ci• che
restava alla scrittura. Nessuna risposta soddisfacente Š stata data a tre
importanti interrogativi. Per quanto tempo gli inni furono trasmessi
oralmente? Quanti secoli trascorsero dall'et... dei patriarchi, ai quali
i bardi volgono indietro lo sguardo, all'et... dei veggenti che cantano le
loro lodi e anelano di seguire le loro orme? Quanto dur• ciascuna?
Dobbiamo tener presente il ritmo lento delle civilt... antiche con la
loro onnipotente tradizione che impediva il verificarsi di cambiamenti
troppo frequenti (a eccezione di quelli introdotti da grandi personalit...
rivoluzionarie come Zoroastro in Persia e Akhenaton in Egitto). Inoltre,
il bhasa vedico, il linguaggio dei sacerdoti, Š in s, d'origine sacerdotale
e non si alter• nei secoli cos ^ come avrebbe fatto un qualsiasi altro
gergo. Nella lingua, tuttavia, sono visibili delle evoluzioni, segno del
lungo corso di secoli durante i quali fior ^ la civilt... vedica.

Lo sprezzante e molto sommario giudizio di A. B. Keith sul linguag-
gio rgvedico Š senza dubbio infondato e non Š condiviso da nessuno
dei grandi studiosi ind—. Rivela una completa incomprensione delle fon-
damentali qualit... del sanscrito vedico:

...i poeti non raggiungono mai una grandissima padronanza del loro
materiale,

n, nel linguaggio n, nel metro, anche se in alcuni casi dei risultati
poetici ven-
gono ottenuti con mezzi semplici. Fino all'ultimo la struttura delle
proposizioni

rimane ingenua e semplice, e, quando il poeta cerca di formulare
pensieri pi—

elaborati, il suo potere d'espressione gli vien gravemente meno.

Riesce quasi im-

possibile ammettere che la padronanza del poeta vedico sui suoi strumenti d'espres-
sione non sia mai giunta, durante un corso di molti secoli,

a permettergli di superare le difficult... che gli stavano di fronte.

(Op. cit., p. 6).

Chiunque abbia familiarit... con il latino e il greco sa che una struttura
logica, aderente alla realt... Š tipica di queste lingue antiche, e ci• vale
anche per il sanscrito. A quanto pare Keith non comprese che una

lingua estremamente flessiva come il sanscrito apparir... necessariamente semplice e alquanto rigida a paragone di una lingua non flessiva, a volte raffinata ma sempre flessibile, come l'inglese. Potremmo ricordare che chi, per esempio, riesca a trasportare in inglese il potente ma semplice stile di Puskin senza cader vittima di un eccesso di ingenuità... assente dall'originale russo, sar... certamente un maestro della traduzione. Le lingue flessive hanno il vantaggio, se l'economia di parole Ś da considerarsi un vantaggio, di usare solo poche parole per evocare un vasto panorama o descrivere una lunga serie di eventi che nelle nostre lingue moderne (inglese, francese, italiano, ecc.) sarebbe necessario dilatare in molte più— parole. (La traduzione degli inni scelti mostrer... l'estrema concisione del sanscrito).

Ci• dona alle lingue flessive, e al sanscrito in particolare, concisione, vigore e potenza. Tuttavia, alcuni versi del Rgveda si prestano a una traduzione letterale, e in questi casi la potenza dell'originale Ś resa pienamente:

Colui che d... il respiro, che d... il vigore, il comando del quale tutti gli dŚi seguono, ombra del quale Ś l'immortalità... e la morte! (X.121 .2)

Lui infatti Ś il potere creativo, il corteggiatore, il santo; lui, come l'Amico, Ś divenuto il veicolo del trascendente! (I.77.3)

Imbrigliano le loro menti, imbrigliano le loro visioni, i veggenti del vasto veggente, l'ispirato! (V.81.1)

Inoltre, a parte il problema della struttura grammaticale di una lingua, la semplicità... Ś sempre stata il segno caratteristico di un'espressione efficace. Basta riportarci ai grandi monologhi di Shakespeare e ai suoi sonetti, per convincerci di questa verità... Similmente, i profondi pensieri degli inni cosmogonici del Rgveda trovarono la loro espressione migliore in un linguaggio semplicissimo, modesto, che talvolta nelle eccelse vedute rivelate dal pensiero che lo sottende, raggiunge il sublime (cfr. X.129 e X.127). Nulla suggerisce meglio le grandi altezze scalate nella meditazione con le profondità... di concezione e comprensione che ne derivano, e le maggiori altezze ancora da scalare, della concisa descrizione dell'Uno "ombra del quale Ś l'immortalità... e la morte" (X.121.2), o delle parole finali del famoso inno della creazione riguardanti il Sorvegliatore nel cielo supremo: "Perfino Lui non sa" (X.129.7) il mistero ultimo di chi produsse l'intero cosmo. Quella suprema conoscenza Ś al di là... di tutte le menti manifestate, limitate, persino delle menti divine; solo l'Assoluto "sa".

Contrariamente al giudizio di Keith troviamo che i poeti hanno una completa padronanza del loro linguaggio e che la semplicità... Ś uno dei loro massimi pregi. Gli inni indirizzati a Usas (Aurora), Agni, Surya e Varuna mostrano non solo un fine dono lirico ma anche una potente vividezza. La forza distruttiva di Agni e Rudra, lo splendore marziale e il valore inebriante di Indra, la temporalesca benedizione di Parjanya sono dipinti con pennellate vigorose e tuttavia con ammirabile precisione. Nel complesso la lingua Ś quella di una razza vitale, piena di gioia e di meraviglia per la bellezza dell'universo e per la vita stessa. Il Rgveda ci introduce in un mondo di luce solare, e nel pensiero e nell'espressione. Immediatezza e sincerità... sono le due qualità... che spiccano e che danno all'intera raccolta una freschezza che

la letteratura posteriore ha in gran parte perduto. Cosa può essere più cocente per la sua grande immediatezza di questa implorazione del cuore umano: "Che io non viva per sapere il mio amico o mio figlio nel bisogno! O dio munifico, volgi qui il tuo sguardo!" (VIII.45.36). Infine, dobbiamo costantemente tener presente che gli inni sono di carattere liturgico e che quindi per questo tipo di recitazione la ripetizione di parole e di pensieri è inevitabile, ma tutto sommato essa non sottrae alla bellezza del canto quanto ci si potrebbe immaginare. Più difficile, forse, in qualsiasi tentativo di datare la civiltà vedica, ma anche più rivelatore dei sottili cambiamenti della grammatica, potrebbe essere uno studio del mutevole atteggiamento dell'uomo vedico verso gli dèi quale si osserva nelle variazioni del culto ad essi tributato, nella loro ascesa alla supremazia e nel loro declino. In questo dominio degli dèi vedici, come in quello di tutti gli dèi antichi, ci addentriamo su un terreno molto controverso.

Cosa gli dèi (vedi *The Concept of deva in the Vedic age*, di C.W.J. van der Linden, Utrecht, 1954, per un'esegesi equilibrata) rappresentino è rimasto fino a oggi uno scoglio per la mente occidentale e il problema irrisolto. Il pantheon vedico fornisce un quadro completo della complessità della mente umana e del suo tentativo di comprendere l'ordine dell'universo, dandoci modo di spingere lo sguardo sino al fondo della psiche umana, giacché, un aspetto degli dèi, spesso non rilevato, rappresenta un'esteriorizzazione di certi tratti della psiche. I deva o 'gli splendenti', non sono un gruppo eterogeneo di entità... diverse alle quali viene prodigato uno strano culto, senza nessun significato oltre quello che deriva loro da un fondamento meteorologico, il quale peraltro non vale per ognuno di essi. È dubbio che i rsi considerassero i deva delle mere personificazioni di fenomeni naturali. (Per J.N. Farquhar "Tutti i grandi dèi, e quasi tutti gli dèi minori, sono fenomeni naturali deificati, e l'interesse della rappresentazione nasce dal fatto che essi pur essendo identificati con quelle grandiose realtà... sono tuttavia distinti da esse". *An outline of the religious literature of India*, p. 12, Delhi, 1967).

Il divino e il naturale, in tutte le antiche cosmologie, sono indissolubilmente legati, essendo l'uno l'invisibile causa dell'altro, essendo il mondo fisico determinato dall'azione divina operante per mezzo di forze o entità..., quei principi informatori che nel corso del tempo vennero sempre più antropomorfizzati. La domanda: "Chi può qui affermare quale sentiero conduca agli dei? Si scorgono le loro abitazioni inferiori [ma essi dimorano] in più remoti, celati domini" (Rgv. III.54.5) non lascia dubbi circa l'esistenza degli dèi al di là di ogni fenomeno fisico. (Cfr. Rgv. III.56.5).

Essi sono gli agenti personificati del rta, (vedi anche C.W.J. van der Linden, *The Concept of deva in the Vedic age*, p. 17, Utrecht, 1954. "A parer mio, il rta e il più tardo Brahman possono essere considerati come Dio stricto sensu tuttavia non trascuriamo l'osservazione di Luder: "Man hat das rta in Indien niemals personifiziert"!)) dell'ordine

cosmico o armonia, i cui decreti splendono attraverso il rta (X.65.5), l'eterno fondamento di tutto ciò che esiste, come riassume MaX Muller. Tocchiamo qui uno dei pi— profondi concetti chiave dei Veda. Questo rta designa quella perfetta armonia esistente tra l'essenza dell'esistenza, sat, e la sua attivit... , cioè tra l'interiore e l'esteriore, poiché, quest'ultimo non è altro che l'effetto e, in certo senso, lo specchio del primo. Designa anche la spontanea esattezza osservabile nel maestoso movimento delle stelle, nel ritorno periodico delle stagioni, nel fisso alternarsi del dì e della notte, nell'infalibile ritmo di nascita, crescita, morte di ogni forma di vita, quel ritmo che è il respiro stesso dell'azione divina. Ma vi sono altri aspetti degli dēvi, di ugual peso, da notare. Oltre a essere deit... a s, stanti, agenti cosmici obbedienti alla grande legge, il rta, di cui sono gli strumenti volontari, divinit... che conseguirono la propria immortalit... molto prima che l'uomo apparisse sulla scena di questo mondo, i deva sono anche, per i loro doni agli uomini, potenze insite nell'uomo per il cui tramite egli può entrare in comunione col processo divino e partecipare a esso. Intravediamo qui il complesso rapporto di reciproca interdipendenza tra il cosmo e le sue creature, una tipica, anche se non formulata filosoficamente, dottrina vedica che ripagherebbe senz'altro uno studio pi— approfondito. Agni è un eccellente esempio del duplice, a volte triplice, ruolo assegnato agli dēvi. Agni, la forza divina che edifica il cosmo, l'energia distruttiva che frantuma le forme non desiderate, è anche il grande agente purificatore latente in tutte le cose, il prete sacrificale e l'invocatore, l'ospite del tabernacolo umano, l'immortale tra i mortali che 'rende gli dēvi manifesti' (I.77.1: krnoti devan). Pi— volte lo si invoca perché faccia 'nascere' gli dēvi, giacché, la sua torcia, una volta accesa, rivela nella loro pienezza le potenze divine nell'uomo e nell'universo. Attraverso quella potenza ignea celata nell'uomo quest'ultimo diviene conscio delle altre potenze divine. Nella figura di Agni il fatto fisico, il fuoco, viene adottato come un segno tangibile per esprimere l'attivit... e l'impatto di quell'altro intangibile fuoco che veglia nelle tenebre della limitata consapevolezza umana ed è percepito nell'illuminazione dal risvegliato. La divinit... celata, il cui profondo mistero nessuna mente può risolvere, è stupendamente descritta nel Yajurveda:

Il vena scorge Quell'Essere, celato nel mistero,
in cui tutti trovano un'unica casa;

in Quello tutto questo s'unisce; da Quello tutto emana.

Egli, onnipresente, è trama e ordito delle cose create.

(Yj.v. 32.8. Dalla traduzione di Abinash Chandra Bose, Hymns from the Vedas, p. 301, London, 1966).

Varuna è un'altra divinit... complessa dotata di aspetti ambivalenti.

Sembra che in un'epoca remota fosse il sovrano di tutti gli dēvi, finché venne detronizzato dal pi— umano, bellicoso Indra. Non vi sono indicazioni circa la durata del dominio di Varuna, (vedi L. Renou, "Hymnes ... Varuna: notes", Etudes v,d. pan., VII. fasc. 12, 1960. "On y sent un personnage qui a subi une longue ,laboration et autour duquel on aurait voulu laisser planer une sorte d'ambiguit, fondamentale" p. 4)

e c'è da chiedersi se

molti inni antichi siano mai stati raccolti o se siano andati perduti.

E' riconosciuto che i canti indirizzati a Varuna sono di elevato carattere etico e quasi unici nel loro genere. (Cfr. A. Kaegi, *The Rigveda: the oldest literature of the Indians*. Tr. di R. Arrowsmith, Boston, Mass., 1886.
®... i relativamente pochi inni indirizzati a Varuna appartengono ai passi

pi— elevati del Veda. Essi ricordano in special modo il tono dei Salmi e in generale il linguaggio della Bibbia" p. 62).

Ci• non deve, tuttavia, farci

trascurare il fatto che un'elevazione morale si ritrova, qua e l... , anche in quelli indirizzati ad Agni, colui che abbatte il peccatore (VI.8.5) ma in cui tuttavia gli uomini cercano un rifugio (I.58,9) e un padre (II.1.9) che perdona le trasgressioni (IV.12.4, VII.93.7).

Sebbene gli inni siano pi— o meno omogenei (Cfr C. R. Lanman, A Sanskrit reader, Cambridge, Mass., 1967. "Che gli stessi inni siano di diversa origine, sia geografica che cronologica, Š probabile a priori ed Š dimostrato da prove interne. Di conseguenza, quando troviamo, per esempio, due inni che implicano concezioni contraddittorie della stessa deit... o di deit... diverse, dobbiamo ritenere ci• del tutto naturale giacch, esse nacquero tra clan stanziati in regioni diverse" p. 354) nella loro totalit... ,

pu• darsi che alcune trib— avessero una particolare preferenza per una cerchia di dŠi e altre trib— per un'altra. Sotto tale aspetto potremmo mettere a confronto Agni e Rudra; quest'ultimo, per molti suoi tratti, Š simile ad Agni, giacch, entrambi sono a un tempo distruttivi e salvatori, crudeli e consolatori; ma nel Rgveda Rudra non ha alcun ruolo nel rituale del soma, bench, ne abbia uno nelle cerimonie pi— popolari d'et... pi— tarda (per esempio nei riti sulagava, asvayuji e prsataka). E' Rudra (Su Rudra e gli altri dŠi vedici vedi J. Gonda, Die Religionen Indiens. I. Veda und alterer Hinduismus, Stuttgart, 1960 e E. W. Hopkins, The Religions of India, Boston, USA, 1895)

un antico dio d'origine non vedica che nel periodo rgvedico non impose il suo dominio sull'insieme delle trib—, poich, il suo posto venne preso da Agni, ma che successivamente assunse la priorit... col nome di Siva, un termine gi... usato nel Rgveda come epiteto per Rudra?

Il problema del predominio di un dio o un altro apre molteplici vie di ricerca. Abbiamo, per esempio, il problema degli Asvin, i cavalieri divini (cfr. i Dioscuri greci e i figli di Dio lettoni)

a cui sono dedicati molti inni e che vengono considerati come i grandi apportatori d'aiuto a un genere umano appartenente a un passato gi... remoto (cfr. Rgv. VIII.8.6 e I.112).

E' possibile che a essi, in un momento dell'iniziale civilt... rgvedica risalente forse al periodo indoeuropeo, venisse data priorit... nel culto come divinit... supreme (cfr. Rgv. I.112.3).

Qual era la ragione dell'ascesa alla supremazia e del declino dei diversi dŠi? Tale voltar le spalle a un dio per preferire un altro (a parte ogni favoritismo personale che pure Š mostrato negli inni ma che non c'interessa) era in qualche modo connesso con i segni zodiacali? A molti grandi dŠi vedici viene dato l'epiteto di toro (Agni, Visnu, Indra, ecc.) e solo Indra Š chiamato anche ariete (cfr. Rgv. I.51.1, 52.1, 10.2, dov'Š chiamato ariete). Qual Š il motivo della scelta

di tali epiteti particolari per le deit... venerate? (Nota. Perch, i primi cristiani, la cui era inizia con l'et... dei Pesci, adottarono il segno del

'pesce'? E' interessante osservare come il fortissimo elemento giudaico abbia influenzato la nuova religione cristiana sino al punto da sradicare perfino il nuovo simbolo del pesce il quale scompare dall'iconografia

cristiana lasciando, come epiteto del Signore, l'agnello, sebbene questo segno appartenga a un'epoca precedente, al tempo in cui la civilt... giudaica fiorì come un tutto omogeneo. Fine nota). Non dovremmo liquidare questi problemi in modo troppo dogmatico e affermare che le genti vediche ignoravano lo zodiaco.

Di grande lezione può essere il capitolo di Keith su "Il Rigveda e gli Arii" (op. cit., p. 10).

Argomentando contro la teoria secondo cui agli Arii che invasero l'India vennero in seguito civilizzati dai Dravida, egli scrive in perfetta buona fede:

La fatale difficoltà..., dal punto di vista delle prove, presentata da questa teoria

È che non è disponibile alcuna testimonianza che possa almeno renderla plausibile.

Se i Sumeri erano originariamente Dravida, e maturarono una civilt... superiore nella valle dell'Indo, è sorprendente che di questa civilt... superiore non si trovi in India nessuna traccia.

La valle dell'Indo ha da allora offerto più di una sorpresa, e gli edifici, la rete di fognature e l'urbanistica di Mohenjo-daro e Harappa ora portati alla luce smentiscono l'affermazione di Keith. Ecco cosa Sir John Marshall scrive nella prefazione a Mohenjo-Daro and the Indus Civilization (London 1931) di cui ha curato l'edizione:

Neppure per un istante si era immaginato che cinquemila anni fa... il Panjab e il Sind,

se non anche altre regioni dell'India, godessero una propria civilt... avanzata e singolarmente uniforme, strettamente affine, ma per certi aspetti addirittura superiore, a quella della Mesopotamia e dell'Egitto contemporanei. Eppure ci è

quanto le scoperte ad Harappa e Mohenjo-daro ora attestano senza possibilità... di dubbio.

Esse mostrano i popoli dell'Indo del quarto e del terzo millennio a.C. in possesso di una cultura altamente sviluppata in cui non si trova alcuna traccia d'influenza indoaria. (P.V. Come ha rilevato K. N. Sastri, New light on the Indus Civilization, Delhi, 1957, l'elemento materno è presente anche nel Rgveda in Prthivi e Aditi).

Nella religione dei popoli dell'Indo vi è molto, naturalmente, per cui si potrebbe trovare un parallelo in altri paesi...

Ma, considerata nell'insieme, la loro religione

è così tipicamente indiana da essere a malapena distinguibile dall'induismo ancora

vivente o almeno da quell'aspetto di esso che è legato all'animismo e ai culti di

Siva e della Dea Madre, tuttora le due forze più potenti nel culto popolare.

Tra le molte rivelazioni che Mohenjo-daro e Harappa avevano in serbo per noi, nessuna forse è più straordinaria della scoperta che lo scivaismo ha una storia che

risale al Calcolitico o forse a un'età... ancor più remota, e che perciò esso prende il posto della più antica fede vivente del mondo (P. VII).

L'esistenza o meno di tracce dell'influenza indoaria rimane ancora da provare. Come è stato notato, Rudra può essere considerato il prototipo di Siva.

(Nota. Per una sintesi degli aspetti contrastanti tra la civilt... vedica e quella dell'Indo vedi Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, a cura di Sir John Marshall, London, 1931, pp. 110-111; vedi anche J. M. Casal, La civilisation de l'Indus et ses ,nigmes, Paris, 1969 e Sir M. Wheeler, The Indus Civilization, Cambridge 1968, per studi recenti. I contatti dell'Indo con la Mesopotamia, gli aspetti della religione induista che possono essere fatti risalire alla civilt... dell'Indo e le varie cause che possono aver determinato la scomparsa di Mohenjo-Daro e Harappa vi sono oggetto di un'eccellente analisi. Fine nota).

Diverse sono le opinioni su chi fossero i costruttori di queste antiche citt..., e taluni li identificano con i Dravida, a loro volta identificati con i Dasyu (Cfr. Rgv. III.29.9 ove Š detto che gli dŠi sconfiggono i Dasyu) e i Dasa del Rgveda, vinti e considerati inferiori dal popolo vedico. L'assurdit... di trasformare i Dasa rgvedici negli estremamente colti Dravida ammonisce contro ogni identificazione avventata in questo stadio della ricerca. (Cfr. L. Renou, Religions of Ancient India, pp. 3-4, London, 1953) E' vero che i popoli vincitori tendono a sminuire quelli vinti. Ma ci• non pu• essere una prova che i Dasa rgvedici fossero gli antichi Dravida. Forse erano semplicemente primitive popolazioni autoctone di cui ancora esistono numerose sopravvivenze in India. Ulteriori scoperte potranno in futuro modificare le nostre opinioni attuali.

Volgendoci ora al retroterra filosofico del Rgveda, possiamo ricostruire anch'esso attraverso un esame del ruolo svolto da alcuni dŠi. All'epoca della composizione dei canti, Cielo e Terra sono considerati divinit... gi... antiche. Da ci• discende la loro apparente posizione subordinata. Ma possiamo anche considerare quanto segue. Sembra che per i bardi vedici Cielo e Terra, dyaus e prthivi, fossero la rappresentazione concreta di un'astrazione suprema presente negli stessi termini vedici, la prima differenziazione, in spirito e sostanza, dell'originario, indifferenziato UNO, il tad di X.129. Infatti gli inni filosofici si riferiscono a un uno originario o come eka o come tad. Quale significato rivelano le parole dyaus e prthivi? Dyau (nominativo dyaus) ha come radice div, splendere. Dyaus, il cielo, Š il luminoso, colui che illumina, lo spirito, quindi il padre. Analogamente, notiamo che deva pu• essere ricondotto a div e che i deva o 'gli splendenti' sono i figli di dyaus e prthivi. Prthivi ha come base prth 'estendere' o prath 'espandere, spiegare' (cfr prthu 'largo'). La materia, filosoficamente, Š estensione. Prthivi Š il grembo formativo della materia in cui tutte le cose manifestate vengono generate, quindi la sostanza-madre che si espande nelle tre dimensioni. La concezione di spirito e materia, purusa e prakrti della pi—tarda filosofia Samkhya mette le sue radici in queste due antiche deit... vediche, i due poli originari dell'ordine cosmico (cfr. X.121.1 prathame rtena) "nati tanto tempo fa nella matrice della legge", i genitori di tutte le cose (X.65.8)(pitara purvajavari rtasya yona. Cfr. I.159.2: suretasa pitara bhuma).

Stando a fondamento ultimo dell'universo essi

non partecipano cos ^ da vicino alla sua vita come la loro prole, i deva che sono i suoi diretti reggenti e agenti. Vengono lasciati pi— o meno sullo sfondo come base della manifestazione, non come, citiamo H. D. Griswold, antiche divinit... "... poco pi— che figure convenzionali, fos-

sili mitologici per cos ^ dire, che forse testimoniano di un passato in cui la concezione di un cielo Padre veniva presa pi— sul serio di quanto non lo fosse in et... vedica". (The Religion of the Rigveda, p.100, London, 1923). E' per• vero che a tempo debito essi scomparvero dal pantheon ind—.

I rsi vedici erano talmente impressionati dalla dualit..., o aspetti complementari della manifestazione, che questa si riflette costantemente sia nel loro pensiero che nel loro linguaggio. Per essi manifestazione significava l'emanazione dall'UNO di due poli, il positivo e il negativo, il padre e la madre, Cielo e Terra, Spirito e Sostanza, due poli la cui interazione produce la fiamma attiva (Agni, Kama) latente nell'UNO come desiderio (X.129.4), che a sua volta diventa la forza motrice dopo la creazione. L'uso da parte dei rsi dei meccanismi del paradosso e dell'inversione non significa affatto che questi aspetti venissero irrimediabilmente confusi. Credendo in diversi livelli di vita, o gradini nella scala della manifestazione, di cui le loro sei terre e sei cieli sono un simbolo e un'espressione, essi usarono la stessa immagine che, riferita a diversi livelli, ha il proprio significato specifico. Tutto ci• che pu• essere spiegato nei termini dell'uno vale anche per l'altro con minime variazioni poich, quello si riflette in questo. Cos ^ abbiamo cielo e terra, "le due met... del mondo" (I.160.2), e tra essi il sole, o Agni, figlio di due genitori, che alla nascita ingoia i genitori (X.79.4), una pittoresca immagine che allude al mutamento che si determina con l'emergere del terzo fattore. Spirito e sostanza, nella loro ultima, originaria essenza scompaiono come tali, ma per riapparire sotto una veste diversa. (Cfr. X.82.7: "Non troverai quel che gener• queste cose; qualcos'altro Š affiorato all'esistenza in te").

Cielo e terra oggettivano l'astratto concetto di Spirito e Sostanza, i quali a un diverso livello significano l'energia e la forma concreta, la base dell'esistenza manifestata, la cui forza dinamica centrale Š il potere creativo, il motore che collega entrambe e per mezzo del quale l'una agisce sull'altra; quella forza, la radice di ogni desiderio, amore, azione, personificata in Agni di cui il sole, Surya-Savitr, Š un aspetto, l'energia solare indispensabile alla crescita. Il famoso inno della creazione dice chiaramente: "Il desiderio, primordiale seme della mente, in principio sorse in Quello" (X.129.4), e nell'Atharvaveda, kama Š un termine impersonificato da Agni. La dualit... emerge, si determina la scissione; la cellula si divide in due, nasce il mondo. Un ermetico parallelo di questa concezione si trova nella Katha-Upanisad (IV.6,7-8) da cui si pu• ricostruire esattamente la stessa descrizione dell'azione primordiale.

Discendendo la scala dell'universo manifesto, appare ora una seconda differenziazione causata dall'interazione dei poli dell'esistenza, di cui Varuna, l'onnisciente e onnipotente dio "in cui s'accetra tutta la sapienza" (VIII.41.8), fu un tempo la grandiosa personificazione. Egli fissa stabilmente sui loro puntelli il cielo e la terra (un compito assegnato ad Agni e a molti altri dŠi) poich, Š l'azione dei grandi dŠi (espressione dell'intelligenza universale) separare al fine di definire. In Indra, che in uno stadio successivo prende il posto di Varuna, il processo di definizione Š ancor pi— marcato finch, anch'egli scompare lentamente dalla scena.

Morte e immortalit... sono due aspetti dell'Uno "ombra del quale Š l'immortalit... e la morte" (X.121.2). (Cfr. Ath. v. X.7.15 e Rgv. X.129.2). Inoltre, la natura di divinit... come Varuna, Rudra, Agni presenta due aspetti, il benevolo o propizio, il ruinoso o malevolo, l'amoroso e il punitivo. Ci• non Š pensato come una contrapposizione di bene e male poich,, come in ogni cosa in natura, i contorni non sono rigidi ma sfumano l'uno nell'altro e tutto dipende dalla posizione di vantaggio dell'osservatore. Ci• indirettamente indica un tacito riconoscimento da parte dei rsi della relativit... di tutte le cose. Analogamente, anche alcuni deva vengono spesso considerati a coppie: Dyava-Prthivi, Mitra-Varuna, Indra-Agni, Indra-Visnu, Agni-Soma, gli Asvin.

La stessa lingua sanscrita riflette questa grande preoccupazione per i due aspetti dell'unica vita. Parole come manyu, maya (per la parola maya vedi "The original sense and the etymology of Sanskrit maya" di J. Gonda, in Four Studies in the language of the Veda, 'S-Gravenhage, 1959), yaksa, asura, hanno due serie di significati. (Nota. Cfr. a questo proposito L. Renou, "L'ambiguit, du vocabulaire du Rgveda" in Journal asiatique, tome 231, 1939, e le sue osservazioni in "Les Pouvoirs de la parole dans le Rgveda" in Studes v,d. pan. I. fasc. 1, 1955. "L'ambivalence ... est au fond meme de la pens,e, et partant de la s,mantique v,dique", p. 6. La stessa parola in contesti diversi ha un significato o il suo opposto. Vedi anche P. Thieme, Der Fremdling im Rgveda. Eine Studie uber Bedeutung der Worte Ari, Arya, Aryaman und Arya, Leipzig, 1938. Fine nota).

Ma l'aspetto pi— interessante si trova in sostantivi come aditi, advaita, amrta, dove il prefisso a trasforma nell'opposto il significato ascritto alla radice, si che la parola contiene entrambi gli aspetti: per esempio, i concetti di illimitatezza, monismo e immortalit... comprendono automaticamente in s, limitatezza, dualismo e morte. E' ben vero che gli Indiani preferiscono le espressioni negative. In advaita l'accento Š calcato sulla 'non-dualit...', in amrta sulla 'non-mortalit...', piuttosto che sulla continuazione della vita. I due aspetti (negativo e positivo) sono inestricabilmente connessi e presenti in ogni parola a ricordarci che la manifestazione Š un gioco degli opposti. Il monismo Š la nota soggiacente, il dualismo Š l'ordine della manifestazione.

I rsi vedevano l'universo come il divino poema scritto sullo schermo della vita a lettere di luce e suono. Cos ^ gli dŠi, in quanto agenti cosmici, e i saggi, loro adoratori e seguaci, partecipano al processo universale della creazione con la loro stessa esistenza e azione. (Cfr. Rgv. X.71.1; 68.11; 56.4-6). Gli dŠi e i poeti, o uomini saggi, sono 'gli ispirati', il vero significato di 'poeta' (kavi) (cfr. Rgv. V.81.1; III.38.2. Vedi anche C.W.J. van der Linden, The Concept of deva in the Vedic age, Utrecht, 1954. "Kavi e rsi designano entrambi personalit... nobili e auguste. Sono esseri umani, che per• stanno in contatto contemplativo con la sfera soprannaturale, e afferrati da ispirazione celeste pronunziano parole ispirate dagli dŠi", p. 26); sono gli illuminati ai quali ci si rivolge per l'ispirazione, per il vigore (cfr. III.38.1). Lo stesso Agni Š il veggente-poeta, l'ispiratore della preghiera (brahmanas kavi). I saggi sono alla costante ricerca di una definitiva risposta a quell'ultimo segreto della vita che soltanto

l'Assoluto conosce (cfr. X.81, 82, 129) e gli dŠi stessi
"con medesima opinione e visione" (cfr. VI.9.5: sa manasah saketah)
procedono verso quell'intelligente e creativa consapevolezza (kratu)
che Varuna pose nel cuore umano (v.85.2).

Il Rgveda non Š perci•, a nostro avviso, l'opera di trib— primitive,
o il primo balbettio di un'umanit... infantile, come lo definisce M. Mul-
ler, ma il complesso canto di una civilt... estremamente evoluta la cui
formazione, se su suolo indiano o no, qui non c'interessa, era
gi... distante nel tempo. Lo scettico dichiarer..., come in realt... l'esegesi
del secolo diciannovesimo cerc• di dimostrare, che l'uomo vedico non
era in grado di concepire dottrine complicate. Il Rgveda dimostra il
contrario. Il pensiero vedico, specialmente per quel che riguarda la
meditazione e l'escatologia, rivela una profondit... di penetrazione nelle
complessit... della mente umana senza pari, e la sua filosofia fu la base
di tutte le speculazioni posteriori. (Nota. Cfr. X.129 con i sistemi Samkhya
e Vedanta e X.136 con la filosofia Yoga. Vedi anche l'opinione di
F. Edgerton: "Ogni idea contenuta nelle Upanisad, se non altro in quelle pi— antiche, non Š, quasi
senza eccezioni, completamente originale ma si pu•
ritrovare espressa, o almeno chiaramente prefigurata, nei pi— antichi testi vedici". Sources of the
philosophy of the Upanisads. J.A.O.S. 36, p. 197,
1917. Vedi anche E. W. Hopkins, The Religions of India, Boston, USA, 1895,
pp. 22 e 23. Cfr. anche il Vyakarana e gli Agama con la dottrina rgvedica
della Vac. Fine nota.)

Gli inni non segnano l'inizio del
culto vedico, essi incarnano piuttosto il culmine di una cultura le cui
origini erano gi... remote agli occhi dei suoi fautori e a cui essi costan-
tamente volgevano indietro lo sguardo. Gli strati di pensiero che si
possono distinguere, mitologico e filosofico, sono immersi in un'anti-
chissima tradizione risalente a un lontano passato sempre presente nella
mente dei rsi come tempo degli antenati, i benŠfici patriarchi il cui
retaggio era il loro tesoro e il fondamento della loro civilt....

Il Rgveda, proprio come la Bibbia, si presta a diverse interpre-
tazioni. Quella scelta qui per l'analisi Š solo una, lo ripetiamo, tra
numerose altre non meno importanti. Poich, questo libro Š destinato
all'uso dello studioso quale studio introduttivo a certi aspetti delle
credenze rgvediche centrate sulla meditazione, integrato da letture
dall'Atharvaveda, si limita a offrire schemi che possano servire da base
per ricerche pi— approfondite. Tranne dov'Š altrimenti indicato, abbiamo
utilizzato la nostra traduzione del Rgveda, e quella di Whitney del-
l'Atharvaveda. Le citazioni non vanno intese come stanze complete
ma come parti dei versi rilevanti ai fini della discussione. Le stanze
rgvediche sono talmente gremite di pensieri differenti che, per concen-
trarsi sul particolare punto considerato, bisogna eliminare tutte le parti
non pertinenti; in altre parole, dissezionarle. La disposizione tipografica
mostra quando viene data una citazione per intero.

Sezione I.

La mitologia e il mito vedico.

Parte I.

Significato e funzione del mito.

Fino al secondo quarto di questo secolo predominarono tra gli studiosi concezioni erronee circa il significato fondamentale dei miti, le quali ostacolarono qualsiasi progresso nell'interpretazione di tutte quelle religioni antiche che, come quella egiziana, vedica, scandinava, greca, affondano profondamente le loro radici nel mito. Inoltre, una totale mancanza di perspicacia psicologica, un estremo pregiudizio e una confusione tra mentalit... arcaica e mentalit... primitiva, le quali non sono necessariamente uguali, impedirono ogni reale sviluppo dello studio della mitologia. Tuttavia, le ricerche intraprese in seguito, almeno sceve, sebbene non nella stessa misura, dal pregiudizio religioso, da antropologi come Malinowski, C. Levi-Strauss e A. Montagu, e il grande contributo offerto dagli psicologi della scuola di C. Jung alla nostra comprensione della mente umana, hanno notevolmente scosso il modello del pensiero erudito del diciannovesimo secolo e dato un prezioso aiuto nell'aprire nuove e pi— ampie prospettive sull'umanit... preistorica. Ci• nonostante, l'intero argomento Š ancora ampiamente aperto a controversia, taluni favorendo un approccio, per esempio quello psicologico, taluni un altro, per esempio quello strutturale. Per molto tempo non si giunger... a un accordo definitivo. Si pu• notare per inciso che l'analisi strutturale del mito, per quanto brillante e illuminante, come qualsiasi tentativo di dissezionare l'arte o la musica a fini di studio, se portata all'estremo limite pu• uccidere la vita stessa del mito, l'essenza che lo rende ci• che Š, un'espressione fondamentale della psiche umana, (1) quel nucleo appunto che noi vogliamo comprendere. Se dal mito allontaniamo la vita, non riusciamo a scandagliare la sua profondit..., ci restano soltanto 'ossa'.

L'introduzione di A. A. Macdonell al suo *Vedic Mythology* (2) Š un classico esempio, dei migliori, dell'usuale approccio degli studiosi occidentali degli inizi del secolo ventesimo all'interpretazione della mitologia vedica, che pur seguendo la tradizione delle tesi del secolo precedente segna tuttavia un piccolo passo avanti, avendo superato i laboriosi e inutili sforzi di ricondurre tutti i miti vedici ai semplici fenomeni metereologici:

Tali miti hanno la loro origine nel tentativo della mente umana, in un'et... primitiva e non scientifica, (3) di spiegare le varie forze e fenomeni della natura con cui l'uomo Š messo a confronto.

Rappresentano di fatto la scienza congetturale di una condizione mentale primitiva. Infatti affermazioni che alla mente altamente evoluta suonerebbero come meramente metaforiche, equivalgono in quello stadio primitivo a spiegazioni dei fenomeni osservati...

La base di questi miti Š il primitivo atteggiamento della mente che considera tutta la natura come un aggregato di entit... animate. In effetti un mito nasce quando l'immaginazione interpreta un evento naturale come l'azione di un ente personificato simile

all'agente umano. Cos'è
l'osservazione che la luna segue il sole senza raggiungerlo,
veniva trasformata in un
mito in cui la prima Š una fanciulla che insegue un uomo
dal quale Š respinta.

Questa spiegazione non Š accettabile. Il mito non Š un tentativo di spiegare i fenomeni naturali. Il mito Š una visione della vita in s, non meno valida, per coloro che la propongono, di quanto lo sia qualsiasi visione razionale per i propri aderenti. Le sue radici affondano nella natura umana molto pi— profonde di quanto sia mai stato sospettato dallo spirito superficiale del secolo diciannovesimo. Il processo descritto nella spiegazione di Macdonell, sfiora solo i margini, neppure la superficie, della coscienza umana. Quest'interpretazione Š doppiamente manchevole: anzitutto, rivela un'incapacit... di penetrare nella mentalit... dell'uomo antico (che pu• esser stata diversa, ma non Š come ulteriori indagini indicheranno, ipso facto cos'è semplice come voleva il pregiudizio del secolo diciannovesimo) e perci• non riesce a dare di essa un'analisi e una valutazione adeguate. Inoltre, poggia sulle insignificanti categorie del confronto tra "mente altamente evoluta", che non viene definita ma data per scontata, e ci• che viene chiamato "il primitivo atteggiamento della mente", il quale non viene approfondito n, in realt... compreso. Questo Š il tentativo della presunta "mente altamente evoluta" di trovare la spiegazione pi— semplice che fosse in armonia con la preconcepita nozione di una mentalit... preistorica confusa con la 'primitiva'. (4) La mentalit... primitiva Š presente nelle estremamente raffinate societ... moderne quanto nelle cosiddette societ... primitive, e quest'ultime mostrano concezioni, organizzazioni sociali, lingue, altrettanto complesse di quelle delle cosiddette nazioni avanzate. (5) Ci• che essenzialmente caratterizza l'uomo preistorico qual esso era e quale si pu• ancora trovare presso le societ... 'primitive', Š quel tipo di concezione che percepisce una realt... divina palpitante di vita dietro i fenomeni naturali. Ci• pu• essere contrapposto al mondo morto della materia proprio della "mente altamente evoluta", o cervello razionale, capace di dare una spiegazione soltanto razionale della natura (alla quale il primitivo non Š, di regola, interessato) ma incapace di scrutare al di l... del fisico e del razionale, per mancanza d'interesse o per una radicata paura inconscia, e in grado perci• di cogliere soltanto due dimensioni dell'esistenza. Per essa lo psichico e lo spirituale sono non esistenti. Come chiameremo il tipo di mente che pu• abbracciare quest'altre due dimensioni? Ci• che Š 'divino' per la mente 'primitiva' non viene generalmente inteso come tale dalla mente 'evoluta', tranne che dal mistico e dal poeta. Per il resto non esiste nulla oltre il materiale o il fenomenico, anche se la nascita e la crescita restano un miracolo permanente. L'incolmabile abisso tra i due diversi approcci pu• spiegare le perenni incomprensioni di cui ancora oggi danno prova gli antropologi. C. Ker,nyi (6) mette in chiaro che "L'autentica mitologia ci Š diventata talmente estranea" perch, "abbiamo perduto l'accesso immediato alle grandi realt... del mondo spirituale ed a queste appartiene tutto ci• che vi Š di autenticamente mitologico". B. Malinowski (7) avvalorava in maniera diversa questo giudizio quando scrive: un mito "... non

È una storia narrata ma una realtà... vissuta". Ci costituisce il nodo cruciale del problema e un punto estremamente difficile da comprendere per la mente razionale giacché, questa non vive più — in quella particolare realtà... e nega ogni genere di significato divino alla natura e quindi alla rappresentazione umana di esso, il mito.

Cosa sono queste realtà... che appaiono così irreali, che sembrano sogni o meraviglie adatte ai bambini, prive di ogni contatto con il duro, concreto livello dell'esperienza ordinaria? Si possono considerare espressioni di quella vita archetipica della psiche che per l'uomo antico sottende l'esperienza empirica e che dall'uomo moderno è massimamente ignorata. La diversità... dell'approccio può essere compresa esaminando l'origine del mito alla luce della scuola di pensiero junghiana, per la quale il mito mette le sue radici nelle profondità... del subconscio ed è strettamente connesso con gli archetipi fondamentali della psiche. Il contributo di Jung alla psicologia è sotto questo riguardo della massima importanza giacché, ci permette di considerare il mito nella sua essenza e autentica prospettiva, come un vivo prodotto dell'attività... mentale umana e non toglie a esso il suo valore essenziale. Non si tratta d'un paragone con un elemento razionale arbitrariamente innalzato a un rango supremo. Grazie alla sua profonda perspicacia psicologica, così Jung definisce il mito:

Il mito è lo stadio intermedio inevitabile e indispensabile tra la cognizione inconscia e conscia.

Certo l'inconscio ne sa molto di più — della coscienza, ma si tratta di una conoscenza di una specie particolare, di una conoscenza nell'eternità..., per lo più — senza riferimento al 'qui' e all'ora', senza riguardo al linguaggio dell'intelletto. (8)

Emergono qui tre punti importanti, racchiusi nelle espressioni "conoscenza di una specie particolare", "conoscenza nell'eternità..." e "senza riguardo al linguaggio dell'intelletto". Questi punti sottolineano la qualità... numinosa che Schelling deve aver intuito così profondamente quanto Jung quando fece l'affermazione di vasta portata, citata da Kerényi, che la mitologia "per profondità... durata e universalità... è paragonabile soltanto alla natura stessa". (9) Ci indubbiamente va contro l'usuale erronea concezione del mito fondata su una valutazione su basi razionali e su un'irrazionale assimilazione del sovrarazionale o prodigioso all'irrazionale. Fondamentalmente, la mitologia non è irrazionale. In quanto espressione della psiche e non dell'intelletto, il suo campo s'estende oltre gli angusti confini della logica. Come la natura di cui è lo specchio umano, essa abbraccia tutt'e tre gli elementi, il razionale, l'irrazionale, il sovrarazionale, in misura variabile.

Il punto di vista dell'uomo antico gli permetteva di considerare queste 'realtà... dello spirito' molto più — facilmente dell'uomo moderno la cui mente razionale ha quasi completamente chiuso la porta all'altro lato della sua natura e ora costituisce quell'invalidabile abisso tra lui e queste realtà..., tra lui e il suo antenato. Per quest'ultimo un universo meccanico o anche un universo governato dall'alto da una deità... extra-cosmica era inconcepibile. Idee e contrasti sottilmente definiti, rigorosamente incasellati, sono estranei all'uomo preistorico ma caratterizzano l'uomo moderno. Il primo guardava alla totalità... delle cose e non semplicemente ai loro distinti aspetti esteriori. L'intero cosmo era vivo

dal centro alla circonferenza, dalla sommità... alla profondità..., pulsava dell'intensa vita di miriadi di forze, intelligenti e intelleggibili, che si manifestavano in diversi aspetti e gradi della materia lungo la scala dell'esistenza. Qui sta uno dei motivi per cui ogni moderno tentativo di comprendere e definire la mitologia fallisce sotto un particolare aspetto: la mente moderna non afferra la realtà... della diversa costituzione psicomentele dell'umanità... primitiva e quindi non riesce a esaminare e a valutare l'ulteriore elemento della veggenza. I Veda, per esempio, sono il risultato di una veggenza che si manifestava a due livelli, psichico e mistico, (10) e che solo la scienza dello yoga penetrò appieno.

W. B. Kristensen, (11) tuttavia, riconobbe questa natura e quest'approccio diversi, e quindi nota il fatto incontrovertibile che:

La visione della natura dell'Antico ... era indirizzata specialmente all'essenza dei fenomeni, e l'essenza determinava tutti gli elementi costituenti.

Sicché, gli Antichi

vedevano nella terra o nel fuoco in primo luogo energie o esseri viventi. L'essenza dei fenomeni era la vita divina.

Questa è la concezione religiosa della natura.

Ciò che è caratteristico delle religioni e delle civiltà... Antiche

è la vivida coscienza

della cooperazione, della fusione, dei fattori finiti

e infiniti in tutti i fenomeni

connessi con le realtà... essenziali della vita.

La sintesi di finito e infinito caratterizza il mito che considera entrambi gli aspetti della natura, la luce e l'oscurità..., come un tutto vivente:

quest'unione di soggettivo e oggettivo, attivo e passivo, fisico e spirituale, costruttivo e distruttivo (cfr. l'ambivalenza degli dèi vedici

osservata da L. Renou e altri), quest'apparente evanescenza dei confini

tra mondo esterno e interno, è la rappresentazione della mente

arcaica della totalità... vivente di una realtà... appresa o intuita nel

profondo. Questa è peculiare del mito e in un certo senso del sogno.

È il risultato, spiega C. Kerényi, "di un'immersione in noi stessi, che

porta al vivo germe della nostra totalità...". (12) La mitologia come espressione

della psiche umana è molto più — prossima alla coscienza onirica

e ai suoi simboli che alla coscienza concettuale dell'attività... cerebrale.

Proprio come ogni persona, uomo o donna, ha il proprio assortimento

di simboli presi dalla vita d'ogni giorno, immagini peculiari alla sua

mentalità... e alla sua vita, rivelate dai suoi sogni, così la mitologia,

come i sogni, obbedisce a quelle che sono le sue leggi peculiari e

possiede un proprio assortimento d'immagini che spesso sono descri-

zioni di stati di coscienza, osservazioni, opinioni, concezioni forse

originariamente inconsci alle generazioni precedenti, ma ora infine espressi

in modo pittoresco. Ciò di nuovo mostra il mito come l'attività... men-

tele risultante da una profonda immersione nella psiche sino alla fonte

stessa da cui le immagini scaturiscono piene di vita, un ritorno all'ori-

gine, in quello stato in cui scompaiono le barriere tra ciò che è sog-

gettivo e ciò che è oggettivo.

C. Kerényi giustamente rileva che la mitologia non risponde alla

domanda 'perché?', ma a quella 'da dove?'. Lo stesso vale per i sogni.

La mitologia non spiega mai nulla secondo il senso razionale, perciò al mito nel suo senso popolare e deformato \checkmark stata negata ogni veridicit... (13) Risalendo all'origine, alla fonte primordiale, il mito stabilisce un fondamento dell'esistenza, e una base sicura da cui poter sempre organizzare l'azione in conformit... con le origini. Ci• che \checkmark strutturato su tale fondamento \checkmark vero. Il mito fonda l'esistenza. Spiega C. Ker,nyi:

Chi in questa maniera si volge in se stesso e racconta, non fa che sperimentare

ed annunciare il fondamento: egli 'fonda'.

Il 'fondatore' mitologico (e noi parliamo soltanto di questo) ha questo di paradossale:

chi si ritira cos[^] in s,, si apre ...

l'esser aperto al mondo, caratteristica dell'uomo antico,

pone questi sul suo proprio

fondamento e gli fa riconoscere nella propria origine ...

l'origine per eccellenza. (14)

Analogamente Erich Kahler (15) afferma che il mito:

... tratta dei fondamenti della nostra esistenza, non spiega, narra semplicemente

... i suoi presupposti sono indiscussi, circondati

da un'atmosfera di santit... e venerabilit...;

reca con s, un'aura di maestosit... da regioni irraggiungibili.

Risalendo, da mythos, la 'parola' nella "rivelazione divina o tradizione sacra", a logos, "la parola come costruzione razionale", egli accerta l'importantissimo punto:

Eppure mythos non \checkmark mai stato completamente obliterato da logos; \checkmark perdurato

attraverso i secoli sino a oggi. Pu• essere abolito dalla ragione non pi— di quanto

i pi— profondi, elementari strati della nostra esistenza possano essere completamente penetrati dal pensiero razionale. (16)

Un mito perciò non \checkmark un racconto meraviglioso inventato allo scopo di divertire, ma un pittogramma che esprime in un'immagine uno stato originario (umano, divino o cosmico) in cui si verifica un'azione che introduce un diverso stato di esistenza e mutamenti d'importanza duratura; il tutto riflesso nello specchio umano, la mente, e proiettato sullo schermo della conoscenza in guisa di racconto estremamente enfatico o drammatico. Straordinaria \checkmark la vividezza del mito che come i sogni possiede un potere evocativo che raggiunge proporzioni cosmiche. (17) E' fondamentale un tentativo d'esprimere in termini di efficaci dinamiche rappresentazioni, e quindi in termini di atti concreti ci• che l'intuizione ha afferrato di quanto normalmente resta latente nel subconscio. Un esempio calzante \checkmark il mito della caduta dell'uomo descritto in maniera particolarmente immediata e antropomorfa nell'Antico Testamento. Un mito che trova una base filosofica e una colorazione completamente diverse nella dottrina ind— dell'involuzione e dell'evoluzione dove non vi \checkmark caduta nel senso biblico, ma una graduale immersione nella materia dal satya al kali yuga, e quindi in un certo senso una caduta, e una graduale emersione da questo stato o da un altro punto di vista, una redenzione. Ci• \checkmark riassunto anche nel

mito ind— del frullamento dell'oceano della materia dal quale fu bevuto a gran sorsi il nettare dell'immortalità... Ci• che, nella mente ind—, venne concepito come un processo cosmico al quale l'uomo Š vincolato come parte inerente, ma al di sopra del quale egli ha la capacità... d'elevarsi (la dottrina del moksa), dalla mente ebraica venne descritto come un'umana scelta d'azione, un deliberato scostarsi da una prescritta volontà... divina, una drammatizzazione di un'idea in certo modo analoga, mentre nel racconto ind— la componente drammatica Š completamente assente. Ma l'essenziale Š la verità... vivente dietro le due rappresentazioni: il tentativo della mente di apprendere e quindi esprimere certe leggi cosmiche e umane. Questo tipo grandioso di mito non pu• essere liquidato come pura invenzione come Š stato fatto in passato. Esso apre immensi orizzonti sul pensiero e l'azione dell'uomo e rivela la sua eterna ricerca della verità... Da questo punto di vista il mito ha la propria incontrovertibile validità... (18)

Il nucleo del mito Š un'esperienza intensamente vissuta, o a livello fisico, implicante quindi un'azione fisica, o nelle profondità... della psiche, che trova espressione nei termini di un racconto meraviglioso o drammatico. Una tale esperienza pu• derivare da un evento verificatosi molto tempo fa, narrato come un'azione prodigiosa per la presenza in esso di un elemento appartenente alle categorie dei grandi atti di coraggio e altruismo di duraturo beneficio per l'umanità...; pu• essere un'intuizione o un'illuminazione, accompagnata da una trasformazione dell'essere umano, che lasci• il suo segno sulle generazioni successive; la prima, l'azione, si trasform• in leggenda con numerose aggiunte di particolari; la seconda, l'esperienza vissuta nel profondo, rest• molto pi— prossima al suo modello originario e fu pertanto sempre sacra. (19)

Questa definizione risulta particolarmente appropriata nel caso del mito vedico: esso descrive in termini estremamente vividi certe visioni mentali raggiunte nell'assorbimento profondo che caratterizza ogni mistico (i rsi vedici erano fondamentalmente mistici che vedevano i Veda), visioni risultanti o da dhi (20) (percezione visionaria) o da manisa (pensiero-saggio o intuizione) o anche da brahman (il potere invocativo ed evocativo della preghiera, secondo il significato rgvedico del termine), le quali non appena sono avvertite nel profondo risultano prive di qualsiasi struttura cui la mente possa riferirsi per afferrarne il contenuto; tale struttura venne appunto plasmata e resa in un corpo di conoscenze, veda, espresse concretamente per mezzo di immagini ricavate dalla natura. Vivendo in così stretta vicinanza con quest'ultima, l'uomo preistorico non pot, fare altro che tradurre la sua vita soggettiva nel ricco linguaggio relativo ai fenomeni naturali e usare le sue attività... pastorali o agricole come mattoni con cui costruire le strutture del suo mondo mentale.

I Veda rivelano una forma di mitologia che non si Š ancora cristallizzata in un fisso modello antropomorfo come quello che caratterizza i miti greci e i pi— tardi miti ind—. Sono in realtà... la migliore rappresentazione di una mitologia in formazione che ci sia stata tramandata. Curiosamente e contro ogni aspettativa, troviamo spesso uno sviluppo dalla pi— astratta alla pi— concreta forma antropomorfa, (21) che alla fine cancella ogni altra rappresentazione. Inoltre, nelle parti pi— antiche dei Veda, ogni mito varia secondo la natura, l'acume e lo scopo

del poeta.

Potrebbe essere appropriato a questo punto chiederci del senso dello spesso usato e abusato aggettivo significativo. Ci• che (sia esso un racconto, un'idea, un comando, un libro) parla alla totalit... della nostra natura, interiore ed esteriore, evocando in noi una risposta di fondamentale soddisfazione, rivelando qualcosa che amplia o approfondisce la nostra comprensione della vita o il nostro approccio a essa, ai suoi problemi e misteri, d... a essa una ragione, uno scopo, invigorisce, stimola o esalta, a seconda dei casi, Š significativo. Perci• Jung afferma che il mito rivela "il significato dell'uomo nel cosmo, una visione che scaturisce dalla nostra interezza psichica, cioŠ dalla cooperazione della coscienza e dell'inconscio. La mancanza di significato impedisce la pienezza della vita, ed Š pertanto equivalente alla malattia". (22) Queste sono parole piene di forza. Le loro implicazioni sono di vasta portata e indirettamente denunciano il moderno mondo demitologizzato, il quale Š malato a causa di un approccio unilaterale ai vitali problemi della vita, del suo rifiuto di ammettere la dimensione spirituale dell'uomo e la vitale necessit... del suo sviluppo. Per usare l'espressione di David Bidney, il "... profondo, immediato sentimento della fondamentale solidariet... della vita che sta alla base delle molteplicit... delle sue forme" (op. cit., p. 385) Š un fattore integrante pienamente presente nell'uomo arcaico e primitivo ma non nell'uomo moderno che sotto questo aspetto si Š alienato dal suo ambiente naturale con la sua scelta di una vita artificiale. Inoltre le affermazioni di Jung racchiudono importanti verit... circa la psiche umana che i rsi dell'India antica compresero a fondo. Nella mitologia Š rispecchiata la totalit... psicologica dell'uomo arcaico. I Veda riflettono la sua concezione del significato cosmico e umano il cui studio costituisce l'oggetto di questo libro.

In questi termini di totalit..., un fattore di suprema importanza per la comprensione della mitologia vedica, e invero di tutta la mitologia preistorica, e che deriva dal suo fondamento mistico, Š quello della veggenza. Qui non si pone, come nel cristianesimo, l'opposizione tra credere e scire, fede e conoscenza, rivelazione e ragione. Vi Š rivelazione, fede, ma ciascuna Š fondata in ci• che viene percepito, e quello che viene visto costituisce il criterio di ci• che Š conosciuto. Il Rgveda sottolinea in tutti i modi questo fondamento nella veggenza. Sebbene il significato di una tale ammissione sia sfuggito all'esame, per quanto minuzioso, di tutti i primi studiosi, Š stato soltanto ora oggetto di un'indagine appropriata da parte di J. Gonda nel suo profondo studio *The Vision of the Vedic Poets*. (23) Dobbiamo tuttavia distinguere due forme fondamentali di veggenza: quella che si verifica a livello psichico, che vede la molteplicit... dei noumeni dietro i fenomeni, su cui si basa la vita rituale di tutte le societ... preistoriche, e che traspare in Rgv. X.136; e quella che ha luogo a livello mistico, che va cioŠ molto pi— in profondit..., che penetra attraverso le molteplicit... dei fenomeni e dei noumeni sino al loro unico fattore soggiacente dando origine alla visione dell'unita, la grande caratteristica dei mistici di tutte le razze, credi ed epoche. Il famoso verso rgvedico "a ci• che Š essenzialmente uno nell'essere i poeti danno molti nomi" (X.114.5) ne Š un tipico esempio.

Ai rsi dell'India rgvedica possono essere fatte risalire le origini della filosofia indiana e anche il fatto che qualsiasi dottrina, qualsiasi speculazione si bas• sull'esperienza di un saggio dopo l'altro e non su un mero teorizzare astratto, per quanto razionale e brillante. Nel caso dei rsi, la loro visione della vita, dell'universo, aveva il suo fondamento nella loro veggenza, nella loro meditazione, in ci• che essi realmente sperimentavano nella loro visione grazie al potere della dhi. Questo significa che il Rgveda non Š una raccolta di inni di carattere puramente immaginativo ma l'espressione poetica di esperienze visionarie e soprasensibili, una mitologia vissuta in concreto da cui scatur ^ il modellamento in canti; la testimonianza di quella verit... che i rsi trovarono, e del modo in cui la trovarono, che diede loro un significato alla vita e alla natura. Ogni passo intrapreso per scoprirla era una meditazione. Quindi l'intera cosmogonia vedica, la religione e, in epoca pi— tarda, la filosofia delle Upanisad, sono il risultato della meditazione e della veggenza.

Per i bardi vedici non vi era allora alcun bisogno di passare, come MaX Muller si affann• a provare, dimostrando cos ^ l'incapacit... del secolo diciannovesimo di afferrare gli elementi fondamentali della visione psichica, "dal visibile all'invisibile, dagli esseri luminosi, i Deva, che potevano essere toccati, come i fiumi, che potevano essere uditi, come il tuono, che potevano essere visti come il sole, (24) ai deva o dŠi che non potevano pi— essere toccati, uditi o visti". (25) Gli oggetti visibili erano piuttosto gli aspetti esteriori di forze o energie interiori considerate come entit... nella tradizione dei mistici: vennero adottati come epiteti tangibili per descrivere ci• che veniva visto e avvertito in momenti di pi— intima comunione con la natura, quando nel silenzio dell'assorbimento o dell'estasi, il velo della materia veniva temporaneamente sollevato e s'offriva allo 'sguardo' il grande palpito della natura avvolto dalla radiosit... della luce. (26)

La religione dell'et... rgvedica, come si vedr... nelle sezioni sulla meditazione e l'escatologia vediche, era ben lungi dall'essere una semplice preoccupazione per gli eventi naturali e le attivit... pastorali, per il sole, la luna, la pioggia, il tuono e il fulmine, come i filologi del secolo diciannovesimo tentarono con sforzo considerevole di far apparire. Gli dŠi non erano personificazioni dei fenomeni della natura. Essi erano, nell'autentica tradizione primitiva e in quella preistorica e mitica, espressioni di certe forze, imprevedibili, potenti e divine, che regnavano da dietro il velo delle forme materiali o concrete e le cui reali dimore erano invisibili. Queste forze, potenze, energie, per noi inconcepibili, venivano apprese come le invisibili ma intelligenti cause, o noumeni, dietro i fenomeni, percettibili in certe condizioni che, presumiamo venivano realizzate nella meditazione. Il bardo vedico s'immerse nell'assorbimento profondo prima di poterle scorgere realmente o entrare in comunione con esse, (27) e dar loro un nome e un posto nella cosmogonia. "Le loro infime dimore sono visibili" (dadrsra esam avama sadamsi); "essi [dimorano] in regni celati al di l..." (paresu ya guhyesu vratesu Rgv. III.54.5). Tale ammissione allude a una duplice natura di cui un aspetto, l'infimo, Š manifestato sulla terra, ma la cui essenza reale o vitale rimane invisibile in cielo dove gli dŠi dimorano "dalla lingua di fiamma, promotori di verit..., meditando nella dimora della

legge" (Rgv. X.65.7). (28) Essi contribuiscono perciò al processo universale, sono gli architetti del mondo e anch'essi seguono l'Ordine supremo (rta). Da ciò essi trassero le proprie conclusioni e stabilirono regole, rituali, dottrine che sono in sé, risultati più o meno razionalizzati della veggenza.

La rappresentazione astratta degli dēi, la loro mancanza di molti specifici attributi antropomorfi, è stata già osservata dagli studiosi. Essi sono sia proiezioni di caratteristiche umane, sia entità astratte, stanti che possono essere percepite con l'aiuto di Soma (Rgv. VIII.48.3) o della meditazione (III.38.6), e qualsiasi tratto fisico venga loro ascritto, come "dalle mani d'oro" o "dalla barba e labbra rosse", è un epiteto descrittivo senza alcun significato vitale per quel particolare dio. (29) Il punto importante è che essi vengono conosciuti in uno stato trascendente e ciò che l'uomo può afferrare di essi sulla terra non è che la loro ombra, l'effetto fenomenico percepito in uno stato d'intensificata consapevolezza. Torniamo qui all'importanza che Jung dà alla mitologia come "conoscenza di una specie particolare ... conoscenza nell'eternità...". Essi usarono il loro dono della visione, il proprio metodo d'osservazione per determinare ciò che sta al di là dell'apparenze fisiche. I simboli da essi adottati per esprimere il loro punto di vista sono diversi da quelli usati dai nostri scienziati moderni per l'ovvia ragione che il loro era un tentativo d'indagare sotto il velo della natura, un territorio che fino ai nostri giorni è rimasto per noi un mistero. (30) Sul terreno del misticismo, il sapere primitivo, preistorico e religioso, trovano il loro comune punto d'incontro. L. L. von Brühl fa la seguente importante asserzione:

La mentalité, primitive, orientée, et autrement que la nôtre, est avant tout, intense, ment mystique.

En mettant ... l'origine des mythes un 'postulat logique', on faisait fausse route. (31)

Potremmo raffrontare a questa l'affermazione, non meno importante, di C. L. von Strauss che l'analisi strutturale:

ci permette di individuare alcuni fondamentali processi logici che sono all'origine del pensiero mitico. (32)

Poiché, il mito è un prodotto della psiche espresso per mezzo della mente, non può scartare del tutto la logica della mente!

L. L. von Brühl adopera il termine 'mistico' in un senso che implica la "credenza in forze, influenze e azioni che sebbene impercettibili ai sensi, sono nondimeno reali". (33) Il primitivo è... si sente circondato da un'infinità di entità impercettibili, quasi sempre invisibili alla vista, (34) e sempre temibili". (35) La differenza fondamentale tra il mistico e il primitivo è che mentre per quest'ultimo i molteplici fenomeni sono sottolineati da una parimenti molteplice cerchia di potenze, di solito minacciose, per il primo, al di là di tutte queste molteplicità, non vi è che un'unica, onniabbracciante, potenza benefica che tutto sostiene. (36)

Vi fu sgomento e sorpresa quando si capì che l'elemento mistico caratteristico delle cosiddette 'società inferiori' era lo stesso di quello della religione 'altamente evoluta'. Quest'ultima venne così minacciata di essere considerata 'arretrata' e primitiva, un'attività inferiore del cervello umano, un'opinione oggi certamente sostenuta in certi ambienti della nostra società... "È la religione più particolarmente legata alla

mentalit... primitiva?", chiede E. Cailliet nel suo *Mysticisme et Mentalit, mystique*. (37) L. L. vy-Bruhl tent• d'attenuare la spiacevole difficult... con la seguente osservazione: "Pur tenendo presenti le dovute proporzioni, si pu• dire che i miti sono la storia santa delle societ... di tipo inferiore". (38) Ci• che Š chiaramente sottinteso in "toute proportion gard,e", e cioŠ i miti contenuti nella Bibbia sono superiori a quelli espressi in qualsiasi altro luogo, Š un tipico esempio del radicato pregiudizio di cui furono vittime alcuni dei primi studiosi. Nessun particolare gruppo di miti Š inferiore a un altro. Il maggiore o minore interesse che suscitano in noi dipende semplicemente dalla nostra educazione, e quindi dal nostro condizionamento. Per lo stesso motivo, la rappresentazione mitica di alcuni aspetti della vita umana, delle sue aspirazioni e delle sue lotte, non Š inferiore alle congetture, alle teorie, alle ipotesi razionali o alle speculazioni frutto d'invenzione, nessuna delle quali fornisce la chiave ultima o l'intera verit...; soltanto l'intelletto considera un orientamento superiore all'altro. (39)

Come ha rilevato W. B. Kristensen, i dati religiosi, espressi in miti, simboli, geroglifici o in qualsiasi altro linguaggio, visti storicamente, devono essere valutati nella loro essenza e non alla luce di una personale concezione del loro valore. Le indagini devono individuare ... quale valore religioso i credenti (Greci, Babilonesi, Egiziani, ecc.) annettevano alla loro tede, cosa la religione significava per essi. E 'la loro religione che vogliamo comprendere, e non la nostra ... Nessun credente considera la propria fede come qualcosa di primitivo e nel momento in cui cominciamo a pensare ci• di una religione, abbiamo in realt... perso il nostro contatto con essa.

Ci stiamo allora occupando solo delle nostre idee di religione. (40)

Noi tratteremo una linea divisoria tra i miti puramente primitivi da una parte e, dall'altra, i miti preistorici gi... (com'Š attestato nei Veda) completamente sviluppati in un sistema con propri punti di riferimento e temi specifici, cos ^ lontano dalla tradizione primitiva quanto lo Š ogni grande religione con i suoi miti sacri (per esempio, i miti su cui si fonda il cristianesimo, il giardino dell'Eden, la caduta dell'uomo, la morte e la resurrezione del Salvatore, (41) la redenzione) i cui fondamentali tratti distintivi vengono generalmente riconosciuti negli aspetti simbolici ed eziologici (42) che Malinowski nega nel mito primitivo. Secondo la propria esperienza tra gli isolani delle Trobriand: Studiato da vivo il mito... non Š simbolico, ma una diretta espressione del suo contenuto;

non Š una spiegazione per soddisfare un interesse scientifico, bens ^ il rivivere di una realt... primordiale in forma di racconto, narrato per rendere accettabili sottomissioni sociali, asserzioni, per soddisfare profondi bisogni religiosi, esigenze morali, perfino necessit... pratiche. (43)

Nella cultura primitiva il mito adempie una funzione indispensabile: esprime, esalta e codifica la credenza, Š garanzia dell'efficienza del rituale e contiene regole pratiche per la condotta dell'uomo.

Il mlto Š pertanto un ingrediente vitale della civilt... umana...

non $\dot{\Sigma}$ una spiegazione intellettuale
o un'immagine artistica, ma un modello per la prassi della
fede e della saggezza morale primitive. (44)

Su questo modello prammatico rappresentato dal mito si fondarono
tutte le religioni, senza eccezione, e quanto $\dot{\Sigma}$ detto sopra vale per le
prime fasi della religione. Ma non appena certe immagini vengono ripe-
tutamente impiegate per particolari esperienze o per particolari idee
ed espressioni, assistiamo alla seconda fase della religione. Esse diven-
tano simboli. Ci• $\dot{\Sigma}$ evidente nel Rgveda.

Perch, usare simboli? La psiche, come mostrano i processi del pen-
siero e del sogno, opera in termini di immagini. Un pensiero $\dot{\Sigma}$ dap-
prima un quadro, poi una parola. Sullo schermo della coscienza ven-
gono costantemente proiettate immagini indicanti lo stato di coscienza,
il livello dell'atteggiamento mentale, idee, qualit.... Quindi l'uso di
un'immagine per rappresentare una catena d'idee da cui scaturisce la
prassi, segue come un naturale risultato. Sino a non molto tempo fa
era accettata la teoria che presumeva che l'uomo primitivo identi-
ficasse l'immagine con la cosa. (45) Riassume Keidar Christiansen:

. . si presumeva che l'uomo primitivo ignorasse la distanza
tra la sua diretta impressione dei fatti

e le espressioni che trovava per essi. Le sue espressioni, le sue
immagini, erano per lui realt... concrete, e il nesso
tra il fatto e l'immagine era

per lui, si sosteneva, cos ^ reale che l'immagine
o il simbolo venivano uguagliati

all'oggetto stesso ... Ci• che non pare pi— sostenibile

$\dot{\Sigma}$ l'idea che in una qualsiasi

epoca l'uomo, illogicamente o 'prelogicamente', abbia realmente
creduto nell'identit... di un oggetto

con la metafora usata per denotarlo ... Tali generiche teorie
attribuivano un ruolo troppo preminente alla disinteressata
funzione intellettuale

della mente dell'uomo primitivo, e ci• fu spinto al punto di
sostenere che persino

i miti veri e propri, cio $\dot{\Sigma}$ le leggende intorno agli d $\dot{\Sigma}$ i e agli eroi, erano originariamente sorti dal
frantendimento di una metafora: ne $\dot{\Sigma}$ testimonianza la frase con-

venzionale secondo cui i miti non erano nient'altro

che il risultato di 'una malattia del linguaggio'. (46)

Certe esperienze nel profondo non possono essere espresse nel linguag-
gio razionale dell'intelletto ma si prestano molto meglio a un linguaggio
d'immagini a cui la mente ricorre automaticamente: per esempio, l'il-
luminazione pot, trovare la sua espressione appropriata nell'immagine
del sole, e il potere dinamico liberato in tale frangente in quella del
lampo o del fuoco. Le acque purificatrici come il simbolo di vita spiri-
tuale e di rigenerazione risalgono al Rgveda. Per i bardi vedici le vac-
che, forse il principale sostegno e la maggiore fonte di ricchezza
in quell'et... pastorale, erano i raggi di luce liberati all'aurora, quelli
liberati mediante l'azione della preghiera all'aurora della coscienza illu-
minata, e le potenze divine assise nell'uomo come vacche in una stalla.

Di qui i numerosi miti di vacche liberate dalle caverne per mezzo di
canti, preghiere e meditazioni, il sole ugualmente trovato tra le tene-

brose rocce dei monti e fatto sorgere nel cielo, e la conquista del cielo per mezzo di canti; (47) miti che possono apparire ingenui al cervello superficiale ma che certamente non richiedono alcuna interpretazione. Si tratta del racconto drammatico di un'impresa compiuta da un dio, o da un antenato, ricca d'azione e di tensione, ma anche di un simbolo profondo dell'azione psicologica e della scoperta capaci di mutare la vita e l'atteggiamento umani. Il prodigioso sorgere del sole nel cielo per opera di un agente divino o umano Ś per il cervello solo una fantasticheria, ma a colui che guarder... al nucleo del mito apparir... il fattore comune che Ś in questo caso l'esperienza interiore dell'illuminazione, che in Rgv. v.40.6 si verifica nel quarto grado della preghiera, e che in Rgv. VIII.6.10. Ś descritta come la nascita del poeta come sole: il tema di tutte le religioni. (48) Ci• che i bardi vedici conoscevano segretamente come il sole al di l... delle tenebre (Rgv I.50.10) Ś l'illuminazione spirituale.

Lo stesso Rgveda ci rammenta pi— volte che ci• che viene menzionato ha un significato pi— profondo di quello che appare alla superficie e che i bardi vedici sono i recipienti di una conoscenza occulta. In altre parole, essi ammettono di usare intenzionalmente dei termini il cui significato s'estende al di l... di quello ascritto al loro senso letterale. Una tale ammissione distacca il Rgveda da una mitologia puramente primitiva, come quella di cui ebbe esperienza Malinowski, e lo colloca al suo giusto posto come un culto di antica formazione con proprie leggi e specifici termini di riferimento:

Uno si crede di bere il soma quando pestano la pianta.

Di quel Soma che i brahmani conoscono non gusta nessuno. (49)

In altre parole, ci• che i brahmani conoscono come Soma Ś la quintessenza dell'estasi spirituale, poich, Soma Ś noto come la bevanda dell'immortalit... Il verso 4 aggiunge: "Nessun nato dalla terra pu• gustarti". (50) In Rgv. I.105.16 troviamo un'indiretta ammissione del significato segreto del sole: "Quel sentiero del sole nel cielo, fatto per essere grandemente glorificato, non deve, o dŚi, essere trasgredito. O mortali, voi non lo scorgete". (51) Allo stesso tipo di conoscenza segreta si allude in Rgv. X.85.16 e IV.5.3. Nel primo passo, solo i saggi profondamente versati nella sapienza conoscono la seconda ruota segreta di Surya; nell'altro, Agni, colui che conosce, dichiara o rivela al suo devoto ci• che Ś celato nella stazione della vacca. (52) Tale linguaggio non Ś meramente simbolico, ma occulto o esoterico. Implica un uditorio composto da coloro che sanno, o saggi iniziati alla sapienza occulta, e da coloro che apprendono.

Poich, il mito ha le sue radici nelle grandi visioni della psiche e riporta costantemente a una fonte primordiale, stabilisce un sicuro fondamento dell'esistenza, una base per l'azione in conformit... con le origini. Di qui l'importanza e la sacralit... del mito. A esso possono essere fatti risalire riti e cerimonie, costumi e credenze. Un perfetto esempio Ś fornito nel Rgveda. In V.45.3 (53) viene rievocato un mitico evento primordiale, lo squarciarsi della montagna (vi parvato jihita) al suono della parola (asma ukthaya) che ha come risultato la generazione delle 'grandi' (mahinam janesu purvyaya), le acque della vita o, come spiegherebbero alcuni, le aurore. Quindi viene rivolto ai bardi un invito affinché, commemorino questa antica nascita con cui "la grande

madre apr ^ il recinto delle vacche" riattualizzandola attraverso il potere di avere visioni, attraverso la dhi; viene inoltre ricordato che questa originaria visione meditativa fu la causa della vittoria dell'antenato dell'umanit..., Manu (v.45.6). In tale pensiero visionario gli antichi saggi scoprirono l'originaria formula sacrificale (X.181.3). (54) Tali formule, che pi— tardi formarono parte dei rituali, vennero perci• santificate come fondate sulla verit.... Certamente ogni visione doveva essere talmente colma di verit... da rispecchiare l'ordine cosmico (rta) prima di poter essere considerata una verit.... Quindi i patriarchi vedici "stabilirono la legge della verit... e resero possibile la sua comprensione" (Rgv. I.71.3). (55) Ecco la chiara spiegazione di J. Gonda:

...Š riferito che essi hanno stabilito una speciale manifestazione del rta, della regolare, normale, vera, armoniosa struttura fondamentale e natura dell'universo, che sottende e determina gli eventi cosmici, mondani e rituali, e dato inizio alla sua dhiti 'visione'.

Essi fecero della sua "...vista' intuitivo-visionaria" un'istituzione. (56) In altre parole, questi antenati con la loro comprensione della verit... istituirono un rito esteriore che traduce nei termini umani di un'azione disciplinata ci• che essi percepirono o divinarono nel 'fondamento dell'esistenza'. Questo insight (il termine, oltre al significato base di 'visione interiore', in = dentro + sight = vista, ha le seguenti connotazioni 'discernimento', 'perspicacia', 'certezza intuitiva', 'facolt... di comprendere intuitivamente'.

Nel contesto di questo libro tutte queste sfumature sono rilevanti; pertanto si Š preferito mantenere il termine inglese nella traduzione. N. d. T.) visionario venne espresso in termini di mito e di rito. La spiegazione di J. Gonda ci riporta alle concezioni di C. Ker,nyi (e altri) sull'origine della mitologia: il ritorno a uno stato o a un'impresa primordiale, il cui significato Š valido in tutti i tempi e stabilisce un fondamento di certezza.

I patriarchi svolgono un ruolo importantissimo giacch, assicurano all'umanit... luce e ordine, due fattori fondamentali nel processo di incivilimento, poich, luce implica conoscenza, istruzione, illuminazione e potere, e ordine Š organizzazione, governo, societ.... Stabilirono dapprima entro se stessi, sottolinea Rgv. I.83.4-5, (57) quel potere che nasce dalle buone opere, dal sacrificio e dall'accensione dei fuochi. Si allude qui a una disciplina morale d'ordine superiore. Quindi scoprirono il tesoro nascosto ricco di cavalli e di bestiame. I miti vedici sono pieni di tesori scoperti nelle caverne da un dio (Indra) o da un uomo (antenato). Rgv. VII.76 fornisce un tipico esempio del metodo dei rsi: dopo essersi dapprima rivolto all'ordine cosmico, all'infalibile modello dell'aurora sempre ricorrente in accordo con la legge eterna, il poeta visualizza quell'azione originaria con cui i suoi antenati, in armonia con la legge divina che arreca la luce, scoprirono la luce. Di che specie di luce si tratta? La stanza stessa contiene la chiave per la sua pi— profonda comprensione:

Essi gioivano insieme agli dŠi, i saggi di un tempo, i seguaci della verit.... I patriarchi trovarono la luce nascosta e con efficaci parole di verit... produssero l'aurora. (58) (VII.76.4)

Questa va confrontata con IV.1.13: "Qui" (nella dimora del possente che nello stesso inno viene indicato come l' 'utero della legge' rtasyayona IV.1.12) i nostri progenitori s'assistero per poter adempiere la legge. (59) In VII.76.4 non s'intende una letterale generazione dell'aurora, come inizialmente credettero gli studiosi, ma un far nascere quella luce spirituale che illumina la mente ed Š la sicura guida per il cielo. L'elemento dell'impresa prodigiosa, tipico della mitologia, dovrebbe avvertirci che si tratta di un'azione mistica, se non l'avesse già... suggerito l'espressione luce 'nascosta' (gulham jyotih). Operando insieme dalla dimora dell'armonia (IV.1.13) i patriarchi squarciarono le salde fortezze in cui le vacche erano imprigionate (asmavrajah) per mezzo del canto sacro, un altro aspetto dell'efficace espressione della parola, e con ci• crearono per noi (asme) esseri umani, una via per il cielo (60) e trovarono la luce. (61) Con la mente assorta nella luce scoprirono la verit.... Rgv. III.31 narra un racconto simile a quello di VII.76 con termini perfino più— oscuri, usando l'immagine naturale della scoperta di un tesoro nascosto e fornendo come al solito una chiave per una più— profonda comprensione delle connessioni:

I sette ispirati mentalmente spinsero esse [le vacche] fuori; essi scoprirono l'intero sentiero della verit....

Il mito presenta quindi una scorza in cui l'elemento prodigioso o meraviglioso gioca un ruolo esterno, atto tuttavia a rendere pienamente un'esperienza psicologica interiore, in sé, talmente fuori dall'ordinario da confinare col miracoloso. Non si tratta di un reale abbattimento per mezzo di canti di montagne o fortezze che imprigionano vacche, ma piuttosto dell'atto del fendere il subconscio simile alla roccia che nasconde tesori e che nella sua fitta oscurit... impedisce all'uomo di vedere la luce e di entrare in contatto con essa. La montagna, la caverna, o tamas, nasconde ma in pari tempo nutre i raggi di luce che, liberati, si riversano nella coscienza umana e donano la percezione spirituale, il sorgere dell'aurora. Cos ^ i patriarchi 'si svegliano' (bubudhana) a un 'tesoro assegnato dal cielo' (ratnam ... dyubhaktim) e quindi capiscono che gli dŠi dimorano in ogni abitazione umana (visve visvasu duryasu deva IV,1.18). La divinit... ha preso dimora nell'umanit.... Ci• significa soltanto che Agni (l'inno Š indirizzato a lui), la fiamma, Š alimentato sull'altare delle case umane, o piuttosto che la scintilla, o potenzialit..., divina dimora in ogni essere umano? L'uomo, in altre e più— familiari parole, Š il tabernacolo dello Spirito Santo, quello spirito che concede il battesimo di fuoco. Cos ^ con i loro incantesimi, con la loro prolungata meditazione, aprendo le loro menti alla luce di cui l'aurora Š l'araldo e le vacche i raggi simbolici, i patriarchi poterono assidersi nella casa dell'ordine cosmico (IV.1.13) rallegrandosi in compagnia degli dŠi (VII.76.4). L'elemento stesso dell'impresa prodigiosa descritta come generazione dell'aurora indica la nascita di un'aurora spirituale definita 'luce nascosta'. Proprio come l'aurora sorge all'improvviso dall'oscurit... annunciando il sole, cos ^ il sole dell'illuminazione, il lampo dell'insight spirituale, irrompe tra le tenebre, illuminando la mente; e quegli antenati che scoprirono quel sole al di là... delle tenebre (I.50.10) col loro sforzo fecero sorgere l'aurora per i loro discendenti. Questo fu il loro lascito all'umanit... poich, grazie a essi s'apr ^ per gli uomini la via del cielo. Donde l'istituzione rituale come commemorazione delle azioni

degli antenati.

NOTE

- (1) Scrive Jung: "Forse troveremo il coraggio di considerare la possibilit... di una 'psicologia con la psiche', cioŠ di una teoria della psiche essenzialmente fondata sul postulato di un autonomo principio spirituale". "Per il primitivo la psiche non Š, come per noi, l'epitome di tutto ci• che Š soggettivo e soggetto alla volont...; essa, al contrario, Š qualcosa di oggettivo, di autoesistente che vive una propria vita". *The Structure and Dynamics of the Psyche* (London, 1960). *Collected Works*, pp 344 e 346.
- (2) In *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde* (Strassburg, 1897). III Band, 1. Heft A, p. 1.
- (3) Cfr. la definizione di L. Renou dell'et... vedica come 'prescientifica' e il giudizio di questo autore sulla mitologia vedica e le sue implicazioni filosofiche in *Religions of Ancient India*, p. 13 sgg. (London 1953).
- (4) Cfr. l'atteggiamento moderno: ®In effetti, la stessa dicotomia di 'primitivo' e 'civilizzato' va messa in discussione". *Kinship and Culture*. A cura di F.L.K. Hsu, p. 3 (Chicago, 1971).
- (5) Vedi A. Montagu, *The Concept of the Primitive* (New York, 1968).
- (6) C.G. Jung e C. Ker,nyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1972, p. 14.
- (7) *Myth in Primitive Psychology*, p. 21 (London, 1926).
- (8) *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano 1965, p. 348.
- (9) *Op. cit.*, p. 13.
- (10) Della differenza tra questi due livelli diremo pi— avanti.
- (11) *The Meaning of Religion. Lectures in the phenomenology of religion*. Tr. di J. B. Carman, pp. 36 e 20 (The Hague, 1960).
- (12) *Op. cit.*, p. 23. Cfr. C. L. vi-Strauss "il pensiero mitico opera sempre dalla consapevolezza delle opposizioni verso la loro progressiva mediazione". *The Structural Study of Myth*. J.A.F. 68, p. 440 (Oct. Dec. 1955).
- (13) La parola nel linguaggio popolare Š ridotta a significare falsa credenza o invenzione fantastica.
- (14) *Op. cit.*, p. 23.
- (15) *Out of the Labyrinth. Essays in Clarification*, p. 42 (New York, 1967).
- (16) *Op. cit.*, p. 42.
- (17) Gli aborigeni australiani chiamavano i tempi preistorici 'l'era del sogno'.
In quel tempo essi appresero tutto ci• che era necessario per i loro bisogni terreni.
Per il significato dei rituali degli aborigeni, il loro potere di visualizzazione e il legame tra le loro concezioni psico-religiose e quelle dell'Oriente, vedi A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1944).
- (18) Per il rapporto tra mito e verit... alla luce delle teorie promulgate da pensatori moderni, a partire da Vico, Shelling, fino a Cassirer e Bergson, vedi D. Bidney "Myth, Symbolism and Truth" in J.A.F. 68, pp. 379-92 (Oct. Dec. 1955).
- (19) Un'esperienza cosj intensamente vissuta suscita meraviglia

e trova la sua migliore espressione nei termini del miracoloso. L'essenza del mito non Š quindi la pura invenzione ma una percezione di dimensioni pi— profonde che si estendono dall'unit... umana al tutto cosmico. Solo l'involucro esteriore Š invenzione fantastica e ci• fu tutto quanto si riusc ^ a vedere nel mito sino agli studi recenti. Il suo nucleo, tuttavia, Š la proiezione dell'intensa vita della psiche.

(20) Devo una pi— profonda comprensione di questo termine al *The Vision of Vedic Poets* di J. Gonda (The Hague, 1963).

(21) Cfr. S. Bhattacharji, *The Indian Theogony*, p. 39 (Cambridge, 1970).

(22) Op. cit., p. 378.

(23) Op. cit., (The Hague, 1963).

(24) MaX Muller riconduce qui l'origine dei deva ai meri fenomeni fisici, una concezione del tutto estranea alla veggenza vedica, per la quale il fenomeno non era che la finale espressione concreta della forza splendente dietro di esso.

(25) *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, p. 214 (London, Oxford, 1878). Hibbert Lectures.

(26) Che vi fosse una comunione tra l'uomo e le potenze soprannaturali Š attestato nel Rgveda (cfr. X.139.5 e 6) e nell'Atharvaveda (cfr. II.1.2).

(27) Cfr. Rgv. VII.88.2; VIII.69.7; III.38.6; I.164.1, VIII.48.3.

(28) divaksaso agnijihva rtavrdha rtasya yonim vimrsanta asate. I fenomeni naturali hanno una parte minore, esterna e spesso metaforica, in un'altrimenti maestosa armonia la cui caratteristica essenziale Š la fusione di tutte le cose, le quali si muovono in accordo con un'unica legge suprema.

(29) Per J. Mckenzie (*Hindu Ethics*, Oxford, 1922): "Nel carattere degli dŠi vedici i tratti morali sono assai meno rilevanti di quelli fisici" (p. 3); ci• Š discutibile. Taluni considerano i tratti fisici del tutto privi d'importanza e generalmente si conviene che gli dŠi hanno tutti un valore etico. Frequenti epiteti attribuiti agli dŠi sono adruh, 'libero da malevolenza', e adabha, 'senza falsit...', e quindi leale. Vedi anche A.A Macdonell, *Vedic mythology*, p. 18 (Strassburg, 1896). "Tutti gli dŠi sono 'leali'... essendo gli amici e i custodi dell'onest... e della rettitudine".

(30) Cfr. le parole di Sir Arthur Eddington in *Science and the Unseen World*, p. 20 (London, 1929). "Se oggi chiediamo a un fisico una definizione dell'etere o dell'elettrone ... egli additer... un certo numero di simboli e una serie di equazioni matematiche da questi soddisfatte. Per che cosa stanno i simboli? L'oscura risposta Š che la fisica Š indifferente a un tale problema; essa non ha mezzi per investigare sotto il simbolismo".

(31) "La mentalit... primitiva, orientata diversamente dalla nostra, Š soprattutto intensamente mistica. Ponendo all'origine del mito un postulato logico facciamo una strada sbagliata". *La Mythologie primitive*, p. 80 (Paris, 1935).

- (32) "The Structural Study of Myth", J.A.F. 68, p. 440 (Oct. Dec. 1955).
- (33) How Natives think. Tr. di L. A. Clare, p. 38 (London, 1926).
- (34) "Invisibile alla 'nostra' vista" sarebbe pi— appropriato.
- (35) Op. cit., p. 65.
- (36) Cfr. Rgv. X.114.5. Anche X.129 e I.164.4.
- (37) In Studes d'histoire et de philosophie religieuses,
n. 36, p. 10 (Paris, 1938).
- (38) Les Fonctions mentales dans les soci,t,s inf,rieures,
p. 436 (Paris, 1910).
- (39) Riguardo all'intelletto Š interessante notare quanto segue:
"Dagli anni sessanta l'antropologia
e la linguistica hanno dedicato una crescente attenzione alle implicazioni
del fatto che l'intelletto dell'uomo pu• non esser altro che la cima di un
iceberg di dimensioni sconosciute, e che nuove tecniche
devono essere elaborate per stabilire
i rapporti tra i livelli consci e inconsci dell'attivit... sociale e lingui-
stica. Questa consapevolezza Š evidente tanto nelle astrazioni
della scuola francese
della mitologia strutturale quanto nelle strutture profonde postulate dalla
scuola americana della grammatica trasformazionale⁻.
The Quartered Shield: Outline of a semantic taXonomy di G. B. Milner.
In Social Anthropology and Language.
A cura di Edwin Ardener, p. 253 (London, 1971).
- (40) Op. cit., p. 13.
- (41) Il mito del Redentore si ritrova nel Krsna indiano,
nel Tien cinese, nel Mithra persiano,
nell'Osiri egizio, nell'Attis frigio, nel Prometeo greco e nel
Quetzalcoatl messicano.
- (42) L. L,vy-Bruhl offr ^ questa spiegazione:
"Si les primitifs ne songent pas ...
rechercher les liaisons causales, si, quand ils les aperçōivent
ou quand on les leur
fait remarquer, ils les considŠrent comme de peu d'importance,
c'est la cons,quence naturelle de ce fait bien ,tabli
que leurs repr,sentations collectives ,voquent imm,diatement l'action de puissances mystiques⁻. La
Mentalit, primitive, p. 19 (Paris, 1922).
- (43) Dove la credenza cattolica romana nella transustanziazione
del pane e del vino
nel corpo e nel sangue del redentore ricade in questa categoria?
Per il credente essa non Š un simbolo ma un'identificazione concreta
e un fatto indiscutibile.
- (44) Op. cit. p. 23.
- (45) In molti individui cosiddetti evoluti vi Š spesso una confusione
inconscia tra
l'idea di una cosa, specialmente di una qualit... astratta,
e la cosa o la qualit... stessa.
- (46) "Myth, Metaphor and Simile⁻", J.A.F. 68, pp. 418-19 (Oct. Dec. 1955).
- (47) Cfr. Rgv. III.31.9; I.62 e II.23 e il commento di Roth
citato da Griffith:
"E' quindi brahma, la preghiera, ci• con cui il dio squarcia
il nascondiglio del

nemico⁻. The Hymns of the Rgveda, p 85, vol. I (Varanasi, 1963). Anche Rgv. IV.16.4, "Quando con inni d'illuminazione fu scoperto il cielo⁻.

(48) Cfr. il due volte nato del brahmanesimo. Cfr. Rgv. X.61.19 e la 'seconda nascita' del cristianesimo.

(49) Rgv. X.85.3

somam manyate papivan yat sampinsanty osadhim

somam yam brahmano vidur na tasya asnati kas cana.

(50) na te asnati parthivah.

(51) Dalla trad. di Griffith.

(52) Cfr. anche Rgv. X.71.4

"Un uomo non ha mai visto Vak eppur vede;

un uomo ode eppur non ha mai udito lei⁻.

Dalla trad. di Griffith.

(53) Cfr. A. Bergaigne, La Religion v, dique. BibliothŠque de l'Ecole des Hautes

Etudes, tome II, p. 316 (Paris, 1878): "La montagne a ,t, fendue par les hymnes

... La priŠre reproduite par les prŠtres actuels ... y est appelle, e 'la mŠre qui a ouvert l',table de la vache'⁻.

(54) Ecco la traduzione di J. Gonda di questo verso:

"Essi, ricevendo l'illuminazione

visionaria col loro 'pensiero' (manasa didhyanah) trovarono il primo yajus (formula sacrificale) che era caduto dal sentiero degli dŠi".

Op. cit., p. 206.

(55) dadhann rtam dhanayann asya dhitim.

(56) Op. cit., p. i74.

(57) La prima parte di I.83.4 suona:

ad angirah prathamam dadhire vaya iddha agnayah samya ye sukrtyaya.

(58) te id dhevanam sadhamada asam rtavanah kavayah purvyasah gulham jyotih pitaro anv avindan satya mantra ajanayam usasam.

(59) asmakam atra pitaro manusya abbi pra sedur rtam asusanah IV.1.13.

(60) vilu cid drla pitaro na ukthair adrim rujann angirasa ravena cakrur divo brhato gatum asme I.71.2.

(61) ahah svar vividuh ketum usrah I.71.2. vidanta jyotih IV.1.14.

Parte II.

Il mito vedico.

Il ricorrente tema mitico centrale del Rgveda assume la forma di un'impresa primordiale compiuta da alcuni dŠi o dagli antenati dell'umanit..., i figli del cielo (angirasah), e descritta come l'uccisione di un mostro primordiale, Vrtra, che impediva alle acque di fluire, o come la fenditura della caverna rocciosa per mezzo di mantra; il risultato Š in entrambi i casi lo stesso: il sorgere nel cielo del sole fino allora celato, la liberazione delle acque della vita, la largizione della luce come dono permanente all'umanit..., il ritrovamento del sentiero che conduce al cielo. Indra Š il grande eroe che originariamente uccise il mostro delle profondit.... Sebbene il tema centrale del racconto resti immutato, quanto ai particolari, come la descrizione di Vrtra, la battaglia, i partecipanti e i testimoni, le descrizioni variano perfino nello stesso Rgveda, s ^ che

le stesse trasformazioni segnano la storia della mente umana e rivelano una mitologia in formazione.

Cosa significa Vrtra? La parola contiene la radice \sqrt{vr} , coprire, comprimere, ostruire, trattenere. Nel libro IV, considerato uno dei pi— antichi, viene descritto come 'indiviso' (aparvan) o senza giunture; non solo 'non svegliato' (abudhyam) ma, come lo designano i vicini epiteti piuttosto ridondanti, 'immerso nel sonno pi— profondo' (abudhyamanam susupanam IV.19.3). (1) Tali aggettivi raffigurano Vrtra come caos primordiale degli elementi simile a pietra, inerzia e oscurit... Da ci• egli emerge come il personificato (2) potere d'ostruzione e di resistenza, (3) come il nemico che deve essere vinto, come la caverna che tiene rinchiuso tutte le cose e che deve essere aperta prima che possa essere fondato l'ordinato, ben definito universo, prima che le acque possano fluire senza impedimenti, prima che i raggi di luce possano essere liberati. Il potere ostruttivo di Vrtra \check{S} messo in evidenza in VIII.100.7):

na iha yo vo avavarit ni colui che vi ostruiva non \check{S} qui
sim vrtrasya marmani poich, Indra ha immerso la sua
vajram indro apipatat folgore nel punto vitale di Vrtra. (4)

L'implicita, conseguente libert... \check{S} espressa all'inizio della stessa stanza: "ora potete scorrere [fluire in basso] ciascuna per la propria via separata" (pra nunam dhavata prthak).

Sembra che il drago e la montagna avessero lo stesso significato, almeno in uno dei loro aspetti, giacch, entrambi rappresentano ci• che per sua stessa natura impedisce l'espansione, e quindi la liberazione.

Quest'ultima \check{S} descritta come la liberazione delle vacche (5) o come lo scorrere verso il basso dei fiumi (6) e il sorgere in alto del sole. (7)

Vrtra giace sulla montagna quasi coprendola completamente. (8) In IV.19 3-4 la montagna e il drago sono giustapposti. Nella stanza 3 Indra piomba sulla massa informe di Vrtra e nella stanza successiva fende le cime della montagna (abhinat kakubhah parvatanam). La montagna, che pu• essere anche la folgore di pietra, (9) \check{S} detta giacere nelle viscere di Vrtra. (10)

Le varianti del mito di Vrtra vanno dal racconto dell'uccisione di un drago (I.80.10) al racconto della sola apertura della montagna o della fenditura delle fortezze (drlhani dardra VI.17.5 cfr. X.139.6) in cui cambiano i partecipanti (per esempio, vengono introdotti i patriarchi), o a quello del furto delle vacche imprigionate in caverne (il mito di Vala). Nel tempo, i miti che si raggruppavano intorno al tema centrale, vengono sempre pi— acquistando dei tratti antropomorfi. Dall'indiviso mostro informe del libro IV al serpente con attributi come lo sbuffare (VIII,96,7), la virilit... o la mancanza di virilit... (I.32.7), (11) vi \check{S} una notevole distanza e differenza nella rappresentazione, un preciso sviluppo dall'idea astratta, quasi filosofica, alla concreta, antropomorfica cristallizzazione di quell'idea.

S'introduce inoltre l'elemento dell'esagerazione che pu• essere osservato attraverso i diversi racconti. Cos ^ Indra in I.84.13 colpisce 'novantanove Vrtra' o diecimila Vrtra per il cantore (I,53.6) (12) o trafigge "tre volte sette serrate creste di monti". (13) Tutti gli d \check{S} i fuggono al fischio di Vrtra (svasathad isamana VIII,96,7) e il cielo stesso vacilla per la potenza dell'impresa di Indra (I.52.10 e VI.17.9).

Una variante che aiuta a chiarire maggiormente il mito di Vrtra \check{S} il suo duplicato, il mito di Vala, un nome che si ritiene derivi dalla stessa

radice del termine per 'recinto' o 'caverna'. Qui di nuovo Indra squarcia fendendo Vala (abhinad valam VIII.14.7), il guardiano delle vacche (raksitaram dhughanam X.67.6). Una traccia di personificazione si ritrova nel racconto in cui Indra scaraventa gi— Vala (VIII.14.8) mentre in VIII.14.7 questo Ś semplicemente una caverna squarciata. (14) Vrtra e Vala sono collegati nell'unico inno I.52.4-5: "Indra, l'uccisore di Vrtra" (vrtrahatye I.52.4) "spacc• il recinto di Vala" (bhinad valasya paridhin I.52.5), L'idea Ś la stessa: l'apertura forzata di una ostruzione che trattiene tesori. (13) Ma il mito di Vala ha (tra le molte) una variante significativa. In II.24.3 non Ś Indra, ma Brhaspati, il Signore della Preghiera, che trafigge Vala per mezzo della preghiera, facendo uscire il bestiame. (16) Anche in questo caso il risultato Ś il medesimo: l'oscurit... Ś dissipata, viene scoperto lo splendore del cielo. Come Indra, Brhaspati "fendette la roccia, trov• il bestiame". (17) Dissipata l'oscurit... (vibadhya ... tamansi), egli sale sul rifulgente carro della verit..., (18) quel terrificante carro uccisore di demoni che porta il sacrificio agli dŚi, apre il recinto delle vacche (gotrabhid) conferendo la luce divina (svarvid). Commentando l'intera descrizione, Roth osserva: E' perci• brahma, la preghiera, ci• con cui il dio forza il nascondiglio del nemico.

La preghiera penetra fino all'oggetto del suo desiderio e l'ottiene. (19) Ci• offre una chiave psicologica per il mito e tutte le sue varianti. La preghiera Ś lo strumento di Brhaspati ma anche di Indra, sebbene il fulmine o la folgore sia la sua arma per eccellenza e il mezzo delle sue vittorie, e quest'ultima, essendo un aspetto di Agni, il ritrovatore della luce (svarvid III.26.1), mostra l'intima connessione esistente tra i due dŚi. (20) Ad ogni modo, la preghiera ha un ruolo anche con Indra, colui che suscita il pensiero (codayanmati VIII,46.19), (21) che viene definito il dio meditante o attento (dhiyasana X.32.1), che viene stimolato e invigorito dalla preghiera. (22) Cos ^, magnificando il brahman (23) nell'estasi del Soma (cfr. II.17.2) che gli Ś stato portato dal falcone celeste, Agni (I.80.2 e VII.15.14), Indra con la sua folgore espulse con forza il drago dalla terra (I.80.1). (24) Abbiamo qui combinati i tre elementi che danno al racconto un intento non meramente meteorologico, ma cosmico e psicologico. Mediante la preghiera e inebriato dal Soma, l'elisir dell'immortalit..., Indra pu• compiere la sua impresa, brandire l'arma della distruzione che Ś anche l'arma della costruzione. Ci• Ś confermato in II.17.3 dove il suo atto eroico Ś ascritto alla preghiera. (25) Un altro verso oscuro ci dice che mediante lo scioglimento della roccia (asrathayo adrim) Indra agevol• al brahman il ritrovamento del bestiame. (26) In altri e pi— espliciti termini, Indra distruggendo gli ostacoli permise all'uomo (gli antenati, angirasah) di trovare il tesoro, i raggi di luce nascosti nell'oscurit..., attraverso il potere della preghiera. (27)

Una connessione tra Agni nel suo aspetto di folgore e il fulmine (28) di Indra si ritrova in III.34.3: "colui che brucia fiammeggiante (usadhag vanesu) in mezzo alle foreste uccise Vyamsa", il demone della siccit.... (29) In I.103.2 Indra "colpisce il serpente" e "uccide Vyamsa". Sia che i due siano identici, sia che stiano entrambi per Vrtra, l'idea rimane la stessa. Poich, Agni, anch'egli "uccisore di Vrtra" (VI.16.14 e 48: vrtrahan), Ś anche colui che frantuma le fortezze, (30) un'azione che Ś prerogativa di Indra, c'Ś da chiedersi se il mito di Indra-Vrtra non sia

stato innestato su un racconto pi— antico in cui il fuoco rende liberi disintegrando ci• che avviluppa e largisce liberazione.

Il fatto che anche ad Agni e a Soma venga attribuita l'impresa del ritrovamento delle vacche, dell'uccisione della progenie dei demoni, in seguito alla quale essi @trovarono l'unica luce per i molti" (I.93.4 avindatam jyotir ekam bahubhyah), attesta la stretta connessione di tutti questi miti e il loro uso di diversi approcci, di diversi partecipanti all'azione, per il medesimo fine e intento. Il ritrovamento dell'unica luce per i molti conferma il significato psicologico e il valore religioso della prodezza che in quanto ricerca della luce diviene ora un'azione sacra compiuta a beneficio di tutti gli uomini. (31) Il mito rivela qui in tutta

la sua evidenza il carattere di santit... che vi Š stato sempre associato.

La folgore che Indra scagli• nel punto vitale di Vrtra (VIII.100.7) decapitandolo (I.52.10), quella folgore che frantuma il caos, separando il cielo dalla terra, "giace entro l'oceano" (samudre antah sayata) e a essa (asmai) le acque nel loro incessante ondeggiare riversano il loro tributo (prasravana balim VIII.100.9). Il mito ci apre qui un nuovo orizzonte. Quella folgore che VII.104.19 descrive e come 'montagnosa' (parvata cfr. I.54.10) e come 'rocciosa' (asmana), 'aguzzata da soma' (somasita) scagliata gi— dal cielo nel drago del caos primordiale, quella folgore Š ora lo spirito della fiamma, l'aspetto di folgore di Agni, il costruttore e distruttore, la radice della creazione, che pervade le acque dello spazio, e che d... origine al cosmo mediante la sua creativa separazione di cielo e terra. (32)

Un altro pittogramma evoca la caduta verticale del fulmine che interseca la linea orizzontale delle acque formando una croce, la croce della manifestazione:

apam napad a hi asthad

upastham jihmanam

urdhvo vidyutam vasanah (II.35.9)

Il figlio delle acque, vestito di

folgore, Š disceso diritto nel seno delle oblique.

L'intero quadro richiama in modo singolare la discesa dello spirito nella materia, le acque dello spazio.

Inoltre, questa folgore illuminante Š una combinazione del fiammeggiante potere dinamico di Agni e dell'intelligente discriminazione (kratu) di Indra. Ci• Š confermato in VIII.15.7 dove vi Š un accostamento tra kratu, potere intelligente, susma, vigore, coraggio, energia, e vajra, la folgore, e l'insight spirituale (dhisana) Š detto aguzzare quella folgore che Š kratu e susma: "Il saggio insight aguzza la tua eccellente folgore, o Indra, che Š forza e coraggio e abilit...". (33) Essa era necessaria per compiere la divisione del mondo (cfr. II.17.5) simboleggiata nella morte di Vrtra (cfr. X.113.5) poich, gli stessi dŠi avevano misurato le proprie forze con Vrtra ma senza successo: @gli dŠi desistettero quasi esauriti. (34) In alcune descrizioni gli dŠi assistono come testimoni ma poi fuggono (VIII.96.7: isamana). In un racconto pare che Indra debba combattere gli dŠi stessi (IV.30.5) (35) i quali non vengono certamente chiamati demoni. In pi—, in III.34.7 egli, il 'signore della verit...' (satpati), d... agli dŠi la libert... (varivas cakara devebhyah). (36) Sembra trattarsi di un sorta di reciproca concessione poich,, secondo VI.20.2, gli dŠi affida-

rono a Indra la signoria degli asura quando egli uccise Vrtra. Sia da solo (VII.21.6) che con aiutanti (I.52.4, III.34.3), o chiedendo l'aiuto degli dŠi (IV.18.11), ferito (IV.18.9 viddha) o imbaldanzito dall'ebbrezza (37) (I.52.5 dhṛsamanah), Indra ottiene la vittoria, pare, una volta per sempre (I.32.13). Ma vi sono dei curiosi accenni (cfr. VI.18.9) a una reiterazione nel tempo di questa particolare vittoria per quanto riguarda gli esseri umani. (38) Cos'è il poeta invita Indra: "noi due dobbiamo uccidere Vrtra" (X.124.6). È questo realmente un desiderio di compiere di nuovo l'impresa primordiale? Altri inviti simili si ritrovano in I.80.3: "avanzati ... uccidi Vrtra", in VI.44.15 e VI.18.9: "Indra, sali sul tuo carro per sconfiggere Vrtra". (39) Eppure I.80.4 aveva affermato che questa uccisione era avvenuta nel passato. Senza una chiave psicologica queste contraddizioni sono prive di senso. La prima parte di X.124.6 aiuta a chiarire il punto in questione:

idam svar idam id asa vamam Ecco la luce celeste, ecco la bellezza
ayam prakasa uru antariksam ecco la chiarità... della vasta regione mediana!
hanava vrtram Noi due dobbiamo uccidere Vrtra.

Parafasato, questo verso dice: il costrittore blocca la via; uccidiamolo, poichè, di lì... È il cielo, la vasta regione della luce. Un altro verso ci informa che gli esseri umani, gli antenati, uccidendo il costrittore hanno oltrepassato terra e cielo e preso dimora nel vasto mondo (I.36.8). (40) Inoltre, un'indicazione si trova in VI.24.6 dove l'impresa primordiale della liberazione delle acque dalla montagna viene collocata sulla stessa linea dell'umana azione della preghiera: "Da te, o Indra, come dalla cima di un monte, mediante i canti e il culto essi fecero scendere le acque". (41)

Questa implicita continuità... nel tempo non riguarda l'impresa in sé, ma il suo significato intrinseco; ogni uomo deve uccidere il costrittore prima di poter conquistare il cielo, o la luce o l'immortalità... (cfr. VI.60.1), ciascuno deve lottare, compiere quest'impresa o fare quest'esperienza, un'idea in certo modo conforme a quella contenuta nel mito del giardino dell'Eden in cui è implicito che ognuno deve assaporare il frutto dell'albero della conoscenza, deve cioè passare attraverso quell'esperienza, prima di poter conoscere o "diventare come uno di noi" (42) (cioè uno degli Elohim).

Molti significati (43) possono essere attribuiti all'epica battaglia tra Indra e Vrtra. Questo tipo di fluidità... è caratteristico del mito in generale. Nessun mito ha solamente un unico significato specifico. Ciascuno contiene nel racconto certe chiavi per diversi livelli d'interpretazione. Nel suo significato generale questa battaglia si riferisce a un originario stato di confusione, cosmico e terreno, e quindi anche umano, un disordine o caos che viene trasformato in ordine da una speciale azione. Filosoficamente, soltanto con la dominazione delle ostacolanti forze della natura pot, emergere un universo ordinato. "Avvolgendo l'avvolgitore" Vrtra (III.34.3), (44) Indra modella l'esistente (sat) dal non esistente (asat) (45) e crea sentieri attraverso tutte le tenebre con

l'aiuto del sole (VI.21.3). (46) L'idea filosofica contenuta nel mito viene espressa nella sua pienezza nel libro X dove è detto che sat, o esistenza, si sviluppa da asat, non esistenza o l'immanifesto (X.129), che contiene tutto in potenza. (47) Nella cosmogonia scandinava, quando la vita si sveglia nelle acque dello spazio si forma il gigante Ymir, o argilla

ribollente. Questo Š il Vrtra vedico. Sembra che in origine Vrtra non fosse considerato un demone. Divenne tale nella mente degli uomini nel corso del tempo, poich, nella sua rappresentazione antropomorfa s'accentu• sempre pi— la tendenza all'esagerazione che offusc• il suo significato originario, (48) anche se questo significato venne conservato nella porzione filosofica del Rgveda.

Ma nel caos primordiale, o nelle 'acque', come ci dice lo stesso Rgveda, "era l'immortalit..., era il balsamo salutare" (I.23.19). (49) Le acque vengono definite celesti (v.2.11 svarvatih). Questo elisir dovette essere scavato o liberato dalla folgore di Indra, un racconto alquanto simile a quello che sar... narrato nei Purana circa il frullamento del primordiale oceano della materia che produsse l'elisir dell'immortalit..., di cui parla anche il Rgveda come agitazione e triturazione dell'inflessibile e come bevuta dalla coppa del veleno (X.136.7). La folgore, combinando potere dinamico e insight dinamico, determin• il dominio sulle acque e liber• ci• che esse tenevano celato, il sole, il fuoco o l'immortalit.... Infatti alla possente vittoria di Indra (II.12.7, I.51.4), la conquista del sole, fa seguito la sua richiesta del Soma. (50)

Tra Vrtra, il caos e asat, la non esistenza, tra la concreta versione mitica (con le sue tarde aggiunte ed esagerazioni) e l'astratta idea filosofica, vi Š una terza concezione implicita in entrambe: la concezione dell'uomo divino, il purusa, il demiurgo vedico, originariamente sacrificato affinche, dai suoi resti potesse essere plasmato il mondo. Nel mito di Vrtra l'elemento del sacrificio si ritrova nell'uccisione del drago, simile all'uccisione e allo smembramento del purusa, la cui qualit... divina tuttavia lo pone in netto contrasto col caotico Vrtra. Purusa venne diviso dagli dŠi (X.90.11): "Purusa Š tutto questo mondo, Purusa Š assai pi— di questo" dicono i versi 2 e 3. (51)

Queste tre idee ruotano attorno a un unico tema fondamentale: dall'oscurit... emerge la luce, dal caos l'ordine, dall'ignoto il conosciuto, dall'inconscio il conscio. Perci• l'oscurit... deve essere dissipata, il sole deve essere fatto sorgere. Cosi Indra, il vincitore di Vrtra e il conquistatore del sole, diviene il grande eroe del canto dei Veda. Il sole diventa il simbolo, il trofeo della vittoria.

In tutto il Rgveda, Surya (come Agni in miti simili) appare come il grande tesoro da conquistare, e la sua occultazione e la sua ricerca fanno parte di un tema ricorrente strettamente connesso col dominio delle acque e la fenditura della montagna. Come nei miti del drago della montagna e della caverna, anche nel mito del sole Indra Š l'eroe principale, ma tali sono anche gli antenati dell'umanit..., gli Angirasah. Per il devoto (sunvate) Indra genera Surya (II.19.3 e II.12.7), (52) per il mortale (martyaya II.19.5) fa muovere il sole (IV.30.6) e lo vince al gioco (X.43.5), come posta e non quale avversario come interpret• Macdonell. (53)

La ricerca, tuttavia, Š molto difficile, poich, il sole Š doppiamente, triplicemente, celato, come sottolinea l'accumulo di epiteti di significato analogo: "ci• che giace nascosto, tenuto segretamente celato nelle acque" (III.39.6) (54) Š quel tesoro che, dopo averlo ritrovato, Indra serra nella mano destra. Dapprima egli scruta inginocchiato (abhiñnu) cercando di vedere il bestiame (III.39.5) la cui liberazione condurr... infine al sole. Spesso trova il sole dimorante nell'oscurit.... (55)

Come Agni, che Ś figlio delle acque (II.35.1, ecc.), anche Savitr, l'aspetto suscitatore di vita del sole, Ś rampollo delle acque. (56) Accortamente, Indra cerne la luce dall'oscurità... (57)

Tutto ciò richiede sforzo, lo smuovere l'immobile, (58) l'apertura forzata di fortezze (VI.17.3) e montagne, l'epica lotta con Vrtra, imprese simili a quelle che sono il vanto di Agni: lo sfondamento di 100 fortezze di ferro, l'aver fatto da qui spiccare il volo a un falcone (IV.27.1), e la liberazione dei fiumi dalla loro 'maledizione' (I.93.5 *sindhun abhisaster avadyad... amuncatam*).

I momenti essenziali della lotta sono riassunti in I.51.4: (59)

tvam apam apidhana

avrnor apa

adharayah parvate danumad vasu

vrtram yad indra savasa

avahir ahim

ad it suryam divy a arohayo drse.

tu hai tolto la copertura delle acque
hai liberato dalla montagna il
fluido dono benefico
quando hai ucciso con possanza
il serpente Vrtra o Indra,
allora innalzasti alto in cielo il
sole [per tutti] per vedere.

La stessa idea Ś ripetuta in I.52.8, come in molti altri accenni, con l'ulteriore informazione che dopo aver sconfitto Vrtra, Indra "fece fluire le acque per l'uomo" (*manuse gatuyann apah*) le "maternissime acque (*matrtamah*) in cui dimora il sole" (X.72.7). Non sorprende quindi di trovare che l'Atharvaveda (IV.10.5) definisce il sole come il *divakara* "nato dall'oceano, nato da Vrtra". Se le acque sono il caos primordiale che contiene tutte le cose in potenza allora queste possono essere identificate con Vrtra che originariamente (IV.19.3) non era concepito come un serpente maligno ma come la personificazione delle forze caotiche degli elementi. Per A. B. Keith questa Ś "... una tarda e assurda leggenda dell'Atharvaveda [che] considera il sole il *divakara* nato dal demone Vrtra", (60) un perfetto esempio dell'incomprensione delle complessità... di questi antichi miti.

Sia che vengano liberate le vacche o le acque, sia che venga ucciso Vrtra o aperta la montagna, il risultato Ś il medesimo: il sole viene fatto splendere nel cielo. In un verso Savitr Ś direttamente responsabile di "aprire come se uno aprisse un recinto di vacche" (IX.110.6) *sicch*, il sole stesso partecipa attivamente alla rivelazione di tesori per l'uomo.

Questo sviluppo del mito solare ci conduce appunto al nucleo del suo profondo significato. Alla luce di questo, le continue battaglie di Indra e il suo insediamento del sole nel cielo esprimono il mai diminuito sforzo verso l'illuminazione e l'amore della libertà... da ogni costrizione che caratterizzano lo spirito umano, e il sole viene rivelato come il frutto d'ogni ricerca (e d'ogni meditazione). (61) L'uomo invoca Indra nel "conflitto che-conferisce-luce" (62) *poich*, egli attraverso il

'conflitto' (yudha) trov• all'uomo la via per l'appagamento (istaye X.49.9) (63)

Cos'Š esattamente questo sole che Indra cerca, conquista e stabilisce? Egli trova, dice III.39.5, 'il vero sole' {satyam suryam). Il sole della verit..., come l'espressione pu• essere interpretata, quello stato di esistenza che l'ordine cosmico (rta) rispecchia, da cui derivano i decreti divini a cui gli dŠi stessi obbediscono; la verit..., dalla cui magione emerge (X.111.2) lo stesso pensiero visionario (dhi o dhiti), immediatamente eleva la parola sole al di l... del suo senso letterale e allude a un significato che non ha nulla a che vedere col semplice orbe fisico: l'ardere della verit... che Š alla base dell'immagine del sole. Cos'Š questa verit... cos ^ difficile da scoprire? E'l'insight lungimirante, sucetasa (VII.3.10), la perfetta comprensione (medham aristam II,34,7), quell'ingegnosit... creativa (kratu) che consente agli dŠi di vedere per mezzo della luce del cielo (svardrsah), di avere 'per occhio il sole' (suracaksuh). Da quel regno della verit... (rtasya hi sadaso X.111.2) splendono i pensieri-visione che mettono le loro radici nella verit...; essi risplendono della luce del sole, della "verit... distesa come il sole" (I.105,12: satyam tatana surya).

In tutti i miti il tema ricorrente Š il medesimo: una ricerca religiosa; le azioni convergono su un unico punto centrale, la liberazione delle acque cui segue la manifestazione della luce, l'ascendere del sole, o il prodursi dell'illuminazione, o del cielo. Le parole vacche, pietra, montagna, fortezza, fiumi, acque, serpente, sole, luce celeste (svar), fanno evidentemente parte di un'herit... mitologica con un proprio significato peculiare, ma negli stessi versi dove esse appaiono Š contenuta la chiave del loro significato. I protagonisti o gli agenti possono cambiare, ma anche in questo caso ciascuno ha un proprio posto e significato. L'azione muta soltanto superficialmente: implica sempre uno sforzo e, se richiesto, persino un certo grado di violenza.

I Veda esprimono azione; come la Bhagavad-Gita, essi prescrivono l'azione e ci• conferisce loro un carattere particolarmente moderno. Anche gli strumenti per compiere le diverse imprese variano: la folgore, il clamore, i mantra, la meditazione nel cuore, e maya. Ciascuno ha il proprio significato peculiare e ciascuno serve all'unico fine supremo: l'illuminazione il ritrovamento del sole, della verit... o, in altre parole, dell'atman, poich, l'atman Š il sole di ci• che si muove e di ci• che non si muove (Rgv. I.115.1).

Gli elementi drammatici e prodigiosi sono abilmente intessuti attorno al nucleo centrale per esaltarlo. Il mito congiunge in un nesso l'elemento esteriore o il prodigio, per esempio la letterale generazione dell'aurora, il taglio della roccia per mezzo della preghiera o l'insediamento del sole nel cielo, e la conquista interiore che, nella finzione della ricerca di un tesoro nascosto che muter... la vita degli uomini, ci riconduce a una visione radicata nel fondamento della nostra esistenza, all'illuminazione nata dalla verit..., a una comprensione interiore dalla quale il veggente emerge come savio conoscitore (rsi). Il prodigio esteriore Š anche un modo per rivelare la meraviglia interiore, trovare la luce o la via al cielo non Š impresa da poco, come pure un mezzo per mascherarla agli occhi del profano. Ma la stessa mescolanza di prodigioso e reale insieme, col passar del tempo

alla tendenza a esagerare il primo, operarono contro la credibilit...
 del mito come storia veritiera e determinarono la degradazione finale
 & ciò che un tempo significava verit... sacra a mera finzione fantastica!
 Il mito vedico mostra una continuità... concettuale: dal caos al cosmo
 macrocosmicamente; dal cosmo all'uomo, microcosmicamente, all'uomo
 come dio potenziale, alla sua illuminazione e quindi alla sua mediazione
 tra cielo e terra. Questo Š materiale sufficiente per un poema epico.
 Il Rgveda non Š tale, non venne inteso come tale. Come il suo sviluppo
 posteriore comunemente chiamato induismo, esso Š copioso, prolifico
 ricco. E' l'antico, esuberante, vibrante, canto dell'uomo vedico conqui-
 statore, pieno di fiducia, fede, speranza, d'illimitato vigore e intrepido
 coraggio, pieno di meraviglia e di gioia.

NOTE

- (1) In X.67.12 Indra uccide Arbuda, il mostro d'acqua il cui nome implica l'assenza d'ogni forma.
- (2) Cfr. "Vrtra et Vreragna. Etude de mythologie indo-iranienne", par E. Benveniste et L. Renou. *Cahiers de la Soci,t, Asiatique*, 3, p. 95 (Paris, 1934). Sulla base di argomenti etimologici, gli autori commentano: "Ainsi le Vrtra, nom propre r,sulterait d'une personnification comparable a celle que M. Meillet a pos,e pour mitra ... et en tout cas philologiquement mieuX ,table ... La personnificatlon d'abstrait concus comme des forces est un proc,d, assez courant dans le V,da".
- (3) Cfr. l'interpretazione di W.N. Brown in "The creation myth of the Rig Veda", *J.A.O.S.* 62, p. 95. Cfr. IX.61.20 dove Soma stesso abbatte l'ostile resistenza (vrtram amitriyam) e acquista energia.
- (4) Cfr. l'interessante osservazione di Benveniste e Renou: "...le mot vrtra ne figure jamais au nominatif dans le RV, sauf dans deuX hymnes du livre I qui marquent ... bien des ,gards les tendances eXtrŠmes de la l,gende... Vrtra est une force qui subit une action, mais qui ne la commande pas". Op. cit., p 97. Avremmo qui un esempio di un'originaria concezione astratta solo pi— tardi opportunamente antropomorfizzata e personificata. Ancora: "Tout se passe comme si l'on partait d'un emploi appellatif neutre ... soit comme l',ymologie y invite 'obstruction, resistance, d,fense', d'o— un masculin correspondant 'obstructeur'". Op. cit., pp. 94-5.
- (5) Cfr. IV.17.3; X.139.6: la stalla di pietra contiene l'elisir dell'immortalit....
- (6) Cfr. IV.19.2; I.32.2; I.80.5.
- (7) Cfr. II.19.3; I.52.8; I.51.4; II.12.7; VI.17.5.
- (8) I.32.2 ahim parvate sisriyanam.
- (9) Cfr. VII.104.19 asmana.
- (10) I.54.10: antar vrtrasya jatharesu parvatah. Un'idea simile in forma leggermente diversa si ritrova nel mito di Vala. Vala Š una caverna rocciosa che tiene imprigionate delle vacche. Indra lo trafigge e lo precipita nell'abisso (VIII.14.7 e 8).
- (11) In I.32.7 Indra con la sua folgore colpisce Vrtra sulla schiena

(adhi sanau jaghana). Altrove gli schiaccia il capo (I.52.10 savasa abhinac sirah) o la mascella (hanu IV.18.9) o la schiena (sanu I.80.6). E' possibile che gli epiteti apad e ahasta (I.32.7) siano usati per creare un effetto antropomorfo, ma il poeta pu• anche aver avuto in mente l'immagine di un serpente.

(12) Cfr. IV.18.9; 42.7; VI.26.5. Queste migliaia di vrtra possono valere semplicemente 'barriere'.

(13) VIII.96.2. Dalla traduzione di Griffith.

(14) Cfr. Ia traduzione di Griffith: 'Quand'egli squart• Vala membro a membro', e il testo: indro yad abhinad valam.

(15) Cfr. IV.14, 15 e 18 dove la squarciatura della montagna e la liberazione del bestiame hanno come risultato il risveglio degli uomini a un 'tesoro assegnato dal cielo'.

(16) ud ga ajad abhinad brahmana valam aguhat tamo vi acaksayat svah.

(17) I.62.3: bhinad adrim vidad gah.

(18) jyotismantam ratham rtasya II.23.3.

(19) Citato in R.T.H. Griffith, Hymns of the Rgveda, vol. 1, p. 85 (Varanasi, 1963).

(20) Questa connessione ricorre anche in VI.59.2, un inno indirizzato a Indra-Agni.

(21) Questo epiteto Ś attribuito anche ad Agni: V.8.6.

(22) Cfr. Rgv. VII.19.11 brahmajutas tanrva vavrdhasva, Rgv. III.34.1 e Ath.v. X.37 11.

(23) I.80.1: brahma cakara vardhanam, egli fece crescere il brahman.

(24) I.80.1: vajrinn ojasa prthivya nih fafa ahim.

(25) adha akrnoh prathamam viryam mahad yad asya agre brahmana susmam airayah.

(26) X.112.8: suvedanam akrnor brahmane gam.

(27) Cfr. I.71.2, dopo aver squarciato la roccia gli Angirasah trovano all'uomo la via per il cielo, e IV.1.14-18. Uno strano verso rivela che Indra trafisse anche il gandharva il quale non Ś un demone degli abissi ma un'entit... celeste, e che dopo tale azione il brahman crebbe prosperamente (VIII.77.5).

(28) E' interessante notare il commento di J. Gonda su questo strumento di luce, o illuminazione, e insieme di distruzione: "Essendo una manifestazione della luce celeste a questo pot, anche ... essere attribuito un ruolo nel processo di manifestazione delle 'visioni'. Op. cit., p. 85. Con esso viene spaccato il capo di Vrtra e s'ottiene il dominio sul caos o tamas; da ci• ebbe origine l'ordine e la luce.

(29) Cfr. VI.18.10.

(30) puramdara VI.16.14. Cfr. IV.27.1. Cfr. anche VI.59.2; 18.9-11; VIII.60.16.

(31) Cfr. di nuovo I.71.2.

(32) Cfr. VI.8.4: apam upasthe mahisa agrbhnata.

'I potenti [gli dŠi] lo [Agni] afferrarono nel grembo delle acque'.

(33) tava tyad indriyam brhat tava susmam uta
kratum vajram sisati dhisana varenyam.

Per dhisana vedi Renou: Etudes Védiques et Paninennes (Paris, 1955-) I,
p. 4 sgg., IV, pp. 54, 60; VII, p. 50.

(34) IV.17.2: ava asrjanta jivrayo na deva.

(35) yatra devan rghayato visvan ayudhya eka it tvam indra vanun ahan.

(36) Cfr. X.104.10 e vedi J. Gonda, Loka. World and Heaven in the Veda (Amsterdam, 1966) per chiarimenti sull'idea di spazio e libert... nel Veda.

A p. 23 scrive: "... Š spazio, e quindi libert... d'azione e di movimento,
ci• che viene chiesto

per gli uomini". Per urum lokam vedi p. 100 del presente studio.

(37) Cfr. VIII.14.7: made somasya.

(38) Ci• avvalora la tesi secondo cui il nome Vrtra non si riferisce sempre
e necessariamente al serpente mitico ma pu• valere semplicemente ostruzione.

(39) Il poeta Š forse alla ricerca di effetti retorici, tuttavia gli inviti
sono troppo numerosi per poter essere ignorati.

(40) ghnanto vrtram ataran rodasi apa uru ksayaya cakrire.

(41) vi tvad apo na parvatasya prsthad ukthebhir indra anayanta yajnaih.

(42) La parola Elohim ha una desinenza plurale che include i generi maschile
e femminile.

(43) Per W. Wilson @Š soltanto una narrazione allegorica della produzione
della pioggia". Citato in Griffith, op. cit. vol. I, p. 43.

Cfr. l'interpretazione di M. Bloomfield del furto del fuoco divino che egli ugualmente riconduce a
un semplice fenomeno meteorologico.

@Contributions to the Interpretation of the Veda. 1. The
Legend of Soma and the eagle". J.A.O.S. XVI, pp. 23-4 (1896).

(44) asac ca san muhur acakrir indrah.

(45) VI.24.5.

(46) Cfr. anche II.17.4.

(47) Per un sommario dei miti di creazione vedici vedi W.N. Brown, @The
Creation myth of the Rig Veda, A.O.S.J. 62, pp. 85-98, e,
dello stesso autore

"The Rigvedic equivalent for Hell", A.O.S.J. 61, pp. 76-80.

Filosoficamente asat significa non-esistenza non nel senso di distruzione
bensì in quello di ci• che contiene in s, la potenzialit... di manifestarsi.

Bench, nel corso del tempo il termine fin^ per significare distruzione,
il luogo del male, della falsit..., in contrapposizione all'esistenza vera,
sat, non pu• essere identificato in tutti i luoghi con
un tale significato.

(48) Il drago pu• personificare la materia (le acque dello spazio)

o il caos che va sconfitto ma l'idea della materia come demone pu• essersi sviluppata solo in seguito
a un'eccessiva personificazione.

Essa Š in primo luogo il principio nutriente che,

una volta esaurito il suo compito, va semplicemente superato.

(49) apsu antar amrtam apsu bhesajam apam uta. Per uno studio sull'amrta
inteso come 'vitalit...' vedi P. Thieme, Studien zur Indogerm.

Wortkunde und Religions-gesch, p. 52 (Berlin, 1952).

(50) III.36.8 Cfr. I.32.12 e VI.20.2 e 3.

(51) Cfr. la cosmogonia scandinava in cui il gigante Ymir viene ugualmente
smembrato.

- (52) yah suryam ... jajana.
- (53) Vedi Vedic Mythology. In Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III. Band, 1. Heft A. (Strasburg, 1897), p. 31 A. Bergaigne (La Religion Védique) fa la pertinente osservazione: "Talvolta il sole non Ś pi— considerato il frutto della vittoria ma l'arma stessa con cui questa viene ottenuta". (Vedi Rgv. II.11.4 e VIII.12.9). Op. cit., tome II, fasc. 53-54, p. 188 (1883).
- (54) guha hitam guhyam gulham apsu.
- (55) III.39.5: suryam viveda tamasi ksiyantam. Cfr. X.72.7; X.46.2, 51.1 dove il sole o il fuoco sono nascosti nelle acque, e III.39.5, V.40.6, I.50.10 dove sono celati nelle tenebre.
- (56) I.22.6: apam napat. Cfr. X.149.2.
- (57) III.39.7: a jyotir vrnita tamaso vijanam.
- (58) II.12.9: yo acyutacyut.
- (59) Cfr anche VI.17.
- (60) The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, H.O.S., vol. 31, p. 104 (Cambridge, Mass. 1925).
- (61) Cfr. IV.16.9; VI.33.4; IX.88.2; VI.17.8; I.131.6.
- (62) I.63.3: svarmidhe nara aja havante. Cfr. I.130.8.
- (63) Cfr. l'idea cristiana secondo cui il regno dei cieli soffre ^ violenza.

Sezione II.

La meditazione vedica.

Parte I.

I. IL PROBLEMA.

La pratica dell'assorbimento meditativo (dhyana) come momento cruciale dello yoga, risale all'epoca rgvedica in cui i rsi avevano gi... raggiunto il dominio sul pensiero come strumento di potere e, conseguentemente, sulla parola come mezzo di attivit... creativa. I bardi vedici erano veggenti che vedevano i Veda e cantavano ci• che vedevano. Per essi visione e suono, veggenza e canto, sono intimamente connessi e questo collegamento delle due funzioni sensoriali costituisce il fondamento della preghiera vedica. Abbiamo scelto qui di adoperare la parola meditazione in un senso che comprende quelli di preghiera, rituale e orazione, giacch, ognuno di tali atti Ś in realt... fondamentalmente una meditazione. La preghiera e la meditazione possono essere considerate diverse ma esse hanno una base comune: la concentrazione del pensiero su un soggetto dato. Nella preghiera l'accento Ś posto di solito su una richiesta ("dacci oggi il nostro pane quotidiano e rimetti a noi i nostri debiti", ecc.) o sulla glorificazione di una deit..., e a questo fine essa fa assegnamento sulla ripetizione di parole (il rosario) o credenze (il credo). Ci• non si ritrova in ugual misura nella meditazione, la quale Ś il peculiare accordarsi della mente dell'individuo col pensiero e il metodo sistematico di pensare da lui stesso scelti. Ma la parola meditazione non Ś una traduzione di brahman, una parola che nel Rgveda ha un significato molto specifico e che Ś uno dei termini chiave che possono svelare i misteri della religione vedica.

Spiegato nel dizionario di Monier-Williams come "devozione religiosa, preghiera o qualsiasi espressione pia nel culto degli dŚi, inno di lode", il suo significato essenziale va assai oltre queste espressioni che oggi hanno acquisito una connotazione alquanto superficiale.

Prima di recenti indagini occidentali, come quelle condotte da J. Gonda nel suo *The Vision of the Vedic Poets* (1) e L. Renou nel suo articolo "Sur la notion de brahman", (2) gli aspetti pi— profondi dell'assorbimento meditativo vedico, esemplificato nelle due parole brahman e dhi come pure in tutti i derivati di -man, (3) non erano stati riconosciuti, tantomeno adeguatamente studiati. Queste due parole non hanno alcun reale equivalente nelle moderne lingue europee. La sfumatura di significato e l'idea di potenza inerenti a entrambi vengono perdute in qualsiasi traduzione. Lo stesso vale per i derivati di -man e di -dhi, per esempio, dhiti, dhyana, ecc. Brahman Ś assai pi— che preghiera, dhi Ś pi— del semplice pensiero. Questi sono alcuni esempi tra i molti, che contraddicono nettamente l'infondata e altezzosa supposizione di A.E. Gough secondo cui "trattando di filosofia indiana un autore deve occuparsi di pensieri di un ordine inferiore a quello dei pensieri della vita europea di tutti i giorni", (4) un eccellente esempio di quell'assurdo complesso di superiorit... europeo del secolo diciannovesimo che valse soltanto ad accecare gli studiosi alle profondità... delle intuizioni vediche. Ulteriori studi sull'intero problema dimostrano il contrario.

II. IL BRAHMAN.

Brahman, nel senso in cui Ś usato nel Rgveda, venne cos ^ definito da Max Muller:

Che Brahman significhi preghiera Ś certo, e che la radice Brh significava crescere, irrompere, Ś ugualmente certo e ammesso da tutti. Quelle che restano poco chiare sono le connessioni intermedie tra i due. (5)
A. Hillebrandt riconobbe la difficult... di afferrare il senso originale: ...poich, gi... all'epoca del Rgveda esso appare dotato di diversi significati, e non pu essere identificato precisamente con nessuna delle nostre concezioni. Il pensiero indiano non Ś adeguatamente espresso, nella definizione di Roth, 'la devozione che si manifesta come desiderio e soddisfazione dell'anima, e giunge fino agli dŚi o, in generale, ogni espressione pia nel servizio divino', n, in quella di Deussen, 'aspirazioni e aneliti al Divino'. E' merito di Haug l'aver chiarito che tutto ci che richiama le idee cristiane di 'devozione' o 'preghiera' Ś totalmente estraneo al brahman indiano, e che l'intero atto sacrificale non era che una sorta di magia, che costringeva gli dŚi ad appagare i desideri dei loro devoti... la ricerca propende ora a ritenere che il significato fondamentale della parola non sia n, 'devozione' n, 'preghiera', ma 'magia'; e che la sua origine vada cercata in un primitivo e rudimentale strato del pensiero umano, da cui si sviluppa gradualmente in un'espressione per la pi— alta

concezione formulata dall'induismo. (6)

La parola, (7) comunque, non pu• essere ridotta a designare un mero atto sacrificale il quale non Š "che una sorta di magia, che costringeva gli dŠi ad appagare i desideri dei loro devoti". E' certo un tipo di magia, Š questo uno dei significati attribuiti a essa da Sayana vissuto nel quattordicesimo secolo, ma in un senso peculiare di cui i critici europei non avevano alcuna idea. Se la sua origine va cercata in un primitivo strato del pensiero umano, quest'ultimo in et... rgvedica aveva gi... completamente superato questa fase.

Anche L. Renou si Š chiesto del preciso significato di brahman e del suo sviluppo:

Tra il significato di principio universale acquisito nei Brahmana e gi... saldamente

stabilito nell'Atharvaveda e il significato di inno o formula mostrato in tutto il Rgveda vi Š una distanza difficile da colmare. (8)

Egli d... ulteriori chiarimenti nelle sue conferenze sulle religioni dell'India antica:

Lo scopo era comporre su un tema dato ... introducendo non tanto dirette descrizioni delle vite degli dŠi quanto velate allusioni, occulte corrispondenze tra il sacro e il profano ...

Queste corrispondenze, e il potere magico che esse emanavano, vengono chiamate brahman: questo Š il senso pi— antico del termine. Esse non sono concezioni intellettuali ma esperienze che venivano vissute al culmine di uno stato di esaltazione mistica concepito come una rivelazione. Il soma Š il catalizzatore di queste forze latenti. (9)

Questa definizione Š quella che, per quanto era possibile agli studiosi europei del secolo ventesimo, pi— si avvicina al fondamentale significato del brahman. Quest'ultimo Š ci• che Sri Aurobindo, oscuramente, giacch, il suo stile Š certamente tutt'altro che chiaro, definisce come l'anima che emerge dal subcosciente dell'uomo e s'innalza verso il supercosciente. Il problema Š qui che cosa egli intenda per 'anima'.

Nella stessa pagina, spiega:

... l'anima o coscienza dell'anima che emerge dal cuore segreto delle cose, ma pi— spesso il pensiero, ispirato, creativo ... che emerge da quella coscienza e diviene pensiero della mente, 'manma'. (10)

Questo Š ci• che l'ind— chiamerebbe la coscienza buddhi e che noi, per mancanza di un termine pi— adeguato e seguendo Bergson, tradurremmo con intuizione o insight spirituale. Un'altra e pi— concisa definizione Š data da Sri Aurobindo in *On the Veda*:

Brahman nei Veda significa ordinariamente la Parola Vedica, o il Mantra Vedico, nel suo pi— profondo aspetto di espressione dell'intuizione sorgente dalle profondit... dell'anima o dell'essere. (11)

Al fine di avere una nozione basilare del brahman rgvedico, (12) prima di considerare tutto il problema della meditazione di cui Š la pietra angolare, tentiamo la seguente definizione:

L'antico brahman del Rgveda Š un estrarre dagli strati subconsci della psiche quel potere, (13) creativo nel senso pi— ampio e dinamico, che giace latente in ciascun essere umano, e che Š direttamente collegato con lo Spirito, o atman. L'immersione nelle profondit... della coscienza, un'azione soggettiva che Š l'essenza dell'assorbimento

(dhyana) e contraddistingue un grado pi— avanzato del pensare, con la mente completamente placata in un calmo, ricettivo stato di consapevolezza, sfocia nella rivelazione. Tale rivelazione o vista interiore pu• assumere la forma di una visione, di lampi improvvisi e comprensioni di grandi verit... altrimenti inconcepiti, di una comunione con abitanti di un'altra dimensione della vita, o di una loro manifestazione; essa s'esprime alla fine, al livello mentale, attraverso ci• che viene insufficientemente tradotto come formula magica, pi— propriamente trascrizione segreta o stenografica o equazione come la definisce Renou, mediante la giusta combinazione, esprime misteri cosmici, dei valori del suono, del ritmo e dell'immagine.

Questa Š l'essenza del brahman vedico, la magia vedica; un'invocazione e un'evocazione, un'attiva partecipazione, per mezzo di energia mentale e insight spirituale, al processo divino piuttosto che una semplice ricezione passiva di influenze esterne; un'intenzionale immersione ispettiva nella psiche da cui si trae anche la sua appropriata formulazione; giacch, le parole stesse in cui l'orazione, ora mentalmente concepita, viene alla fine espressa non sono che la forma di cui Š rivestita l'ispirazione-visione-azione. Assai pi— che preghiera, assai pi— che petizione, assai pi— che formula magica, la generazione del brahman, quale Š nondimeno concesso dagli dŠi, quale universale atto creativo divino preannuncia la concezione del principio universale delle Upanisad poich, gi... nel Rgveda brahman Š il potere del non nato, dell'aja o atman.

Questi due aspetti l'atto dell'apprensione creativa e la sua traduzione in appropriate forme verbali, attestano una concezione in cui il potere del pensiero e la sua applicazione per quanto concerne la visione e la comunione, svolgono un ruolo principale. L'uso costante del termine dhi, che, prima dell'illuminante studio di J. Gonda, (14) veniva insufficientemente tradotto come pensiero, o perfino come devozione o inno, col suo significato implicito di conoscenza illuminata e insight visionario, del tutto assente dalla sua traduzione, e dei suoi derivati (dhira, dhiti, e pi— tardi dhyai e dhyana) indica una realt... raramente notata e cioŠ che in et... vedica il pensiero, almeno fra i rsi, non era l'amorfa e incontrollata attivit... che esso Š generalmente divenuto, ma una forza riconosciuta usata con uno scopo, che implicava una visualizzazione che conduceva a una reale visione, a un aprirsi della mente, un entrare in contatto con altri campi della coscienza normalmente celati all'insight e alla comprensione intellettuali.

Tale constatazione, con le sue vaste implicazioni, Š un passo preliminare per la comprensione delle caratteristiche fondamentali del brahman. Tutta questa idea vedica va in primo luogo indagata nel contesto del pensiero-visione-sapienza. Brahman e dhi sono diversi eppure strettamente connessi tra loro, come appare evidente dalla seguente supplica:

Corroborata la nostra preghiera, corroborata i nostri pensieri.
brahma jinvatam uta jinvatam dhiyah. VIII.35.16.

III. IL POTERE E L'USO DEL PENSIERO.

Non Š del tutto esatto presumere, come fa H. D. Velankar, che ci•

che si potrebbe designare come yoga vedico:
non era stato ancora trasferito dall'ambiente esterno alla sfera
e al bagaglio interiori dell'uomo come avvenne in epoche pi— recenti.
In et... rgvedica, il Sacrificio consistente in inni e offerte costituiva lo
Yoga o il mezzo per raggiungere la meta, mentre all'epoca delle Upanisad e dopo, furono la mente e i sensi a divenire lo Yoga o il mezzo per raggiungere la meta, cioŹ la realizzazione del S,. (15) Questa distinzione, cos ^ com'Ź, appare arbitraria e ci• Ź suffragato da Rgv. v.81.1 a-b (che Velankar stesso cita):

Yunjate mana uta yunjate dhiyo vipra
viprasya brhato vipascitah.

"I dotti poeti impiegano la loro mente e anche i loro inni del (cioŹ indirizzati al) grande poeta (Savitr)". Savitr pu• ispirare i cantori, tuttavia questo verso in realt... dice che i veggenti del vasto veggente, l'ispirato, imbrigliano la loro mente, imbrigliano i loro pensieri illuminati (dhiyah). L'accento sull'aggiogamento della mente Ź estremamente significativo e ricorre anche in III.38.1 dove il poeta ammette di "lottare per un pensiero ispirato come un focoso, ben aggiogato cavallo". Lo yoga vedico come lo yoga pi— recente Ź principalmente una pratica interiore. Il canto degli inni o la controllata preparazione ed esecuzione del sacrificio servivano soltanto da ausili per questo processo d'interiorizzazione, un processo che era caratterizzato dalla produzione di un calore interiore e fisiologico, il tapas.

Dhi (16) Ź per i rsi vedici pi— che una semplice "modificazione del principio pensante" (citta-vrtti-nirodhah) (17) che deve essere controllata. Non va sospesa ma usata in modi specifici. Essa appartiene alla facolt... immaginifica della mente e deve essere imbrigliata come un cavallo. Come ha stabilito J. Gonda, (18) essa Ź un pensiero-che-provoca-la-visione. In altre parole, il potere del pensiero viene sviluppato in una visione e usato per giungere al di l... dei sensi e della mente. Pu• essere considerata come una lente messa a fuoco sul preteso oggetto della meditazione per raggiungere ci• che sta al di l..., per entrare in contatto con regni soprasensibili (I.46.8), per incitare gli dŹi e entrare in comunione con essi. Questo Ź il primo passo sulla strada che conduce al brahman; non Ź il comune pensare, ma un preciso esercizio dell'attiv... mentale che secondo Rgv. X.67.1 ha sette aspetti, sapta-sirsnim (dalle-sette-teste) e ha origine nel rta, il regno della verit... da cui deriva l'armonia cosmica. Dice chiaramente questo verso: "Questo grande, dalle-sette-teste, pensiero-che-provoca-la-visione, nato dalla realt..., il nostro antenato scopr ^". (19) Radicata nella verit..., questa dhi o visione scaturita dalla verit..., Ź stimata come un retaggio dei pitr, gli antenati dei rsi, come un aprirsi a una conoscenza pi— profonda, poich, essa reca nella coscienza umana aspetti della verit.... E' ci• che consent ^ ai pitr di raggiungere il cielo per trovare la luce, e quindi ci• che consentir... ai rsi di fare lo stesso. Il verso 2 aggiunge: "Lodando la verit... e pensando rettamente". (20) Soltanto il retto pensiero che mette le sue radici nella verit... pu• dare il frutto richiesto, il quale Ź conoscenza spirituale e conduce il cercatore un passo pi— vicino alla meta della sua ricerca. Che cos'Ź la verit...? Designata pi— volte come rta, (21) essa Ź l'ordine cosmico da cui derivano tutte le cose a cui possono essere fatti risalire gli statuti o le leggi divine che perfino gli dŹi seguono e la cui retta osservanza,

o il rispecchiarli nell'azione, arreca benessere. Quindi, ogni aspetto della verit... sulla terra deve essere uno specchio dell'armonia del cielo e un pensiero-visione nato da quella armonia Š verit... (22) Sicch, il desiderio del poeta Š "scaturisca la preghiera dalla dimora della verit..." (Rgv. VIII.36.1), (23) poich, Surya ha slegato il bestiame, continua il verso immergendosi direttamente nel metaforico linguaggio dei Veda. Qui la preghiera Š un potere che deriva da ci• che rappresenta l'armonia, che annunzia la luce, Surya, che diffonde i suoi raggi, le vacche. Splendendo da quel luogo il pensiero-visione viene riflesso nella coscienza umana come una faccetta di quella verit... da cui esso Š scaturito. Brillando spontaneamente, empie il cantore di correnti di verit... (VIII,6.8). Notiamo qui i tre elementi fondamentali tipici dei Veda: la visione, l'illuminazione, la verit... Scaturendo dal profondo della coscienza, la visione illumina il veggente con un bagliore pari a quello della folgore, rivelando ci• che fino allora era celato nelle tenebre.

IV. IL CARRO O LA BARCA, IL CAVALLO E IL BRAHMAN.

Il carro ha un ruolo considerevole nella tradizione vedica, come in tutte le tradizioni antiche, e in contesti diversi possono essere attribuiti a esso diversi significati. (24) Il pi— delle volte non sta a indicare il veicolo fisico. Cos ^ i Rbhu "foggiarono un efficiente" o "un appropriato carro" (sukham ratham) per gli Asvin (I.20.3), quel carro non fatto per cavalli o per redini (IV.36.1: anasvo jato anabhisur ratha) o, come traduce A. Coomaraswami, "tirato da corsieri non nati da cavalli", (25) giacch, i Rbhu "fecero il carro dall'agevole corsa dalla loro mente interamente col pensiero" o 'potere mentale' (IV.36.2: manasas pari dhyaya). Questo veicolo poteva essere un modo di descrivere ci• che aiuta a trovare, a realizzare o a elaborare il brahman, poich, nel medesimo ordine d'idee troviamo che i rsi stessi " foggiano, proprio come carri, quelle preghiere (brahmani) che danno appagamento" (vardhana) (v.73.10: ima brahmani vardhana ... ya taksama rathan iva) come i Rbhu "foggiarono la preghiera per Agni" (X.80.7: agnaye brahma rbhavas tataksuh). Allo stesso modo la lode Š magnificata per mezzo del pensiero come se fosse un carro (I.94.1: imam stoman ,.. ratham iva sam mahema manisaya " proprio come un carro magnificheremo questa lode col nostro savio insight"). Sembra che l'elogio sia un passo essenziale nel processo di armonizzazione della mente coi regni pi— sottili dell'esperienza.

Il pensiero Š il carro, o la barca, inviato per incitare gli dŠi (cfr.VIII.96.11) (25) e il mezzo con cui viaggiare sino all'altra riva, sino ai regni soprasensibili (paraya); (27) l... il rsi diviene il recipiente delle visioni e quindi un veggente. Il carro viene descritto in vari modi. Un epiteto particolare, 'dai tre sedili' o 'avente tre timoni' (trivandhura VII.71.4 e I.183.1) o 'triruote' (tricakrah IV.36.1), sta forse a ricordare che il veicolo era capace di condurre l'uomo o il dio nei tre regni della cosmogonia vedica. Da una parte, in certi casi, esso pu• significare una sorta di veicolo sottile che l'uomo plasma durante la vita con le sue opere e i suoi pensieri, e che, dopo la morte, automaticamente usa per raggiungere la dimora dei 'padri'; (28) dall'altra, in altri casi, pu• simboleggiare la concentrazione della mente su un solo punto

che innalza il pensiero di l... dal regno dei sensi fisici a una consapevolezza visionaria non stimolata da fenomeni terrestri, e in questo senso sarebbe lo strumento peculiare agli dŚi e ai rsi. In realtà..., veniva paragonato alla fabbricazione di un carro, (29) tutto quel processo che consentiva al devoto di giungere sino agli dŚi e facilitava l'avvicinamento degli dŚi all'essere umano. In altre parole, il carro (ratha) era il simbolo del mezzo di comunicazione e di comunione. Il paragone pi— chiaro e evidente tra l'attività... del veggente e quella di un maestro d'ascia o costruttore (tastṛ) Ś fatto da Rgv. III.38.1. (30) L'energica espressione "Sono stato assorbito nella meditazione", abhi didhaya manisam, sottolinea il fattore del raccoglimento interiore, e la similitudine che segue fa luce sul processo di questa meditazione: "procedendo come un maestro d'ascia o come un ben aggiogato destriero focoso" (tastā iva ... atyo na vaji sudhuro jihanah). Vi Ś un metodo che implica stadi, che richiede una metaforica costruzione di uno strumento che non Ś altro che una messa a fuoco della coscienza. E' un processo specializzato, proprio come la costruzione di un carro o qualsiasi lavoro di carpenteria. Abbiamo qui il primo accenno a una tecnica di meditazione che i rsi possono aver usato ma che essi lasciano senza spiegazione. I patriarchi e gli dŚi dividono l'uso di questo carro (X.15.10) che in X.63.4 e I.140.1 porta l'epiteto di 'luce' o 'luminoso' (jyotiratha), e facilita l'"attraversamento" sino all'altra riva (paraya gantave I.46.7); "nell'attraversamento degli oceani il tuo carro Ś la barca dai larghi remi del cielo" (I.46.8). (31) L'oceano qui non Ś il mare ma la regione intermedia della cosmogonia vedica che sta tra il cielo e la terra. Successivamente la parola ratha espresse l'idea del sacrificio, essendo il rituale un riflesso del processo cosmico. Perci• Agni Ś "l'instancabile auriga del vasto ordine" (III.2.8) (32) e Brhaspati, il Signore della Preghiera, sale su "il luminoso carro dell'ordine, (33) il terribile carro che abbatte i nemici, uccisore di demoni, che apre il recinto delle vacche del cielo, trovando la luce del cielo" (svarvidam II.23.3). Rgv. X.101.2 riassume il processo pensiero-sacrificio-rituale: qui a coloro che convengono per il culto, o gli 'amici' (sakhayah), viene ordinato di rendere i loro pensieri (dhiyah) armoniosi (mandrah), di plasmarli in una barca armata (34) che sar... il loro mezzo per rimuovere gli ostacoli e per inviare il sacrificio. (35)

Le preghiere salgono sino agli dŚi e ridiscendono sugli uomini (cfr. 46.7) come, o su, carri carichi di ricchezze o nutrimento, (36) cioŚ di cibo mentale o spirituale. (37) Il carro (o la barca) esprime l'idea di una rapida comunicazione, le parole 'pensiero' e 'rifulgente' indicano di che genere di veicolo si tratti. (38) Gli dŚi ricevono questi vasi colmi di preghiera con piacere (39) e a loro volta, come nel caso di Indra, rendono il brahman potentissimo per i bardi (VI.35.3). (40) A Indra viene chiesto: "quando le nostre preghiere potranno trovar riposo nel tuo carro?" (VI.35.1). (41) Egli, il sapiente (vidvan) viene invocato affinché, permetta che i suoi destrieri siano aggiogati (harayah santu yuktaḥ) e: "vieni alle nostre preghiere" (VII.28.1), (42) poiché, egli ha la potest... di rispondere all'invocazione del devoto e di proteggere il brahman dei saggi; (43) in altre parole, di favorire la comunione divina. (44) Cos ^ gli viene chiesto anche di rendere i pensieri del bardo (dhiyah karasi) colmi di quel @vigore apprezzato come un tesoro" (vajaratnah) o forza di spirito, non

bottino come traduce Griffith. (45) Il potere, o coraggio, eroico viene in VIII.3.9 identificato col brahman (tad brahma).

Si potrebbe pensare che anche la parola 'cavallo' quando Ṣ usata in rapporto con il ratha abbia un significato simbolico, come afferma Sri Aurobindo, in armonia con quello del ratha. Vi fa chiaramente allusione I.20.2:

Essi [i Rbhu] che per Indra, con la loro mente foggiano cavalli
aggiogati dalla parola [imbrigliati da una parola]
ottennero il culto [il frutto del culto] attraverso i riti sacrificali. (46)

Qui il senso metaforico non pu• essere frainteso. Inoltre, "coloro che sono aggiogati dalla preghiera" (te brahmayuja) "con la preghiera io imbriglio" (brahmana ... yunajmi) esclama il rsi e passa quindi a paragonarli a due "veloci bai amici (hari sakhaya ... asu) che gioiscono insieme" (sadhama III.35.4). Questi sono i destrieri di Indra che il poeta (nel verso 2) attacca 'al timone' (dhursu a yunajmi) affinché, portino qui il dio. (47) Anche Agni Ṣ paragonato a un "corsiero non nato da cavalli" (I.152.5). (48)

In una strana richiesta indirizzata ad Agni il brahman Ṣ collocato in una relazione d'uguaglianza, almeno riguardo al valore, con il destriero o l'auriga, sicch,: "Con il destriero o con la preghiera, o Agni (arvata va ... brahmana va), ci sia possibile dimostrare il nostro eroismo" (II.2.10). (49) E' il destriero nel suo senso figurato semplicemente un altro mezzo per raggiungere gli dṢi identico al ratha, traslati con cui, giocando sul significato proprio di 'trasporto veloce', s'allude metaforicamente alla rapidit... del pensiero? L'efficacia del paragone tra la preghiera e un cavallo sta nel fatto che questa conduce rapidamente il devoto alla sua meta. Analogamente, al sacrificio rituale il mortale che Indra e i Rbhu favoriscono deve dimostrare la sua bravura con i suoi pensieri-visioni (dhibhah) e con il cavallo (arvata) (IV.37.6). (50) Preso letteralmente ci• significherebbe che egli deve aver successo come cavaliere, ma dalla giustapposizione col pensiero visionario il cavallo emerge come un metaforico strumento per viaggiare attraverso regni puramente mentali. (51) L'aggiogamento e la rapidit... del pensiero sono due lati di un'unica idea; l'immagine del destriero sottolinea il moto, rappresentando il pensiero quando esso viaggia dall'essere umano al dio e viceversa.

Ma in questa concezione del pensiero vi Ṣ pi— di quanto appare a prima vista. Il veicolo celeste che in I.183.1 agli Asvin viene ordinato di 'attaccare' (yunjatham) "supera la mente in velocit..." (manaso yo javiyan), ha tre timoni (trivandhuro) e tre ruote (tricakra), ed ha a quanto pare il potere di far accedere a vari gradi di comprensione. Mediante questo gli Asvin, "volando come uccelli alati" (patatho vir na parnaih), cercano «la dimora del santo» (sukrto duronam I.183.1). L'attributo «pi— veloce del pensiero» contenuto in questo verso indica che questo carro Ṣ qualcosa di pi— del pensiero. Dalla letteratura posteriore sappiamo che ci• che "Ṣ pi— veloce della mente", Ṣ l'atman: "Immoto, uno, eppure pi— veloce della mente", dice la Isa Upanisad, "s'avvanza lo spirito". (52) Esso sorpassa tutti gli dṢi, stando assolutamente fermo.

In et... rgvedica il vocabolo atman non era usato con tale frequenza. Possiamo concludere che questo carro Ṣ un veicolo foggiato mediante

il pensiero che tuttavia approda al di là della mente, a uno stato di coscienza capace di esprimersi in maniera triplice, di agire cioè in pari tempo su tre differenti livelli dell'essere; che questo modellamento del pensiero suscitava un potere, dinamico e creativo, che venne identificato con l'atto della preghiera, e infine con la sua espressione verbale e il suo possesso e uso esclusivamente sacerdotali, la cui costruzione esteriore era simboleggiata nel carro e la cui rapidità ed efficacia era paragonata al cavallo. Tutto ciò che è il suscitamento interiore di quel segreto che restava al di là della comprensione umana nelle mani degli dèi: benché, suscettibile di essere 'foggiato' o procreato (VII.22.9 brahmani janayanta) (53) come un carro, o 'generato' per scopi specifici dell'attività umana, il brahman è fondamentalmente un potere "dato dagli dèi" (devattam). A questi due presupposti fondamentali possono essere fatte risalire le radici delle tradizionali dottrine della liberazione o della comprensione del sé. 'Fare' o 'generare' il brahman, cioè approntare il veicolo o foggiare il 'carro' o la 'lode', una velata metafora per la pratica della meditazione e dell'assorbimento su un solo punto (cfr. III.38.1 e I.88.4), è la preparazione umana; il risultato finale è concesso dagli dèi, nella terminologia posteriore esso è infine il dono dell'atman, la grazia divina (prasada). Benché, espresso in una formula verbale, il brahman resta inconcepibile (acittam brahma I.152.5). Le parole limitano o condizionano solamente la sua essenza. Tuttavia, il brahman che può essere espresso in parole ha maggior peso del brahman silenzioso. (54) Così ai devoti viene prescritto di "cantare l'orazione data dagli dèi", (55) di dar voce al brahman per cui Agni trova il sentiero. (56) Solo al pio può toccare il dono divino. Il brahman è l'opera degli dèi e di questa particolare creazione Indra è il re (57) e gli uomini possono aver parte in questa sacra attività... Così il cantore auspica che il possente, divino canto di lode accompagni Indra (sloko mahi daivyah VII.97.3). Canto e lode sono in stretta relazione con il brahman e costituiscono un modo di aiutare la sua generazione. Molti rsi, vecchi e nuovi, hanno essi stessi 'creato orazioni' (58) nella loro qualità di grandi veggenti o cantori (viprah, che Sri Aurobindo traduce con 'illuminati cantori'). Il brahman, l'orazione conferita dagli dèi si rivela anche come un'attività capace di scavare profondamente nella coscienza sino al santo regno di svar, o luce celeste, sino all'illuminazione suprema.

Esiste una formula della preghiera vedica? Possiamo considerare tale quanto segue:

srudhi brahma
 vavrdhasva uta girbhih
 avih suryam krnuhi
 presta attenzione al brahman
 corroborati con i canti
 rendi il sole manifesto. (VI.17.3)

Il processo puramente interno o psicologico cui qui si allude può essere così descritto nei suoi momenti essenziali: l'ascolto attento con la mente e i sensi placati implicito nelle parole 'presta attenzione', srudhi, e 'corroborati', vavrdhasva, la conseguente 'espansione' che implica un approfondimento della consapevolezza e un atto di comprensione crea-

tiva, il cui frutto Ś infine la manifestazione del sole, un'impresa ascritta a Indra ma anche ai patriarchi e, per deduzione, ai saggi in generale. Questo Ś il brahman vedico, la preghiera o la magia vedica: evocare, dal profondo di se stessi, lo splendore solare, la fiamma divina, irradiarla, esserla; tat tvam asi 'quello tu sei', come si disse pi— tardi. Cos ^ "i saggi bardi, vigilando nei loro cuori, conducono il non invecchiante alla sua dimora. Bramosamente guardano fisso in direzione dell'oceano. Da questi fu reso manifesto il sole per gli uomini" (I.146.4). (59) Il significato implicito Ś quindi la percezione di quel celato splendore che verr... poi espresso nelle Upanisad come "la faccia della verit... velata dal fulgido calice" (Isa Up. 15), e come "colui che sta nel fuoco, colui che sta qui nel cuore, colui che sta lass— nel sole, quegli Ś uno" (Maitri Up. 6.17) e nel Yajurveda come "il possente purusa rifulgente come il sole al di l... delle tenebre" (31.18). (60) Il nucleo della preghiera vedica Ś espresso nell'Atharvaveda: "Coloro i quali conoscono il sommo brahman, da allora conoscono l'aXis mundi". (61)

NOTE.

- (1) Op. cit., (The Hague, 1963).
- (2) Scritto con la collaborazione di L. Silburn, *Journal Asiatique* (Paris, 1949), tome 237, pp. 7-46.
- (3) matis, manman, manas, manisa, mantra.
- (4) *The Philosophy of the Upanishads*, p. 4 (London, 1882). Le parole samadhi, atman e buddhi sono altri esempi calzanti. Esse non hanno un reale equivalente nella maggior parte delle lingue e dei concetti europei. Solo recentemente Ś stata conosciuta la parola enstasis per tradurre samadhi, uno stato d'essere ignorato dall'occidente. Intuizione Ś un'insufficiente traduzione di buddhi che, in mancanza di un termine pi— appropriato, viene resa anche con ragione, comprensione, percezione spirituale.
- (5) *The Six Systems of Indian Philosophy*, p. 71 (London, 1899).
- (6) J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. L'articolo su Brahman pp. 796-7 (Edinburgh, 1909).
- (7) Hillebrandt d... la seguente spiegazione filologica del termine: "Accentato sulla prima sillaba (brahman), Ś neutro; ossitono, cioŚ con l'accento sull'ultima (brahm...n), Ś maschile. Il neutro denota l'oggetto o la cosa, il maschile l'individuo dotato o in possesso del brahman". Op. cit., p. 797. Qui c'interessa il nome neutro, il potere posseduto dal sacerdote. Inoltre, Hillebrandt mette in risalto l'oscurit... dell'etimo di brahman. Oltre all'incerta possibilit... di una derivazione dalla rara radice brh, 'parlare', gli autori pi— antichi rinviavano alla radice brh 'crescere' Op. cit., p. 797.
- (8) Op. cit., p. 9.
- (9) *Religions of Ancient India* (London, 1953), p. 10 (Jordan Lectures, 1951).
- (10) *Sri Aurobindo's Vedic Glossary*. Compilato da A.B. Purani, p. 67 (Pondicherry, 1962).
- (11) Op. cit., p. 331 (Pondicherry, 1964).

- (12) Per uno studio completo dell'etimologia e dei significati del termine nel loro sviluppo cronologico vedi J. Gonda, Notes on brahman (Utrecht, 1950) e, dello stesso autore, "Some notes on the study of ancient-Indian religious terminology" in History of Religions, 1, 2, pp. 267-73 (1962). "E' fuor di dubbio che per gli Indiani brahman, che gi... nel Rgveda appare ripetutamente come vardhanam, cioŹ 'qualcosa che cagiona accrescimento, fortifica, anima e conferisce prosperit...', doveva essere connesso con brh, anche se Ź possibile che questa associazione fosse 'un'etimologia a posteriori' e che questa 'etimologia popolare' abbia contribuito alla trasformazione del significato della parola", (p. 269).
- (13) Cfr. E.W. Hopkins, The Religions of India (Boston, Mass. 1895), "brahma, potere, preghiera", p. 136, e J. Gonda, "Some notes on the study of ancient-Indian religious terminology" in History of Religions, 1, 2, pp. 270-1 (1962). "Il 'significato' pi— antico di brahman Ź, per quanto possiamo saperne, il potere immanente nelle parole, nei versi e nelle formule del Veda", (p. 270).
- (14) The Vision of the Vedic Poets (The Hague, 1963).
- (15) H.D. Velankar, Yoga in The Vedas, in Yoga in Modern Life, a cura di Sri Yogendra, pp. 23, 24-5 (Santa Cruz, Yoga Institutej 1966).
- (16) Per uno studio esauriente su dhi vedi J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets (The Hague, 1963).
- (17) Definizione di Patanjali, Yoga-Sutra, 1.2.
- (18) Op. cit.
- (19) imam dhiyam saptasirsnim pita na rta prajatam brhatim avindat.
- (20) rtam samsanta rju didhyana.
- (21) Sat significa ci• che esiste, l'ente, e satya ci• che Ź in conformit... con il sat, e quindi la verit...
Ma l'azione che Ź in conformit... con la verit..., e che quindi Ź essa stessa verit..., Ź il rta. Satya Ź la conoscenza della verit..., il rta l'azione in armonia con tale conoscenza.
- (22) Nel suo articolo sul brahman (op. cit.) L. Renou sostiene: "forse abbiamo nel brahman un potere che equivale alla 'comprensione' o alla 'rivelazione' del rta, cioŹ della disposizione cosmico-rituale (agencement)⁻, (p. 10), o giusto adattamento, un'idea che noi esprimeremmo come interdipendenza cosmica.
- (23) pra brahma etu sadanad rtasya. Cfr. anche rtasya hi sadaso dhitir adyaut X.111.2.
- (24) Quando appare come carro da guerra forse simboleggia anche la battaglia tra il bene e il male, nell'uomo come nella natura.
- (25) The Rgveda as Land-Nama-Bçk, p. 4 (London, 1935).
- (26) Cfr. anche VII.64.4.
- (27) I.46.7: a no n...va matinam yatam paraya gantave.
- (28) In X.135 di cui diremo nella sezione sull'escatologia vedica, dopo la morte il giovinetto sale inconsciamente sul suo carro, un carro che egli 'fabbric• nella mente' (manasa akrnoh) durante la vita.
- (29) Cfr. VII.64.6 dove la parola usata Ź garta resa con trono, sedile di un carro da guerra o carro. Il verso contiene un'invocazione a Mitra-Varuna per la consacrazione del bardo che ha modellato per essi un carro per mezzo della mente (gartam manasa taksat) e su cui fa ascendere il pensiero-visione (urdhvam dhitim krnavad).

Questo veicolo non Š un carro da guerra ma la preghiera come carro tramite il quale gli dŠi riversano le loro benedizioni.

(30) Cfr. I.130.6.

(31) aritrām vaṁ divas pṛthu tirthē sindhunām rathah.

(32) rathir rtasya brhato vicarsanir agnih.

(33) jyotismantam ratham rtasya.

(34) Le immagini della barca e del carro sono intercambiabili.

Cfr. la nave di pensiero, nav... matinam, degli Asvin, I.46.7.

(35) mandr... krnudhvam dhiya a tanudhvam navam aritraparanim krnudhvam iskrnudhvam ayudharam krnudhvam prancam yajnam pra nayata sakhayah. Cfr. anche X.110.2.

(36) Cfr. II.18.1; VII.71.2; VI.35.1; I.30.16.

(37) A. Bergaigne osserva che "l'assimilazione della preghiera all'imbrigliamento [attelages] Š una delle idee pi— familiari ai poeti vedici". Vedi *La Religion Védique*, tome I, p. VII (Paris, 1878), n. 3. *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes*, fasc. 36.

(38) Cfr. I.46.7: nava matinam. Cfr. anche VII.64.4

(39) Cfr. VII.91.1; II.20.5.

(40) karhi ... yaj jaritre visvasu brahma krnavah savistha.

Cfr. anche VI.35.1.

(41) kada bhuvan rathaksayani brahma.

(42) brahma na indra upa yahi.

(43) VII.28.1 e 2.1. visve ciddhi tva vihavanta marta.

2. havam ta indra mahima vi anat.

(44) Cfr. VI.35.3.

(45) Cfr. anche I.30.16.

(46) ya indraya vaco yuja tataksur manasa hari samibhir yajnam asata.

(47) Si pu• osservare che per ottenere la concentrazione su un solo punto il praticante deve raggiungere il dominio del respiro (o Vayu, signore del soffio vitale) e del pensiero (Indra, signore della mente), ossia aggiogarli opportunamente alla propria volontà....

(48) anasvo jato ... arva.

(49) Cfr. anche VI.45.12. dhibhir arvadibhir arvato vajan indra sravayyan tvaya jasma hitam dhanam.

(50) sa id rbhavo yam avatha yuyam indras ca martyam sa dhibhir astu sanita medhasata so arvata.

(51) Come la vacca Š usata come simbolo della luce cos ^, secondo Sri Aurobindo, il cavallo simboleggia la forza vitale. *On the Veda*, p. 99 (Pondicherry, 1964).

Questa forza conduce il cercatore sino all'altra riva, di l... dalle tenebre (tamas tirah I.46.6).

(52) Dalla trad. di Jeanine Miller. Stanza 4.

(53) Cfr. I.62.13: navyam ataksad brahma. Nodhas (il figlio del rsi Gotama) ha foggato il nuovo brahma e in conseguenza di ci• spera che Indra, avendo ora in abbondanza i pensieri-visioni (dhiyavasuh), gli conceda la sua compagnia.

(54) vadan brahma avadato vaniyan, X.117.7. L'intera stanza Š un eccellente esempio del figurato linguaggio dei Veda:

krsann it phala asitam krnoti yann adhvanam apa vrnktem caritrah vadan brahma avadato vaniyan prnan apir aprnantam abhi syat.

"L'avanzante aratro che completa la sua orbita con le sue gambe, produce cibo. Il brahman parlante Š pi— fausto di quello muto.

L'amico generoso sta sopra l'ingeneroso".

(55) devattam brahma gayata, I.37.4 e VIII.32.27.

(56) brahmane vinda gatum, VII.13.3.

(57) brahmano devakrtasya raja, VII.97.3.

(58) brahmani janayanta viprah, VII.22.9. Cfr. VII.31.11: suvrktim indraya brahma janayanta viprah.

(59) dhirasah padam kavayo nayanti nana hrda raksamana ajuryam sisasantah pari apasyanta sindhum avir ebhyo abhavat suryo nrm.

(60) Quest'interpretazione si contrappone a quella di Bergaigne che vede nella brama per la conquista del sole principalmente il desiderio di una lunga vita e nella gloria che ci si attende quella derivante da una vittoria in guerra. Op. cit., tome II, pp. 187 sgg.

Ma svar Ś la luce del cielo e il conflitto Ś vita,
e la conquista Ś quella dei regni celesti.

(61) Ath.v. X.7.17: jyestham ye brahmanam vidus te skambham anu samviduh.
Dalla trad. di Jeanine Miller.

Parte II.

Per rendere pi— accurato il nostro studio potremmo suddividere il nostro approccio alla meditazione vedica secondo tre temi centrali che serviranno da punti di riferimento per la nostra indagine, ricordando tuttavia che non vi Ś in realt... alcuna netta separazione ma che tutti gli aspetti si sovrappongono e addirittura si fondono.

I. Meditazione Mantrica: assorbimento nel suono e suoi effetti sulla psiche. Attraverso la speciale combinazione di propriet... del suono che agiscono in modi specifici sull'organismo umano, venne sviluppata una scienza del suono la cui parola chiave Ś mantra.

II. Meditazione Visiva: l'intenzionale modellamento del pensiero in insight visionario conferisce percezione spirituale; la parola chiave Ś dhi, da cui il dhyana della posteriore filosofia ind—. Qui il bardo sceglie un dio particolare come oggetto della sua meditazione.

III. Assorbimento nella Mente e nel Cuore: l'approfondimento del potere della visione, cioŚ l'uso di un pensiero- seme concepito durante la contemplazione del dio, porta a esplorare i misteri del processo del mondo o al ritiro e all'assorbimento nel cuore, da cui derivano la chiarificazione e la purificazione della visione e l'apprensione di grandi verit....

Ci• port• l'uomo alle sue intuizioni pi— profonde.

Ciascuno di questi tre aspetti costituisce uno studio completo in s,. Solo quando vengano fusi e pienamente compresi essi possono restituire l'essenza della preghiera vedica, l'antico significato del brahman, la magia vedica. La visione e il discorso sono i prodotti finali del brahman.

I. MEDITAZIONE MANTRICA.

Per i rsi il potere della parola, il logos, era pari al potere dell 'insight visionario, poich, entrambi derivavano dalla stessa fonte, il cuore del-

l'uomo e il cuore universale. Come i 'saggi dŠi', quei promotori di verit... ai quali essi dovevano la loro ispirazione e che descrivevano come "aventi per occhio il sole" e "dalla lingua di fiamma" (VII.66.10), anch'essi poterono toccare le vette piene di sole della visione abbagliante e cantare con lingua infiammata lo splendore che essi miravano. I canti e l'omaggio sono aspetti della preghiera. Essi aiutano a innalzare la mente, (1) ad aprire la visione. Accrescono la potenza della parola poich, il ritmo del canto-preghiera e la ripetizione della lode influiscono sul citta, o attivit... mentale, e determinano l'armonioso accordo di tutta la persona. I sapienti aggiungono con l'omaggio l'antico brahman dei figli dell'immortalit... (X.13.1) (2) e per meno dei canti inviano nella sua casa di verit... Agni, sovrano della ricchezza (I.143.4), Agni, ispiratore del brahman (brahmanas kavih).

Per capire la recitazione e l'orazione vediche dobbiamo considerare tre idee peculiari ai Veda:

1 Il suono di alcune parole dotate di un potere capace d'influire in certi modi sulla costituzione umana.

2 Il loro originare come un lampo di luce nel centro pi— interno, sia esso il cuore dell'essere umano, l'organo dell'insight spirituale (la buddhi del pensiero posteriore) o la 'sede della verit...', rtasya sadas, donde la loro veridicit... e il loro dinamismo, la loro capacit... d'influire.

3 Ci• che discende dai due punti precedenti: la splendente qualit... del suono, la sua visibilit...: la vocalit... Š splendore, canto; lodare Š illuminare. Quindi il canto vedico Š un'illuminazione e in ci• appunto consiste il culto vedico.

L'intero problema converge sul significato fondamentale di cinque parole principali e sulle dottrine filosofiche in esse racchiuse: (3)

vac; aksara; rc, arka e mantra (man d... matis, manma, manisa). (4)

Tipico del rituale vedico Š il risuonare di certe parole e frasi ritenute in possesso di uno specifico potere evocativo. Dovremmo ricordare a questo proposito la diversa costituzione psicomentale dell'uomo antico che gli consentiva di essere assai pi— sensibile dell'uomo moderno alle sfumature di tono pi— fini. (5) I rsi svilupparono una sottile scienza del suono, ma non semplicemente del suono in s, ma del suono e della luce, e della loro fusione nell'orazione.

Dai riferimenti sparsi possiamo dedurre che il semplice suono di parole ispirate dal profondo del cuore in alcuni momenti del culto, suscitava sia negli uomini che nelle entit... celesti invocate una risposta a pensieri e influenze superiori che a loro volta ponevano il devoto in armonia con l'Ordine Cosmico, con la sorgente della verit... (rta).

Lo scopo della preghiera, e di questo tipo di recitazione che potrebbe essere considerato un'introduzione a essa, Š creare quelle armoniose condizioni in cui il devoto pu• entrare in contatto con il pi— alto dentro di s, e, tramite questo, con ci• che corrisponde a esso nell'Ordine Cosmico. Quindi ogni suono-visione di cui l'uomo Š capace, ogni parola resa visibile Š l'espressione umana dell'armonia divina di cui l'uomo Š parte inerente. Nei Veda, il suono e l'insight visionario sono strettamente collegati. I rsi consideravano il potere della parola (6) pari al potere del loro insight visionario, e suono e luce procedevano quasi simultaneamente nell'atto di culto. Questa dottrina, com'Š rivelato in

diversi accenni, Ś il loro peculiare contributo a un aspetto della preghiera.

L'idea del suono creativo, e quindi del canto creativo nella preghiera, presente in tutto il Rgveda, ricorda la famosa espressione del Nuovo Testamento: "Nel principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio". (7) Verbum Ś espresso nel Rgveda con la parola vac. Questa Ś il potere creativo (8) che dimora nel "cielo supremo" (I.164.34 paramam vyoma) modellato col "sapiente insight" (X.71.2: dhira manasa vacam akrata). E' una forza o energia formativa femminile, chiamata la regina (rastri), la raccoglitrice delle benedizioni, l'esperta (cikitusi), la primogenita dei santi (X.125.3), che tiene insieme tutti i mondi (X.125.8 a rabhamana bhuvanani visva). Vac genera il Padre, ci viene detto in X.125.7 (aham suve pitaram): in altre parole, attraverso il potere della parola l'agente creativo, il Padre, viene introdotto nella manifestazione. Vedremo che la stessa idea viene espressa con la parola aksara. Questa Vac Ś contenuta nella mente (manasa) dell'uccello volante (patanga) o spirito divino prima che il celeste ministro o gandharva la pronunci nell'utero (X.177.2). Abbiamo qui la potenza formativa della parola latente nella mente divina e pronunciata o emessa quando deve aver luogo la concezione.

Sembrerebbe che Vac, il verbum, e Agni, la fiamma, siano due aspetti di un'unica potenza, forse i lati maschile e femminile, positivo e negativo, di quell'Uno impersonale nel quale originariamente emerse la potenza ignea da cui tutto fu acceso alla manifestazione (X.129.3). Agni pervade tutti i mondi ed Ś nato nelle acque (cfr. II.1, III.26.7, I.72 7, ecc.). Vac si estende su tutto e la sua casa Ś nelle acque (X.125.7-8). Vac Ś il suono formativo celato in, o dietro, tutte le vite manifeste, Agni Ś la fiamma motrice operante in tutte le cose.

Vac, dice il rsi Dirghatamas, Ś stata misurata in quattro pada (I.164.45). (9) E' interessante notare che la parola pada oltre a significare passo, piede, sezione, porzione, stazione, divisione, designa anche un raggio di luce. Le quattro sezioni di Vac sono quattro differenti raggi di luce? Facciamo questa domanda perch,, come vedremo presto, per il rsi il suono emesso dall'uomo risplende. I sapienti brahmani conoscono questi quattro metri di Vac. Tre di essi sono celati alla vista umana, soltanto il quarto appartiene al discorso dell'uomo (l'uomo parla la quarta divisione di Vac I.164.45), l'aspetto pi— esterno, o manifesto, di Vac nel quale sono celati tutti gli altri. Da X.71.3. apprendiamo che i rsi mediante il loro atto di culto compresero il mistero di Vac: "mediante il sacrificio vennero sulla traccia di Vac". Il peccatore non pu• in realt... dominarla bench, sembri che ne sappia qualcosa, ma egli "tesse inespertamente la sua trama" (X.71.9) poich, coloro che veramente conoscono Vac e si radunano insieme per la preghiera comune che nasce dal cuore stanno molto pi— avanti degli altri che affermano soltanto di essere Brahmani ma parlano senza conoscenza (X.71.8). La conoscenza Ś il potere essenziale, una conoscenza intuitiva senza la quale Vac rimane senza significato: "E questo, che pur vede, non ha scorto la parola, quello che pur ode, non la ode" (X.71.4). La semplice ripetizione di parole, senza la comprensione, senza quella conoscenza delle verit... occulte di cui i Brahmani sono i custodi, non dar... alcun risultato. Colui che non ha udito Vac ascolta con le orecchie

ma Ś incapace di udire la voce del silenzio, quella voce che alberga nel rsi (X.71.3) le cui parole sono ispirate perch, derivano dall'assorbimento nella divinit....

Il rsi Dirghatamas fa un'altra strana osservazione che richiama alla mente l'idea greca di theophanos. Soltanto dopo essere stato visitato dalla "primogenita della verit..." (prathamaja rtasya), o ispirazione divina, l'uomo ha un'intuizione di Vac, ne ottiene una porzione (I.164.37 asnuve bhagam asyah); vale a dire, solo nell'estasi l'uomo acquista consapevolezza di certe potenze della parola creativa e di come usarle, e diviene il portatore dell'eloquenza divina. A queste potenze si riferisce l'imperativo di VII.101.1: "Pronuncia le tre parole (tisro vacah) cui precede la luce", o "che proiettano luce" (jyotir agrah), "le quali mungono questa mammella che versa miele" (duhre madhu dagham udhah). Troviamo qui la 'parola' che emette 'luce', o la parola come luce. Questo potere illuminante fa discendere o munge il nettare del cielo. In X.101.9 la divina visione degli dŚi (dhiyam ... devim yajatam) che il bardo usa Ś paragonata a una possente vacca che riversa latte in mille torrenti (sahasra dhara). Gli dŚi, dice VIII.100.1, generarono la vacca come discorso divino (devim vacam ajanayanta). Questo discorso della vacca Ś piacevole, il suo dono Ś cibo e bevanda fortificanti. L'inno indirizzato alle vacche si riferisce chiaramente a esse come a coloro dalla fausta voce (bhadra vacah VI.28.6).

La vacca come Vac, il verbum creativo, ci riconduce a un'altra parola adoperata con intento analogo e che significa sillaba o lettera, ma anche imperituro: aksara. (10) Non pare sia usata come un sinonimo di Vac ma certamente ha la medesima connotazione e pu• essere stata in voga in un periodo precedente alla composizione degli inni.

"In principio, quando la prima delle aurore brill•, di quelle innumerevoli aurore che ricorrono nel loro ordine serrato (cfr. I.113.15), "manifest• la potente parola" (mahad vi jagne aksaram) nella 'stazione' o 'sede' della vacca (pade goh III,55.1). Quest'ultima non Ś altro che l'illimitata luce celeste, Aditi. Aditi, la vacca che nutrisce, Ś definita anche come colei dalle mille sillabe (sahasraksara) "nel cielo supremo" (parame vyoman I.164.41). Luce illimitata (a + diti = non legata) e suono onnipotente sono gli attributi di Aditi che gli uomini paragonano a una vacca prolifica giacch, entrambe sono creative. Essa quindi contiene in s, tutte le potenze formative, perci• Ś colei dalle mille sillabe. (11) Nell'"eterna matrice della madre" (garbhe matuh ... aksare) o nella 'parola' dimorante nella luce, 'splende' il padre del padre (pituspita vididyutanah), dice VI.16.35. E' evidente che il padre del padre Ś il fondamentale agente creativo originario che venne mosso all'attivit..., a splendere di vita entro la matrice del verbum quando il verbum risuon•. Mediante l'emissione della parola il padre, o creatore, risplende. Questo Ś il lato cosmico di aksara che ricorda Vac (cfr. X.125.7-8). Per mezzo di questa sillaba il poeta misura la sua invocazione che egli purifica nel mozzo della verit... (X.13.3). (12)

La rc in quanto verso sacro recitato dal sacerdote ha un riferimento pi— specifico all'umano aspetto ritualistico del verbum. La sua connotazione include non solo il significato di canto ma anche quello di splendore e quindi di luce. La radice rc (13) significa sia splendere sia cantar lodi, che Ś un modo di rendere omaggio o di venerare. Un

verso rivelatore pone la domanda:

rcs aksare parame vyoman
yasmin deva adhi visve
niseduh yas tan ria veda
kim rca karisyati

(I.164.39)

Chi non conosce questo
in quella sillaba del verso
sacro dove dimorano tutti gli
dŚi nel cielo supremo cosa
far... con la parola?

Questa Ś un'ammissione del fatto che nella parola e nel verso vi Ś pi— di quanto appare in superficie. L'eterno potere dell'aksara Ś nella rc. Nella sillaba della rc, ci viene detto, Ś il cielo supremo dove dimorano gli dŚi. I versi non sono semplicemente una mera ripetizione di formule rituali ma possiedono una potenza divina non facilmente scopribile che, se ignorata dal cantore, resta latente e senza effetto, ma che, quand'Ś conosciuta e usata giustamente, infonde nella parola un potere stimolante o creativo. Questa conoscenza che i rsi hanno tenuto gelosamente nascosta riguarda forse la mescolanza delio svara (anche svara e svarita), (14) o giusta intonazione nella pronuncia delle parole, col colore o lo splendore da queste emesso visibilmente, che aveva il risultato d'influire sia sul praticante sia sull'oggetto della sua invocazione. Ci viene qui ricordato ancora una volta che la semplice ripetizione senza conoscenza non varr... a nulla: "chi non conosce questo (il segreto della sillaba nella rc) cosa far... con la parola?".

La stretta relazione tra le idee di splendere e cantare, tra luce e suono, cos ^ tipica della dottrina vedica, emerge evidente dalla parola sanscrita per 'splendere' e 'cantare' che Ś esattamente la stessa, Varc. (15)

Questa radice verbale forma molti sostantivi, tra i quali arcana, celebrante con lode, arcis, raggio di luce, fiamma, arka, raggio, lampo e anche inno, lode. La sua connessione con rc Ś ovvia. "Chi tenter... ora di distinguere", scrive A. Bergaigne, "quei passi in cui il significato di 'inno' va sostituito con quello di 'lampo' o 'raggio'?". (16) 'Canta' o 'irraggia' una preghiera (arca... brahma v.85.1), incita il poeta, 'vasta, abissale' (brhad... gabhiram) per 'il supremo Varuna'.

Il potere del suono e della luce come strumenti efficaci, per scopi costruttivi o distruttivi, Ś ottimamente esemplificato nella parola arka. E' detto che Brahmanaspati 'il Padre della preghiera' (II.23.2) spacca il recinto delle vacche e trova la luce (II.23,3), In II.24.3 sfonda la caverna del mitico Vala per mezzo della preghiera (abhinad brahmana valam), quindi dissipa le tenebre e rivela lo splendore solare (aguhat tamo vi acaksayat svah). La stessa impresa Ś riferita come compiuta (X.68.6) per mezzo di agnitapobhir arkaih, cioŚ, con canti roventi per il fuoco! Sarebbe fare un torto a tutto il tono della preghiera vedica tradurre queste parole con 'fulmini infocati' (come ha fatto Griffith), quando chi agisce Ś lo stesso signore della preghiera. Tuttavia la parola arka significa appunto sia canto fulgente che fulmine. Questa tipica immagine vedica implica che gli inni o i canti sono incandescenti per la forza del fuoco; essi sono davvero come lampi, donde il duplice significato di canto, inno e raggio di luce o lampo (arka). Vediamo qui non

la confusione ma un'intenzionale fusione dei due sensi; il lampo dell'illuminazione che dissipa le tenebre mentali e che deriva dal successo del canto, e il fenomeno meteorologico del fulmine che fende l'oscurità... o la roccia a seconda dei casi. La mescolanza di un aspetto psicologico e un aspetto fisico \checkmark caratteristica dell'immagine vedica. Inoltre, gli inni sono incandescenti e perciò distruggono la fortezza del costruttore, Vala; (17) essi sono così forti perché, li ha foggiate lo stesso Signore della preghiera. La parola *tapas* sottolinea il lato spirituale del canto che \checkmark incandescente per la forza della concentrazione. *Tapas* \checkmark il calore fisiologico prodotto dall'energia spirituale, quest'ultima \checkmark la causa movente e onnipotente mentre il primo, il *tapas*, nel senso fisico, deriva dalla concentrazione.

Per capire l'idea del canto splendente come raggio di luce, dobbiamo approfondire il nostro esame degli arcani del pensiero vedico. Ci viene detto che l'antica intuizione, o visione, (18) dei patriarchi (*sanaja pitrya dhih*) ebbe origine in cielo e che da allora essa fu tenuta in vita nei canti delle adunanze sacre (*vidathe sasyamana*), ammantata in una veste lucente o radiosa (*vastrany arjuna vasana*, III,39.2). La parola *arjuna*, bianco o chiaro, \checkmark usata anche come un epiteto per le aurore (cfr. I,49.3 e III.34.5). Un aspetto di questa originaria *dhi*, o insight visionario, che i patriarchi hanno portato dal cielo (altrove descritti come 'dalle sette teste' o 'nati dalla verità...': X.67.1, *imam dhiyam sapta-sirsnim ... rtaprajatam*) \checkmark *matis* (19) il pensiero, ciò che fiorisce nella *dhi*. *Matis* viene offerto a *Varuna* come il lucente, prezioso possesso del devoto pentito (VII.88.1). Esso nasce nel cuore come luce (*hrda matim jvotir anu prajanan* III.26.8) che il bardo poi raffina in un canto splendente (*arka*) per mezzo di tre filtri (*tribhah pavitraih*). Nel cuore esso viene modellato in una lode (*stomatasta matir hrda*, III.39.1). In III.26.8 il suo fattore \checkmark *Agni*, ma non necessariamente sempre *Agni*. Insieme a *Soma*, (20) il fuoco personifica il grande ispiratore, colui che desta il poeta al suo dono dell'eloquenza (IV,11.3: *tvad .. kavya ... manisah*). Sua \checkmark quella potenza sicuramente celata (*guha nisidan*, I.67.2) da cui derivano tutte le altre potenze (*haste dadhano nrmna visvani*) e che i meditanti scoprono (*naro dhiyamdhah*) quando intonano mantra modellati nel loro cuore (*hrda yat tastan mantran asamsan*, I.67.2). Sua \checkmark la fiamma che \checkmark al centro dell'essere umano, che fa balenare il canto che suscita l'intuizione nell'uomo (X.45.5: *manisanam prarpanah*), che incita il sole (VII.9.2) facendolo nascere. Egli proclama percezione intuitiva (*pra id u vocat manisam*) ciò che giace celato, nel linguaggio mitologico, nella stazione della vacca (IV.5.3), la segreta, chiusa caverna da cui scaturisce la luce.

Matis \checkmark divenuto ora *manisa*, quell'intuizione cara ai saggi che come percezione desiderosa di manifestarsi \checkmark suscitata da *Soma* (VI.47.3, *manisam usatim ajigah*), la cui matrice \checkmark la verità... (*rtasya pade*); la cui sembianza \checkmark rifulgente e luminosa (X.177.2: *dyotamanam svaryam*); il cui effetto concreto \checkmark il discorso, il logos creativo, che il *gandharva* pronuncia nell'utero come *Vac* (X.177.2) (21) per scopi formativi. Essa va portata nel fuoco della chiara, ma limitata, coscienza cerebrale. Ad *Agni* viene chiesto di liberarla come da una caverna (IV.11.2): *vi sahy agne gnate manisam kham vepasa tuvijata stavanah*.

Durante l'atto della lode (*stavanah*) la fiamma interiore, *Agni*, ac-

cede l'ispirazione. La parola kha ṣ giustapposta a manisa, entrambi nel caso accusativo e quindi identificate. Qual ṣ il significato di kha e qual ṣ il motivo della sua giustapposizione con manisa? "Kha designa nel Rgveda e pi— tardi il foro del mozzo della ruota in cui viene inserito l'asse". (22) Dal foro centrale dipende il buon funzionamento della ruota. Foro e ruota (23) sono tipiche immagini vediche ma il significato profondo del primo emerge forse pi— chiaro da questo verso del Tao Teh King: "Si tratta l'argilla e se ne foggia un vaso, e in quel che ṣ il suo vuoto sta l'uso del vaso".

Il vuoto punto pi— interno dell'essere umano costituisce un fulcro d'azione dinamica. E' il foro nel mozzo. Rgv. IV.11.2 implica certamente una profonda conoscenza del processo della meditazione poich, ṣ in quei momenti di perfetto vuoto e tuttavia di calma consapevolezza, che l'ispirazione sorge dalle profondit... del cosiddetto subconscio alla superficie del conscio. Da ci• l'identificazione nel verso della caverna o spazio o vuoto con l'ispirazione che realmente emerge da una fonte ignota e invisibile. (24)

Viene poi affermato che l'arka, o canto balenato dal profondo del cuore quando il pensiero nasce come luce (III.26.8), ṣ raffinato da tre filtri (tribhīh pavitraih). Cosa sono questi filtri? A parte ogni connotazione rituale essi possono alludere a tre aspetti della coscienza attraverso i quali il matis-arka deve passare per divenire comprensibile, e quindi essere mondato, purificato o raffinato: lo spirituale, in cui viene appresa l'essenza e nasce l'ispirazione, il mentale, dove essa prende forma come pensiero, e il cervello dove viene espressa con parole. (25) E' interessante notare che l'arka come la dhi (X.67.1) ṣ dalle sette teste (arkam sapta-sirsanam) e triplice (tridhatum) ed ṣ cantato nella stazione suprema (uttame pade VIII.51.4). In VII.85.1 il poeta procede lustrando o chiarificando o rendendo lucente (punise) l'insight intuitivo, manisa. In altre parole, schiarendo la sua intelligenza mediante la meditazione egli ṣ in grado di offrire il suo prodotto, il luminoso manisa che egli paragona alle divine aurore, agli dṣi.

In quanto visione ispirata manisa ṣ dhiti, la quale risplende anch'essa dalla sede della verit... (X.111.2: rtasya hi sadaso dhitiṛ adyaut). La verit..., possiamo concludere, s'incentra nel cuore umano ovvero nel punto pi— interno della costituzione umana che costituisce il legame tra la terra, o l'uomo, e il cielo.

Non v'ṣ dubbio che per i rsi il pensiero risplende, che ṣ reso percettibile dal suo fulgore e che ṣ udibile come se fosse dotato di voce; ṣ colorato (26) e vibra come il suono. I rsi udivano e nel contempo vedevano i Veda.

Per la mente vedica lodare ṣ far risuonare la parola giusta e anche illuminare. L'intero processo del culto o della lode significava un far ascendere una luce interiore, e quindi illuminare. Gli antenati dei rsi con le loro lodi bramavano ispirazioni risplendenti (IV,2,16 suci id ayan didhitim (27) ukthasasah). Gli epiteti citra, brillante, sundhyu o sukra, (28) luminoso, risplendente, vengono ripetutamente usati per qualificare l'arka (inno o canto fulgente) o la dhi (pensiero visionario), o il manisa (percezione intuitiva). "Cantate un inno fulgido" ṣ un'ingiunzione frequente (citram arkam) (cfr. VI.66.9 e X.112.9). (29) Il sacerdote (hota) col suo potere (mayaya) stabilisce la visione risplendente (sucipesasam

dhiyam, I.144.1), Ci• fa parte del suo vrata o funzione sacerdotale. ®Possa il nostro rifulgente, celeste insight⁻ (sukra ... devi manisa: VII.34.1), auspica un altro bardo, "viaggiare come un ben foggiato, veloce carro⁻. La lode (stoma) viaggia sul rifulgente sentiero del sole (dyutadyamanam X.93.12). L'intuizione, come abbiamo visto, Š dal poeta resa lucente, quasi fosse unta con ghi (ghrta pratika), come l'aurora celeste (usasam na devim: Io lustro, o chiarifico, punise VII.85.1). Questa Š una velata allegoria dell'illuminazione. Poich, le preghiere splendono come le aurore, le aurore hanno, come le preghiere, la lingua di miele (suvacah III.7.10, Cfr. III.34.5). Da VIII.6.8 deduciamo che i bardi e i loro pensieri (dhitayah) nascosti (guha) risplendono (socanta) perch, pervasi dalla corrente della verit... (rtasya dharaya). La conquista della luce o il possesso del cielo (svarsa) Š una caratteristica del pensiero o canto o elogio (stoma). La preghiera come brahma, un tempo (prajava) rifulse in cielo (didayad divi, VI.16.36). Come abbiamo visto in X.93.12 la lode trova il cielo seguendo il sentiero, o la luce, del sole, e il fine di tutte le preghiere Š il sole della verit... (satyam suryam), cioŠ l'illuminazione, la comprensione, l'intuizione. I rsi affidano le loro visioni che conferiscono luce alle acque dello spazio come segni per le entit... divine, per implorare la loro protezione. (30) L'inno che scaturisce o il fulgente raggio d'eloquenza (arka) Š un dono degli dŠi (VII.97.5), e gli dŠi stessi mentre cercavano d'ottenere il latte del cielo trovarono l'arka e il saman. (31)

Gli dŠi, ci viene detto, sono consacrati da quelle lodi e attingono forza da quelle illuminazioni. Essi divengono manifesti mediante il potere della parola o della visione. (32) Perci• si crede che Indra quand'Š arricchito dalla devota visione dei bardi si renda visibile o intervenga al rito sacrificale. (33) Come gi... citato, coloro che comprendono (manisinas) i brahmani, incitano Agni con pensieri (cittibhih) e lo esaltano con i loro canti. (34) Per mezzo di raggi di pensiero ispirato e inni (aktubhir matinam ... ukthaih) vengono pronunciati elogi per consacrare gli dŠi. (35) Splendendo e cantando (arcantah) i bardi invocano l'aiuto di Agni (36) e lo attizzano nutrendolo con un cibo che Š il pensiero dell'uomo inviato al dio (III.27.11). Quale parola (gih) bene accetta agli dŠi (devajusta) si chiede il bardo, dovr... essere pronunciata per il rifulgente Agni (I.77.1)? Per esser gradita al dio dev'essere una lode nobile, nata dal cuore. (37) Si prega Agni affinche, porti agli uomini la preghiera (brahma) che 'rifulse' in cielo (yad didayad divi, VI.16.36), Quando il poeta canta le sue lodi rivela sia la luce che Š dentro se stesso sia quella della deit...; per il tramite di quella luce manifesta egli entra in comunione con quest'ultima e riconosce l'efficacia della sua preghiera dalla qualit... del colore e del suono che da essa derivano.

Cos^ i poeti levano in offerta i loro inni (suvrktih) per rinfrescare (isam na) gli dŠi (VII.36.2). Le preghiere fanno pi— grandi gli Asvin (v.73.10 Cfr. VIII.44.2 e 19 in riferimento ad Agni). Accrescono la forza di Indra (VIII.87.8, vardhanti sura brahmani, cfr. VIII.6.1). Stimolato dalla preghiera Indra cresce di statura (III.34.1 e X.50.4) (38) Invero egli trova nella preghiera la sua esaltazione (I.52.7 brahmani indra tava yani vardhana). (39) Perci• i devoti lo incitano coi loro pensieri come fanno con Agni (te indra matibhir vivismah, VI.23.6) e lo considerano il miglior mantra (jyesthas ca mantrah, X.50.4).

In questa offerta del canto per esaltare gli dŚi e accrescere il loro benessere, vi Ś naturalmente un altro aspetto. Il canto aggioga il dio venerato (v.17.3: asya vai asau u arcisa ya ayukta tuja gira), o lega al carro i due destrieri di Indra aggiogati dalla parola (vacoyuja, VIII.98.9). Nel culto i mortali cercano di conquistarsi coi loro pensieri visionari (IV.11.5 vivasanti dhibhah) Agni dalla dolce lingua (mandrajihvam). Essi, nello stesso modo, trovarono una via d'accesso a Indra, inviando le loro visioni (dhiyah) che cercano aiuto (avasyavah), che conquistano ogni sorta di ricchezze (II.21.5). (40) Poich, questa Ś una caratteristica tipicamente umana e non aiuta a chiarire maggiormente l'invocazione vedica, la lasceremo all'esegesi dei primi studiosi e ai missionari che vi si precipitarono a sottolineare lo spirito del chiedere per ottenere, il quale non Ś soltanto vedico ma universale, a esclusione di ogni altro aspetto della preghiera vedica. (41)

Il mantra (42) Ś quindi ci• che sgorga dal cuore quando l'ispirazione prende forma di suono e splendore e s'oggettiva come la parola o combinazione di parole, la parola resa concreta ed efficace. (43) Dal cuore, dove esso viene ben foggato (hrda a sutastam), l'incomparabile mantra (mantram anehasam) che i bardi cantano insieme nelle loro adunanze (I.40.6) Ś inviato al dio (II.35.2). In quella recitazione laudativa pronunciata dallo stesso Signore della preghiera gli dŚi hanno stabilito le loro dimore (I.40.5). (44) Ci• ci ricorda il gi... citato I.164.9 dove il cielo e la parola sacra sono praticamente identici. (45) Tramite il mantra o verbum viene trovato un punto d'incontro tra gli dŚi e gli uomini, e la comunione e l'elevazione conseguenti sono espressioni di quel cielo che gli dŚi godono come stato permanente.

Ci viene detto che quelle creature umane che hanno foggato con cura il loro mantra superano tutti gli altri nelle loro gloriose imprese. (45) Ascoltando e fissando la loro mente sulla legge divina essi elevano il popolo. E' interessante osservare che in relazione con il mantra salta sempre fuori la parola rta. Obiettivo della concentrazione Ś la verit... (asya didhayan rtasya) o realt..., di cui il sacrificio rituale Ś un riflesso. Il risultato Ś allora assicurato. Si troveranno le giuste parole, verr... favorita la benevolenza del popolo, e i veggenti stessi non avranno pari. Attraverso il canto scaturito dalla verit... splende il sole (susoca surya rtajataya gira X.138.2) Il 'luccicante' (sucamanah) canto di verit... rtasya sloka) apre gli orecchi perfino del sordo (IV.23.8).

Di questa parola luminosa (sukrasya vacasah II.9.4) evocata dal cuore Agni Ś chiamato l'inventore (manota II.9.4), donde la sua qualit... d'ispiratore di poeti (IV.11.3). Egli Ś l'occhio che suscita il pensiero v.8.6: caksur dadhire codayanmati).

C'imbattiamo cos ^ in quei riferimenti mitologici che parvero talmente strani e insignificanti ai primi studiosi occidentali che essi li liquidarono come concernenti il prodigioso, l'incredibile e il nonsense. Alla luce di uno sfondo quale quello che Ś stato delineato essi perdono il loro apparente nonsense. Divengono parte di una tradizione mitologica con una basilare ricchezza di significato. Il principale tema che emerge Ś il potere della visione accresciuto mediante l'inno o il canto e capace di agire in modi specifici. Cos ^, per mezzo dell'arka, il canto fulgente (che Sri Aurobindo rende con 'inno d'illuminazione' combinando in tal modo i due significati di canto e luce contenuti nella

parola) venne rivelato in tutta la sua bellezza (sudrsikam IV.16.4) lo splendore (svar) del cielo. Con le loro lodi (ukthaih) i patriarchi compiono alcune imprese simili a quelle di Indra, sfondando salde fortezze (vilu cid drlha), spaccando la roccia (adrim) col loro clamore (I.71.2), fendendo "la montagna che serra il tesoro" (IV,2.15 adrim ... dhaninam). (47) Col 'celeste discorso' (vacasa daivyena) aprirono la solida roccia (adrim drlham ... vivavruh IV.1.15). Allo stesso modo, operando col potere del pensiero illuminato (cakrpanta dibhah) "essi liberarono il bestiame e trovarono la luce" (vidanta jyotih IV.1,14). Essi trovarono la luce nascosta (gulham jyotih) e col mantra della verit... (satya mantrah) produssero l'aurora (VII.76.4), o col canto nato dalla verit... fecero splendere il sole (X.138.2). Con ci• crearono per noi esseri umani (asme) una via per il vasto cielo (cakrur divo brhato gatam asme, I.71.2). Con menti bramose di luce (gavyata manasa, non bottino come tradotto da Griffith) i patriarchi sedettero creando con i loro canti (arkaih) una via per l'immortalit... (III.31.9: krnvanaso amrtatvaya gatam). Essi stabilirono la verit... (dadhann rtam) come pure la sua comprensione o visione umana, cioŹ la possibilit... di comprenderla (dhanayann asya dhitim, I.71,3, Cfr. IV.1.14). Tali imprese mitologiche vengono ripetutamente celebrate. Per la mente vedica il significato che vi stava alla base era una rivelazione dell'illuminazione divina, pervenuta a essi come retaggio dei patriarchi.

La perfetta sintesi di elevata aspirazione e ferma asserzione con la scelta e il potere musicale di ciascuna parola Ź ottimamente esemplificata nella famosa preghiera gayatri (III.62.10), la suprema invocazione vedica allo spirito dell'illuminazione, lo splendore solare, che costituisce l'essenza del Veda. Essa rivela una conoscenza della forza dell'invocazione, l'indurre all'azione il celato potere latente nell'essere umano, e dell'evocazione, la risposta a, e il risultato di, quella chiamata da parte delle forze invisibili: una conoscenza che Ź stata sepolta insieme ai rsi. Essa esprime l'essenza di quell'intenso desiderio d'illuminata elevazione che arde come Agni, la fiamma divina, in ogni passo dei Veda. Nessuna traduzione pu• restituire il suo significato o renderle giustizia:

Meditiamo (48) su questo celeste splendore del Signore Solare;
 possa egli ispirare [penetrare nei]

i nostri pensieri s ^ che diventino illuminate visioni di verit....

tat savitur varenyam bhargo devasya dhimahi dhiyo yo nah pracodayat
 Quest'intenso desiderio del trascendente trova il suo riflesso anche
 nell'invocazione a Soma:

O purificatore, ponimi in quello stato immortale, incorrotto,
 dov'Ź la luce del cielo e brilla l'eterno splendore.

In quel regno dove dimora il re ... dov'Ź il segreto

santuario del cielo, dove s'uniscono gioia e felicit... l... fammi immortale. (IX.113.7-11. [trad. Griffith]).

Queste due preghiere compendiano il grande canto del Veda, la brama del cuore umano per il sole dell'illuminazione e l'eterna beatitudine dell'immortalit....

II. MEDITAZIONE VISIVA.

Il metodo d'indurre una visualizzazione con cui la visione veniva oggettivata nella chiara luce della mente, quand'anche fosse già stato formulato, non viene naturalmente definito nel Rgveda. Tuttavia è possibile ricostruirlo parzialmente dai numerosi accenni sparsi e dalle immagini usate e concludere che all'epoca della compilazione dei Brahmana esso doveva aver raggiunto un alto grado di perfezione. Nel corso di questa indagine metteremo insieme tutte le testimonianze che potremo reperire nel Rgveda per quanto riguarda l'uso di una tecnica.

A ogni modo, alcuni particolari d'eccezionale rilevanza potrebbero essere menzionati fin dall'inizio. Abbiamo già osservato il singolare paragone tra l'attività del veggente e quella di un costruttore (III.38.1) Questo assorbimento nella meditazione (abhi didhya manisam) implica degli stadi nella concentrazione che richiedono la metaforica costruzione di uno strumento, un carro, che simboleggia il mettersi a fuoco della coscienza (cfr. I.130.6 "come un abile artigiano costruisce un carro"). Il poeta medita poi sulle cose più nobili e desiderabili (abhi priyani marmrsat parani, III.38.1), agognando a essere riempito di sapienza al fine di entrare in contatto con i sapienti per amore della conoscenza (I.164.6). (49)

Una diversa, molto vivida immagine è usata in I.88.4 per descrivere la meditazione vedica. Qui i rsi Gotama vengono paragonati ad 'avvoltoi' o creature avida (grdhrā) che per giorni volteggiano o girano intorno alla loro preda; ma quest'ultima non è un animale bensì *imam dhiyam*, quella visione-ispirata-pensiero che favorisce la creazione del brahman. Così i Gotama "formando la loro preghiera con canti" (*brahma kṛvanto ... arkaih*) "hanno aperto il pozzo" (*utsadhim*) per bere. La mescolanza delle immagini è tipicamente vedica. L'avvoltoio, intento sulla sua preda, serve come un pittogramma per dipingere l'azione intensa di coloro che si concentrano su un particolare pensiero e vi mantengono l'attenzione come fanno gli avvoltoi con la loro preda; l'immagine muta quindi in quella di un pozzo o fonte, il dono che attende la concentrazione riuscita. L'atto del pensare prepara al brahman che è responsabile dell'apertura della 'fonte'. Una descrizione di quest'ultima è data in II.24.4. Il suo coperchio è di pietra e soltanto il Signore della preghiera, Brahmanaspati, può spostarlo con la sua forza. È piena fino all'orlo di miele che viene subito versato; e tutti coloro che vedono la luce" (*visve swardrah*) o gli "aventi per occhio il sole", da lì hanno bevuto a sazietà...", poiché, essi fecero scaturire la fonte. Questa è la sorgente delle acque viventi o del nutrimento spirituale da cui soltanto gli illuminati possono bere poiché, essi conoscono la via per giungervi e il mezzo per aprirla.

Due punti importanti che potrebbero passare inosservati in I.88.4 e II.24.4 sono il fattore del tempo e l'allusione allo sforzo. "Per giorni" il cercatore è teso a raggiungere la sua visione o meta, e alla fine deve 'rizzare' il coperchio della fonte, cioè usare la forza. La meta non è raggiunta immediatamente. Vi sono degli stadi e sembra che ogni passo sia stato individuato anche se di ciò il Rgveda ci dice molto poco. Tuttavia gli accenni parlano da sé, e sono sufficienti a mostrare l'esistenza di una conoscenza segreta, una conoscenza in cui suono e luce svolgono un ruolo importantissimo.

La luce Ś a un tempo il grande agente purificante (50) (cfr. il purificante Agni VI.6.2) e la meta della ricerca della verit... e del processo meditativo. Come i patriarchi al tempo dei tempi cercarono col loro canto la splendente ispirazione (suci ... didhitim ukthasasah) fendendo la roccia, trovando l'aurora (IV.2.16), cos ^ i rsi calcano le loro orme. Anzitutto s'afferma che la mente, la pi— veloce tra le creature volanti (mano javistham patayatsu antah), viene fermamente stabilita come luce [affinch, noi] potessimo vedere (dhruvam jyotir nihitam drsaye kam VI.9.5). Questo Ś l'insight mentale ed Ś interessante notare che questa luce non Ś soggetta a eclissi, Ś saldamente fissata e percettibile a ognuno. La mente Ś la lente rivolta verso l'esterno con cui percepiamo il mondo. Mediante essa ci• che in tal modo osserviamo diviene intelligibile. Ma pu• essere rivolta anche all'interno. Questa luce in VI.9.4 Ś identificata con Agni nella sua qualit... di luce immortale tra i mortali (idam jyotir amrtam martyesu), il gran sacerdote Agni, il primo, il signore del pensiero (IV.6.1: visvam abhi asi manma pra) che tutti sono invitati a 'vedere' (pasyata), che i sapienti (manisinah) accendono col potere del loro pensiero (hinvanti cittibhih VIII.44.19). (51) Qualunque cosa viene percepita interiormente dalla psiche Ś automaticamente proiettata all'esterno nel cosmo. Cos ^ i saggi (surayah), vedono (pasyanti) "il passo supremo nella sede di Visn—" come un occhio fissato nel cielo (diviva caksur atatam, I.22,20). (52) Cos ^ anche il rsi 'vede' (apasyam) il fermo pastore (gopam apadyamanam) avvicinarsi e allontanarsi dai sentieri (X.177.3 = I.164.31). In questo pastore o custode dell'immortalit... (53) taluni (come Griffith) hanno visto il sole e altri possono vedere Agni o l'atman. Egli viene descritto come l'incessantemente rotante (a varivarti, forma intensiva di vrt) fra i mondi (bhuvanesu antah), che assume (vasana) o che Ś investito di sadhricih e visusih: due aggettivi qui usati al femminile plurale che qualificano un sostantivo sottinteso; il loro rispettivo significato Ś convergenti su o, come potremmo interpretare, centripete, dirette al centro, e onnipervadenti o, forse centrifughe. Se come sostantivo sottinteso s'intende la parola 'forze', possiamo avere qui una visione dell'atman, il mandriano perennemente in viaggio o fiamma pervadente queste forze che divergono e riconvergono su quello. (54) Questo aspetto dell'insight vedico d... origine all'asserzione fatta in X.114.5 "il bell'alato, il cui essere Ś uno, gli ispirati bardi coi loro incanti modellano in molti modi", (55) una perfetta descrizione della mente umana che discrimina, classifica in categorie, trova differenze, e cos ^ facendo dimentica la fondamentale unit... di tutte le cose. Poich, gli dŚi favoriscono il corso della preghiera, poich, sono gli antichi maestri del ritrovamento della verit..., (56) e aprono la via per il brahman, (57) essi sono i grandi ispiratori e costituiscono i principali oggetti di meditazione. A ogni sorgere del sole i saggi levano in offerta i loro pensieri con lodi agli dŚi. (58) Pregano questi di ridare nuovo vigore alle loro visioni. Possono scegliere il fuoco del rituale (I.164.1), Agni, mediatore fra cielo e terra, testa del cielo (murdha divah), signore della terra (patih prthivya VIII.44.16), colui che i pensieri dei sapienti suscitano (VIII.44.19) (59) possono concentrarsi sul sole, il grande vivificatore di tutte le cose, la casa di ogni saggio; o sull'aurora, l'araldo della luce e dell'illuminazione che avvia tutta la vita al suo interminabile corso o su Varuna, il maestoso re dell'ordine cosmico, della rettitudine, che Ś

sempre presente quando due s'incontrano e confabulano (Ath.v. IV.16.2). Da qui discende l'apparente elemento estrovertito il quale non Ś che un mezzo per un fine: la comunione con i diversi aspetti dell'unica divinit... (mahad devanam asuratvam ekam III.55.1).

Essendo Agni uno dei grandi oggetti dell'adorazione si medita su questo dio che quindi viene visto, non concretamente in senso fisico ma come qualcosa di ben lontano dalle sue normali sembianze. Cos ^ meditando intensamente sui tre divini fratelli o aspetti di Agni, il fuoco, il sole, la folgore, l... nel fuoco sul quale egli medita, il poeta improvvisamente capisce che egli sta fissando il signore dai sette raggi degli esseri (atra apasyam vispatim sapta putram I.164.1). I pensieri del poeta sono come vesti per Agni (I.140.1) di cui egli vede la fiamma esteriore ma del cui essere interiore si meraviglia. Una domanda posta dal bardo in IV.7.2 implica che l'aspetto di fiamma di Agni non Ś necessariamente tutto il dio, il suo vero s, giacendo al di l... di quella fiamma: agne kada ta anusag bhuvad devasya cetanam. Cetana ha diversi significati, tuttavia qui in realt... la domanda Ś: quando il dio sar... ininterrottamente cospicuo? (60) Potremmo pensare che ci• si riferisca al mantenimento in vita della fiamma, ma il verso 6 nella sua analogia ambiguit... si presta alla nostra prima interpretazione: bench, splendente (citram santam) egli Ś tuttavia profondamente celato (guha hitam). Agni Ś s ^ latente nel legno ma quando le sue fiamme risplendono luminose non pu• certo essere nello stesso tempo celato, a meno che il poeta non abbia in mente la natura divina al di l... dell'aspetto fiammeggiante.

Troviamo un perfetto esempio di comunione visiva nell'esperienza che i rsi hanno di Varuna. "Quando sar• in comunione con Varuna?", chiede il poeta (VII.86.2: kada nu antar varune bhuvani), quale oblazione sar... bene accetta al dio dal momento che egli sente di essere caduto in disgrazia con Varuna? Dopo aver desiderato intensamente l'ampiveggente (urucaksasam), il poeta concentra i suoi pensieri su Varuna, letteralmente spinge i suoi pensieri sino a lui come vacche ai loro pascoli, (61) e infine vede il dio (darsam nu visvadarsatam I.25.18) e questa vista Ś per lui un segno che il suo canto di lode Ś stato accolto favorevolmente (eta jusata me girah). Ancora, 'venendo al cospetto' di Varuna (asya samdrsam jaganvan VII.88.2) egli vede mettersi a fuoco la forma del dio, ma con sua sorpresa questa non appare come egli l'aveva immaginata, ma come visione di Agni, la faccia del fuoco (agner anikam). Tale comunione, che immerge il poeta in una visione che non pu• essere concepita prima giacch, risulta completamente diversa da quella aspettata, testimonia una grande profondit... d'assorbimento. Quindi il veggente e il dio si imbarcano insieme spingendo la loro barca nel mezzo dell'oceano (navam pra yat samudram irayava madhyam), una bella metafora che esprime un approfondirsi della comunione riferendosi a un viaggio sull'oceano del subconscio o, diremo noi, del superconscio (VII,88.2). L'ardente desiderio del poeta, com'Ś rivelato in VII.88.1, Ś vedere la bellezza del cielo (svar ... vapur drsaye).

Simili escursioni nel mondo al di l... per mezzo della veggenza si ritrovano in X.124.9 dove i bardi hanno percepito Indra mediante il loro insight mentale (indram ni cikyuh kavayo manisa) e in III.38.6 dove andando col... [al sinodo degli dŚi] nella mente (manasa) il poeta vede (io vidi apasyam) le entit... celesti (gandharvah). In maniera ana-

loga, in X.130.6 egli pensa (man) di vedere con l'insight mentale (pasyan manye manasa caksasa) coloro che in antico eseguirono il rituale sacrificale. "Meditando nella loro mente" (manasa didhyana) essi trovarono il yajus originario (o formula sacrificale importante per il rituale) come se questo fosse caduto dal sentiero divino (X.181.3).

La mente deve essere in armonia con la realt..., deve perci• rifletterla fedelmente (cfr. X.67.8 satyena manasa). "Meditando nel profondo" essi trovarono la vasta luce (VII.90.4: uru jyotir vividur didhyanah) e quindi scoprirono la stalla delle vacche. Questa stalla Š anche quella del cielo che Agni apr ^ per gli uomini con i suoi luminosi occhi splendenti (sukrebhir aksabhih IX.102.8). Rgv. VII.90.5 sottolinea la qualit... della mente tesa alla verit... e purificata dalla verit... come si potrebbe interpretare satyena manasa, e prosegue affermando che i poeti viaggiano avendo aggiogato a s, la loro intelligente penetrazione (kratuna). Comunque, pare che non vi fosse bisogno di elevati poteri intellettuali poich, Š detto che i grandi insight sono ricevuti da 'menti semplici' (pakena manasa X.114.4, I.164.21 e IV.5.2), Alla sapiente deit... Š contrapposto il semplice mortale che ci• nonostante riceveva il dono della deit.... (62)

III. L'ASSORBIMENTO.

Con una tale contemplazione mentale giungiamo alla nostra seconda [per certi versi arbitraria] suddivisione consistente semplicemente in un approfondimento di quell'approccio mentale che conduce alla meditazione nel cuore. Avendo sviluppato il suo insight visionario in uno strumento di percezione capace di condurlo assai oltre i sensi e di metterlo perci• in comunione con realt... soprasensibili, il veggente vedico era ora in grado di immergersi in quel tipo di assorbimento astratto pi— profondo in cui egli vedeva l'azione divina e vi partecipava, e dal quale emergeva con una conoscenza di processi cosmici, avendo ottenuto un insight di stati trascendenti. Vedere con gli occhi della mente, non come nella letteratura moderna ma in una reale veggenza quale quella che caratterizzava i profeti dei tempi biblici e i rsi dell'et... vedica, o vedere con l'insight spirituale che trascende la visione mentale, sono i due approcci cui viene fatta allusione nel Rgveda. Sono il risultato dell'incubante concentrazione sull'oggetto dato e un passo decisivo nella meditazione che conduce al coinvolgimento diretto nel processo divino e alla comprensione della verit...: un 'ritorno all'origine' e un essenziale 'fondare'.

E' da notare qui che vengono espressamente menzionati due tipi di meditazione, nella mente, manas, e nel cuore, hrd, (63) considerati entrambi organi che agiscono come filtri per il pensiero o ispirazione che sorge dal profondo della coscienza e che viene poi tradotto in una visione e infine in un inno, cioŠ in un canto. Le dhiyas o pensieri-visioni vengono raffinate per mezzo della mente, manas; del cuore, hrd; e della manisa che per L. Renou significa "inspiration po,tique". La parola racchiude l'idea di insight ispirato e perci• saggio, perch, divinamente fondato. Cosi: "essi raffinano i loro pensieri col cuore, la mente, la comprensione, per Indra l'antico Signore". (64)

Non Š data alcuna spiegazione del perch, la concentrazione avvenga ora nella mente, ora nel cuore, o in entrambi come pare avvenga in

I.171.2 dove la lode e l'omaggio foggiate nella mente e nel cuore vengono offerti ai Marut che promuovono il culto (hrda tasto manasa dhayi).

La meditazione sui pensieri-seme combina l'insight cogitativo e visivo. In questo esempio non viene fatto alcun accenno al cuore:

Ti ho visto meditare profondamente nella tua mente su ci• che ebbe origine dall'energia spirituale e da questa si svilupp•.

apasyam tva manasa cekitanam tapaso jatam tapaso vibhutam
(X.183.1, Cfr. anche X.130.6)

Questa Ś una meditazione sull'origine della vita e del processo cosmico che raggiunge una grande profondit... d'assorbimento, come indica la forma intensiva del verbo cit (manasa cekitanam), e che Ś constatata da un'altra persona che perci• deve essere stata in grado di sintonizzarsi coi processi mentali della prima. A questa prima stanza risponde presumibilmente, il marito che a sua volta dice: "Ti ho visto ponderare nella tua mente (manasa didhyanam svayam) e chiedere (nadhamanam) di divenire al tempo fissato (rtvye) portatrice di desiderabile nuova vita". Come abbiamo visto da VI.9.5, l'organo della cogitazione, che Ś pi— veloce di qualsiasi cosa alata, viene saldamente stabilito come luce entro l'essere umano. Ma il poeta comprende presto che questa Ś posta nel proprio cuore e i suoi occhi si aprono a essa. (65) Abbiamo qui l'unione del cuore e della mente che costituisce un sicuro fondamento per l'intelligenza e l'insight umani. Vi Ś nella mente del poeta una chiara differenziazione tra questa luce, o insight, collocata nel cuore e quella luce mentale pi— veloce delle ali? Egli descrive la sua mente quando vaga lontano (VI.9.6), mentre i suoi orecchi ascoltano i suoi occhi scrutano con tutti i suoi sensi egli cerca di cogliere qualcosa della sua essenza che tuttavia resta inafferrabile. Come esprimerla? "Cosa dir•, cosa penser•?". (66)

Ma nell'essere umano esiste una comprensione pi— profonda, un insight pi— sapiente del semplice conoscere intellettuale, kratu (67) posto nel cuore umano dal grande dio Varuna (V.85.2: hrtsu kratum varuno... adadhat). Abbastanza significativamente Varuna rivela il suo pensiero per mezzo del cuore (I.105.15 vi urnoti hrda matim). La parola cuore (68) Ś un termine tecnico che in et... rgvedica sembra racchiudesse i significati di comprensione-intuizione-sapienza. Designa il centro pi— interno della costituzione umana da cui derivano la rivelazione e l'insight spirituale. Il kratu posto nel cuore umano combina intelligente consapevolezza e percezione intuitiva che conferisce la sapienza superiore: "i miei poteri razionanti si esercitano come tali nel mio cuore" (X.64.2: kratuyanti kratayo hrtsu) pu• sembrare reiterativo per quel che riguarda il sanscrito, ma la frase descrive precisamente l'esercizio mentale che si svolge, per cos ^ dire, dietro le quinte e che alla fine conferisce un insight nella verit... dal quale non si pu• pi— prescindere. Questa Ś meditazione nel profondo. Il devoto s'immerge in piena coscienza nel suo centro pi— interno per toccare la verit... (rta) o raggiungere il cuore del dio (hrdisprg I.16.7). (69) Inoltre, non basta pensare o modellare la lode con la mente, ma il cuore stesso deve cooperare e agire come un setaccio che converte le visioni in appropriate formule verbali. Incidentalmente troviamo qui l'origine del mantra. Le parole ispirate escono chiarificate dal cuore e dalla mente (IV.58.6). (70)

L'importanza del cuore o fuoco centrale dell'essere umano nel pro-

cesso della preghiera o meditazione, Ś necessariamente in rapporto con la sincerità... del pensiero e della venerazione del bardo. Ci• che Ś fatto col cuore deve essere efficace perch, sincero. Quando si tocca il cuore si suscita l'interesse, l'attenzione Ś rafforzata e la concentrazione Ś perfetta. Quindi il risultato Ś assicurato. I rsi con la loro profondit... d'insight lo sapevano. Troviamo un accenno a quanto sopra in X.71.8: la congregazione dei sacerdoti esegue i riti sacrificali assorta in impulsi mentali formati nel cuore (hrda tastesu manaso javesu). Questi sono i veri brahmani poich, coloro che non possono raggiungere quello stadio non vanno considerati tali. (71) La fusione del cuore e della mente Ś la condizione da cui dipende la veggenza pi— profonda e la funzione del sacerdote. Con insight ottenuti in segreto nel cuore (ninyam hrdayasya praketaih) i sacerdoti Vasistha s'avvicinarono a quello dai mille rami [albero della conoscenza?] (sahasra valsam VII.33.9), Poi, com'Ś implicito nella seconda parte della stanza, entrano in un regno soprasensibile indossando gli indumenti forniti loro da Yama, il re dei morti.

Cos ^ a Indra Ś offerto il Soma con lodi dal cuore (VIII.76.8 hrda huyanta ukthinah), (72) e ad Agni Ś portata l'oblazione che il poeta concepisce nel suo cuore insieme alla parola, o canto, come supremo dono del devoto (a te Agna rca havirhrda tastam bharamasi VI.16.47). (73) Questo tipo di creazione Ś ascritta ad Agni, a lui, l'ispiratore dei poeti. (74) Come abbiamo mostrato nella sezione sulla meditazione mantrica, Ś nel cuore che un pensiero Ś generato come luce, (75) s ^ che cuore e mente vengono fusi nell'atto creativo, mentre Agni purifica il canto folgoreggiante (apupod hi arkam). Il pensiero emerge qui dalle profondit..., dal cuore, come luce ma si potrebbe considerare anche il contrario: una luce celata nel cuore nasce, cioŚ affiora alla coscienza, come un pensiero, col risultato che il 'canto folgoreggiante' viene purificato, reso potente. Questo Agni Ś anche colui che gli uomini che meditano scoprono celato, quando mormorano i loro mantra foggati nel cuore. (76) Egli, colui che conosce le classi degli esseri (jatavedas), "l'unico oceano, il fondamento delle ricchezze, colui dalle molte nascite, splende dal nostro cuore". (77) Gli ispirati bardi (dhirasah ... kavayah), vigilando ciascuno nel proprio cuore (nana hrda raksamanah), conducono l'ineffabile al suo regno (padam ... nayanti ... ajuryam); da questi bardi fu reso manifesto il sole per gli uomini (avir ebhyo abhavat suryo nrn, I.146.4). La meditazione nel cuore sul fuoco sacro che sta alla base dell'oceano dell'essere ha come risultato la nascita del sole dell'illuminazione. Agni, in termini mitologici, rivela il sole nei cieli (cfr. X.3.2, X.7.3 e X.88.11). Fuoco e sole sono espressioni di un unico stato fondamentale. Agni, il fuoco, Ś il guardiano e la porta di quella luce immortale concessa dai patriarchi (X.107.1) per la quale questi trovarono la via (I.71.2), su cui "Surya quando sorge diffonde i suoi raggi" (Ath.v. XII.1.15), quell'"imperitura fiamma negli esseri senza la quale niente pu• esser fatto" (Yj.v. v.s. 34.3) Lo stesso tipo di potere ispiratore e liberante Ś attribuito a Soma. (78) Anche Soma trova l'accesso alla preghiera, cioŚ, apre la via alla liberazione del brahman (IX.96.10 vidad gatum brahmane) poich, esso esalta il devoto quand'Ś bevuto a gran sorsi nel suo cuore. (79) Il suo succo Ś svarvidah (IX.107.14), ritrovatore del cielo o largitore di luce. Nel soma il brahman esalta Indra (X.80.1) cagionando ebbrezza (cakara vardhanam). La conoscenza spirituale nasce dall'esaltazione e

dall'entusiasmo del cuore.

Con 'cuore e mente' (hrda ... manasa) uniti i saggi (vipascitah) vedono l'uccello volante (patangam ... pasyanti X.177.1), o "l'unico uccello dalle belle ali" (ekah suparnah X.114.4), o uccello-sole, o raggio solare o superno, come questo suparna potrebbe anche essere tradotto; esso Ś "consacrato dal potere magico degli asura" (aktam asurasya mayaya X.177.1) e avvolge tutte le cose (visvam bhuvanam vi caste X.114.4), pervadendo l'oceano (samudram a vivesa X.114.4) immerso nella sua profondit... (samudre antah X.177.1). I verbi vi caks, percepire, ma anche risplendere, e pas, vedere, uniti con antitas, vicino, indicano un osservare vicino, e questa percezione, ci viene detto, viene effettuata per mezzo di una mente semplice (pakena manasa), una mente non viziata. I significati sottintesi di genuinit... , sincerit... , spontaneit... , racchiusi in paka (80) accentuano la qualit... di veggenza, di un puro, genuino insight non impacciato dall'armamentario dell'intelletto, dalla sua logica o dai suoi pregiudizi e limitazioni. Tale riferimento Ś una chiara allusione al fatto che questo vedere Ś di tipo sovrarazionale e che non occorre un tipo di mente intellettuale per entrare in contatto con quella particolare verit... che Ś aperta solo alla visione spirituale.

Simili in insight e nella visione finale, entrambe queste stanze esprimono l'esperienza mistica dell'immanenza: il raggio o uccello che avvolge in quanto pervade, e dimora in tutte le cose, e che tuttavia ha il suo centro, pada, la fonte dalla quale scaturiscono i suoi raggi maricinam padam), l'oggetto della brama dei saggi (icchanti vadhasah X.177.1). (81)

L'insight intuitivo (manisa) nella natura della luce onnipervadente simboleggiata dall'uccello alato (suparnah), o raggio solare, che pervadendo l'oceano Ś penetrata in tutte le cose, viene descritto in X.177.2 splendente come il lampo (dyotamana) e svarya. (82) Questo Ś l'illuminazione. Il lampo dell'insight simile al fulmine, cagionato da Soma, l'elisir dell'immortalit... , o da brahman, la preghiera vedica, il quale rivela qualcosa sino allora ignoto, concede un'esperienza elevante o estatica che fece altrove esclamare i bardi: "Abbiamo visto gli dŚi, siamo divenuti immortali" (VIII.48.3) L'uso costante di epiteti come luminosa, splendente, brillante, folgoreggiante, infocata, celeste, in riferimento alla preghiera, la meditazione, la visione, sta a indicare la qualit... della vita visionaria del poeta.

IV. IL SOLE E L'ILLUMINAZIONE NELLA MEDITAZIONE VEDICA.

La conoscenza spirituale Ś un prodotto dell'illuminazione e l'illuminazione trova la sua piena espressione nella concezione vedica del sole. Il ruolo particolare che Surya svolge nel Rgveda assume un'importanza senza precedenti quand'Ś considerato psicologicamente. Egli Ś l'occhio o l'insight degli dŚi, (83) e anche degli uomini poich, egli Ś comune a tutti gli uomini. Il suo significato non Ś affatto cos ^ semplice come i primi studiosi hanno cercato di dimostrare. Egli Ś l'organo di percezione con cui gli dŚi guardano l'esistenza manifestata: dal trono (garta) di Surya, Mitra e Varuna vedono l'infinito e il finito (V.62.8 aditim ditim ca); attraverso quell'occhio Indra osserva il mondo (VII.98.6). ®Tramite l'intelligenza (kratu) degli dŚi venne in origine creato quell'occhio⁻ (VII.76.1

kratva devanam ajanista caksuh. Cfr. VII.77.3). Perci• kratu, che in mancanza di un termine migliore traduciamo con intelligenza, Ś responsabile del verificarsi della percezione, e quindi dell'occhio. Questa generazione di Surya a opera degli dŚi (84) Ś importante, non nel senso in cui ci• pu• essere ed Ś stato comunemente inteso, vale a dire che Surva Ś con ci• secondario rispetto agli dŚi, ma piuttosto nel senso che egli Ś lo strumento stesso della loro visione e onniscienza da essi foggato; egli appartiene alla loro intima natura ed Ś un segno della loro divinit... Non Ś semplicemente la stella su nel cielo, ma uno strumento, un organo di percezione, un simbolo, come pure un dio a s, stante. E' qui che intravediamo la complessit... della funzione degli dŚi nel pensiero vedico. Essi sono sia principi agenti negli uomini sia entit... operanti nel cosmo. Poich, Surya Ś, come Agni, comune a tutti gli uomini (VII.63.1: sadharanah suryo manusanam), li incita (janah suryena prasutah) all'azione (krnavann apamsi VII.63.4). Ci• significa solamente che poich, esso splende sopra tutti gli uomini, sui giusti e sugli ingiusti come dice il Nuovo Testamento, (85) tutti gli uomini possono vedere il sole e solo in questo senso egli Ś comune a tutti, caro a tutti (visvajanya VII.76 1)? Noi crediamo di no. L'Atharvaveda definisce Surya "l'unico occhio di ci• che esiste che vede al di l... (ati pas) del cielo, della terra, delle acque". (96) E' utile inoltre osservare che Surya 'incita' gli uomini all'azione. Nella costituzione umana la mente Ś la grande incitatrice all'attivit... Ma Surya trascende la mente poich, scruta nelle tenebre che la mente non pu• investigare. La mente non Ś che il suo strumento. Non venne tratta nessuna conclusione non ovvia n, da J. Muir, n, da A. A. Macdonell, n, da A. B. Keith (n, da A. Bergaigne, A. Kaegi, M. Winternitz e cos ^ via) circa la funzione essenziale di Surya. Il significato profondo di Surya concerne una funzione che lega dŚi e uomini e indica nella percezione o visione chiara, nell'insight spirituale proprio degli dŚi qualcosa che Ś celato nell'uomo e che deve essere sviluppato, come fecero quegli antenati che ottennero l'immortalit... La vista che trascende cielo e terra, com'Ś chiarito nel verso dell'Atharvaveda gi... citato, non Ś fisica. La luce che dal cielo Surya diffonde sulla terra pu• essere considerata un'immagine della luce spirituale che egli genera o suscita nel cuore e nella mente. (87)

Per J. Muir, (88) nei molti passi che egli cita dal Rgveda ...il grande luminare diviene poco pi— che una parte della natura, creata e controllata da quelle potenze spirituali che esistono al di sopra e al di l... di tutti i fenomeni materiali.

Per A. B. Keith (89)

l'azione principale di Surya Ś il suo risplendere per il mondo, per gli dŚi e gli uomini: egli sconfigge l'oscurit... e trionfa sulle potenze delle tenebre; prolunga le vite degli uomini e scaccia l'infermit..., la malattia e i sogni cattivi. Egli Ś anche il divino sacerdote degli dŚi...

Certamente Surya non Ś @poco pi— che una parte della natura", ma l'espressione stessa della visione, dell'insight, la personificazione della conoscenza divina, la deit... il cui sguardo onnilluminante fa delle "potenze spirituali" che lo generano gli onniveggenti, onniscienti e onnisapienti dŚi descritti nei Veda, e che infine rende gli uomini dŚi. Non vi Ś in realt... alcuna confusione tra l'idea di 'splendere' e quel-

la di 'vedere' come afferma A. Bergaigne: (90)

La confusione tra l'idea di splendere e l'idea di vedere, frequente nella mitologia vedica, non è stata solo responsabile dell'assimilazione del sole a un occhio ma ha anche attribuito l'origine dell'occhio al Sole IX.10.8; cfr. X.158.3, o inversamente, quella del sole all'occhio mistico di Purusha, X.90.13.

Bergaigne non afferra che proprio come la parola 'discernimento' è adoperata sia in senso fisico che mentale, valendo nell'un caso vedere e nell'altro comprendere, il discernimento spirituale è anche un'illuminazione e quindi un risplendere dall'intimo, e che da ciò discende la relazione, non la confusione, tra il risplendere e il vedere, la luminosità... e l'insight spirituale. Quindi coloro i quali acquistano questa percezione hanno per-occhio-il-sole (come i Rbhu). Il verso citato da Bergaigne (IX.10.8) dice che Soma, operando dal suo punto centrale (nabha), ci riceve nel suo centro (nabhim na a dade) e pone l'occhio insieme con il sole (caksus cit surye saca), cioè, risvegliando la percezione interiore dell'uomo, Soma rende l'insight umano equivalente allo sguardo divino di Surya; in altre parole, Soma aiuta a 'illuminare' l'uomo, a renderlo "avente-per-occhio-il-sole". Poichè, Surya è l'organo dell'insight spirituale degli dèi e quindi dell'illuminazione, egli è naturalmente nato dall'occhio dell'uomo divino, purusa (X.90.13), (91) ed è il "signore supremo delle viste" in ogni senso (Ath.v. V.24.9). Surya quindi significa, e al tempo stesso simboleggia, l'insight spirituale.

Solo J. Gonda esaminando, nel suo esauriente studio, (92) gli epiteti visvacaksas, l'"onniveggente", usato per Surya (I,50.2, VII,63.1), Visvakarman e Soma, urucaksas (dall'ampia visione) e vicaksana (ampiosservante), trae la conclusione che questi:

...illustrano la credenza in un'onniscienza basata essenzialmente sulla facoltà... della vista; una conoscenza che procede da, o è intimamente connessa con, un'insolita e supernormale facoltà... visiva... 'Onniscienza visiva' è l'attributo specifico delle deità... e non, o non primariamente, delle deità... in generale, ma di quegli dèi che sono in qualche modo connessi con i regni celesti della luce ... queste deità... sono onniscienti perchè, onniveggenti e onniveggenti perchè, luminose. (94)

Abbiamo qui un riconoscimento della veggenza vedica con i suoi elementi di luminosità... e del sapere vedico circa la possibilità... di un'illuminazione in cui è implicita l'onniscienza.

Poichè, nel Rgveda la funzione dell'occhio è in stretta relazione con il sole, va chiarito meglio il suo significato essenziale. Risalendo alle 'origini' troviamo che 'il Padre dell'occhio' (caksusah pita) è il 'creatore di tutto', visvakarman, colui che è 'sapiente nella mente' (ma nasa hi dhirah, X.82.1) e quindi promotore del sapiente insight, come caksusah pita potrebbe essere interpretato. L'"onniveggente" (visvacaksas) e il 'creatore di tutto' (visvakarman) sono una cosa sola, e Surya, quale occhio o strumento visionario degli dèi lungimiranti (urucaksah, VIII, 101.2), che fedeli alla legge (rtavana rtajata, VII,66.13) sono essi stessi ossequiosi del rta, (95) prende parte a questo processo creativo.

Come si può vedere dagli esempi, vengono usati due termini: caksu, che significa 'occhio' ma che equivale a discernimento interiore o spirituale (oltre alla vista fisica), e caksas, che ha i significati di 'occhio' e 'splendore'. Il sole, il 'lungimirante' o 'ampiveggente' (urucaksas,

VII.35.8 e 63.4), in quanto occhio degli dŠi Š l'insight divino in tutte le cose (una combinazione di visione e sapienza) e rappresenta l'onniscienza degli dŠi. Mediante Surya la loro conoscenza della verit... e della falsit... (96) rimane infallibile, (97) essi sono iningannabili, (98) poich, Surya, vedendo tutte le creature (abhi yo visva bhuvanani caste), ha insight nel manyu o spirito dei mortali. (99)

Ma l'uomo, non avendo sufficientemente sviluppato questo insight insito in lui (ricordiamo che il sole Š comune agli uomini e agli dŠi VII.63.1) viene spesso ingannato ed Š incapace di distinguere il vero dal falso o di conoscere la natura divina (100) e implora la guida degli dŠi per raggiungere la "luce che ignora la paura" (jyotir abhayam VI.47.8 e II.27.11), il 'vasto mondo' (urum lokam), (101) il mondo della libert... e della luce, il mondo di svar. La meditazione sulla verit..., come implica IV.23.8, lo aiuta a ottenere questo insight; l'illuminata comprensione del rta (rtasya dhutih) rimuove le ostruzioni. (102)

Dal Padre dell'occhio' l'uomo ha ereditato il manas, il suo insight mentale, la sua superiore comprensione che lo contraddistingue fra tutte le creature, quell'occhio' mediante il quale il veggente vede interiormente (pasyan ... manasa caksasa X.130.6) il sacrificio compiuto al tempo dei tempi e afferra il suo significato fondamentale. La saggezza, la perspicacia e il vedere o l'insight, gli elementi necessari della comprensione profonda, sono messi in stretta relazione nel Rgveda, dove l'atto del 'vedere' implica assai pi— che la semplice vista fisica. (103) Analogamente, Agni Š considerato l'occhio (caksu) che suscita il pensiero devoto (V.8.6 caksuh ... codayanmati). (104) Ci• allude chiaramente all'aspetto psicologico del termine e del dio, il quale Š l'occhio interiore che vigila durante l'oscuro stadio della mente non illuminata e il fuoco che rischiara la notte.

Questo Š l'occhio, (105) o insight lungimirante nella verit..., che il poeta brama (X.87.12), una luce celeste (jyotisa daivyena) che rese capace il saggio Atharva, continua il verso, di consumare il falso.

L'altra parola, caksas, (106) viene usata nel duplice significato di splendore, chiarit..., e vista, occhio. Anche l'aggettivo vicaksana, 'ampiosservante, dalla vista buona' (vicaks significa risplendere e anche apparire), mostra l'intrinseco legame tra il risplendere intensamente e il percepire nel profondo. Come Surya (I.50.8) Savitr Š colui dalla vista buona o l'ampiveggente (IV.53.2), vicaksanah, come Agni, Soma e Indra, per i quali Š usato lo stesso epiteto. Tutti hanno insight nelle anime degli uomini. (107) Intraprendenza, ingegnosit..., tutti aspetti dell'intelligenza (kratu), e questa percezione splendente affine all'illuminazione sono giustapposte come attributi di Soma in IX.107.3 (kratur indur vicaksanah), essendo Soma il "lungimirante che cagiona l'illuminazione" (IX.39.3 vicaksano virocayan). Ci• da solo dimostra che l'insight illuminante, o illuminazione lungimirante come nel passo qui citato, accordato dagli dŠi, Surya o Soma, ha la natura di una percezione trascendente e quindi di un'enstasis. Sicch, si prega Agni di 'irraggiare i suoi fausti doni sugli adoratori (saubhaga didihi) affinich, "noi possiamo raggiungere la comprensione suprema" (VII.3.10): il sostantivo (kratum), l'aggettivo (sucetasam) e il verbo (api vatema), sottolineando l'idea della comprensione nel profondo, indicano la qualit... essenzialmente psicologica del dono, le 'ricchezze', di cui Agni 'irraggia' (o,

diremmo noi, 'inonda') il devoto.

Questo risplendere dall'intimo rende i sapienti che promuovono la verit... (VII.66.10 bahavah rtavrdhah) "aventi per occhio il sole" (suracaksah) (108) e "dalla lingua di fiamma" (agnijihvah) (cfr. I.89.7).

Gli dŚi possono cos ^ vedere mediante la luce del cielo (svardrsah), avere per occhio il sole (suracaksuh), essere degli illuminati.

L'epiteto svardrs, tradotto secondo i commenti di J. Gonda, (109) Ś un comune epiteto qualificativo." (110) Surya vede tutte le cose in virt— della sua inerente luce divina (I.50,5: pratyā visvam svardrse). Svar e Surya non sono soltanto etimologicamente connessi ma hanno un significato comune, 'luce solare'. I termini derivati da essi, svardrs, (111)

osservante dal cielo, o insight spirituale, e suracaksu, avente per occhio il sole, hanno ugualmente un significato comune e si riferiscono a coloro il cui occhio divino, l'occhio-sole, Ś aperto. Cos ^ i Rbhu, ai quali per la loro intelligenza, ingegnosit..., talento artistico, viene definitivamente concessa l'immortalit... quando raggiungono la casa di Savitr, vengono definiti aventi per occhio il sole (I.110.2-4), e Agni in quanto vede mediante la luce del cielo (svardrs V.26.2) Ś il suo 'segno' (III.2.14 svardrsam ketum divah) e anche il sigillo dell'immortalit... (VI.7.6). Analogamente, agli occhi dei rsi Mitra-Varuna, osservando il mondo per mezzo del sole e governandolo da quel palco, danno prova del loro insight divino e quindi della loro regalit... (112)

Che i poeti o veggenti abbiano proiettato sul loro schermo mentale il loro stato di coscienza illuminata nella forma dell'astro dorato Surya-Savitr, o del succo dorato, Soma, o del bell'alato (suparnah), l'uccello-sole o raggio solare (X.114.4 e X.177.1-2), o in qualsiasi altra forma, Ś d'importanza secondaria. A Brhaspati, il signore della preghiera, viene chiesto quello splendore che brilla con forza ed Ś ingegnoso fra gli uomini. (113) Questo Ś quello stesso splendore, o illuminazione, personificato dal sole. Poich, l'insight spirituale Ś accompagnato da luce e schiarimento, da uno squarciarsi del velo, e da un sentimento d'espansione e d'invigorimento, esso veniva spiegato in termini di luce, splendore e fulgore. Poich, la luce Ś la qualit... essenziale del sole, quest'ultimo era il grande luminare dell'illuminazione, il sole della verit... che Indra cerc• e trov• dimorante nell'oscurit... (III.39.5 satyam ... suryam viveda tamasi ksiyantam). L'idea essenziale che sta dietro le numerose espressioni vediche ruota attorno all'unica realt... dell'illuminazione splendente che costituisce il nucleo di esperienze mistiche le quali sono state dipinte in termini di luce abbagliante o solare, o fiammeggiante, come quelle descritte nell'antichit..., sia da cristiani sia da mussulmani. (114)

Nello stato d'intensificata consapevolezza che era familiare ai saggi vedici essi vedevano il 'dorato' (apasyama hiranyayam I.139.2) non con pensieri visionari o un insight mentale (dibhis cana manasa) ma ®con gli stessi occhi di Soma [nostri] veri occhi" (svebhir aksabhih somasya svebhir aksabhih) o, come il verso potrebbe anche essere tradotto "con gli stessi occhi di Soma, proprio i suoi stessi occhi"; il significato rimane lo stesso, giacch, 'i suoi stessi occhi' diventano gli occhi dei veggenti. Questi 'occhi' significano forse la percezione concessa dall'estasi, poich, dopo aver bevuto Soma i bardi potevano esclamare ®siamo divenuti immortali, siamo arrivati alla luce, abbiamo trovato

gli dṣī (VIII.48.3), e la giustapposizione di dṣi (cioṣ divinit...), luce (cioṣ illuminazione) e immortalit... (cioṣ l'abolizione della limitazione) esprime il grado del rapimento estatico sperimentato. La diretta menzione del fatto che non si tratta di una visione mentale ma di un reale riconoscimento con gli occhi concesso da Soma, l'insight dello spirito inebriato dal dio, colloca questa visione a un livello pi— alto di quello fin qui considerato. E' significativo inoltre che gli occhi di Soma vengono equiparati ai 'veri occhi' giacch, si pu• ritenere che l'essenza della percezione, o gli 'occhi', del veggente sono la stessa cosa di Soma. Da ci• si pu• facilmente dedurre che qui s'allude agli occhi dello spirito immortale i quali sono gli occhi reali. (115)

I filologi occidentali hanno opinioni discordi su chi sia esattamente il 'dorato'. Esso pu• significare il sole, la personificazione della luce divina e il datore di vita, non necessariamente a causa dell'epiteto 'dorato'. E' attestato (I.50.10) che per i rsi il sole era l'espressione della realt... trascendente anche se esso Ṣ anche l'anima immanente, l'atman di tutte le cose (I.115.1). Nel Rgveda il sole non Ṣ soltanto il luminoso astro nel cielo, ma l'incarnazione vivente della luce dell'illuminazione la meta della vita umana. (116) E' una concreta rappresentazione dell'idea vedica di Deit... non meno valida di qualsiasi posteriore rappresentazione antropomorfa. Il fin troppo evidente legame che si pu• tracciare fra Agni e Surya [entrambi sono promotori dell'illuminazione: Agni, la cui luce, accesa dall'adoratore, si fonde col sole quando questo sorge (X.88.11) (117) e la cui alta faccia Ṣ onorata nel cielo come luce di Surya (X.7.3) (118) il quale Ṣ la bella faccia della verit... (VI.51.1) (119) ha la sua origine in questo tendere alla luce, in questo costante tentativo d'esprimere la sempre pi— ampia visione della verit... in termini di luce, splendore, fuoco. Che il 'dorato' si riferisca al 'trono' (120) della deit..., o al sole, o a Soma, che altrove Ṣ definito 'lungimirante' (vicaksana IX.86.23, 37.2, 107.3, 106.5) e 'milleoculo' (sahasra caksas IX.60.1), non Ṣ d'importanza primaria. Com'Ṣ mostrato sopra, l'attributo si riferisce essenzialmente a un'onnilluminante visione estatica. Che Soma sia per certi aspetti strettamente collegato con Surya Ṣ rivelato in IX.75.1 dove Soma sale sul carro di Surya, o in IX.107.7 dove egli fa sorgere Surya nel cielo e in IX.85.9 dove, sempre quale lungimirante, sorge nel cielo, splendendo per mezzo del sole (IX.2.6), assumendo per veste i raggi di Surya (IX.86.32: sa suryasya rasmibhih pari vyata), (121) e le sue gocce sono svarvidah, dispensatrici di luce (IX.104.14). La loro implicita identificazione Ṣ dovuta al fatto che essi rappresentano la percezione dalla vista buona, accordata dall'ispirazione o dall'illuminazione (soma e surya), entrambe suscitate dall'effetto stimolante di Soma.

V. ILLUMINAZIONE (SOLARE) E BRAHMAN.

La sintesi di questa ricerca dell'illuminazione solare e dell'illuminazione divina trova la sua appropriata espressione in VIII.6.10 e V.40.6:

aham id hi pitus pari
medham rtasya jagrabha
aham surya iva ajani

Avendo ricevuto da mio padre la percezione della verit... io nacqui uguale a un sole (VIII.6.10).

Riconosciamo qui la seconda nascita di tutte le grandi religioni, il due volte nato dei Brahmana. Il rsi, nel suo risveglio spirituale, era un figlio del sole e attraverso l'illuminazione, che derivava da una meditazione (dhi) che sfociava nel brahman, si sforzava di tornare alla sua origine solare. Infatti Manu, il primo uomo e Yama, il primo che si privò del suo corpo e che trovò per gli uomini la via per il cielo, sono figli di Vivasvant, lo splendente, lo splendore solare. Questa origine solare della razza umana sta a significare il suo fondamento spirituale ed è confermata dalla [seconda] nascita cui allude VIII.6.10 e che viene esplicitamente menzionata in X.61.19: 'due volte nato io sono' (dvija aha). (122) Il ritorno alla sorgente solare, all'illuminata vita divina, rappresenta la concezione vedica dell'immortalità... una coscienza completa illimitata, 'onniveggente' (visva-caksas), e splendente perché, illuminata dall'intimo. Questa illuminazione, o sguardo solare, o insight, d..., com'è implicito in VIII.48.3, un frutto la cui qualità... va oltre la visione, la conoscenza e la comprensione (cfr. YS III.55). Il sole non è soltanto l'occhio degli dēvi, il loro sguardo onnisciente, ma, quale occhio di Agni Vaisvanara, è il contrassegno dell'immortalità... (amrtasya ketu VI.7.6), L'illuminazione, la visione del dorato, svar o il cielo, alludono a uno stato ultraterreno in cui viene conosciuta la libertà... dalla limitazione e quindi dal tempo.

In un modo che ricorda un po' il corrispondente rito egizio dell'antichità... dove il neofita sta fra Osiride dalla testa di falco, il sole, e Mercurio dalla testa di ibis, che versano sul suo capo le acque della vita, cos'è il rsi rivendicava come suo retaggio l'essere unito al sole. (123) A ciò fa seguito l'ascesa del rsi alla sommità... del 'rosso' (VIII.69.7 ud bradnasya vistapam grham) che egli intraprende con l'aiuto di Indra: chiaramente una forma di meditazione. Cos'è i devoti saggi, i seguaci della legge, essendo divenuti ciò che sono grazie allo sforzo spirituale (tapasvato ... tapojan) fungono da "protettori del sole" (gopayanti suryam X.154.5), largiscono luce agli uomini (X.107.2) e tra coloro che sono passati al di là... alcuni sono entrati nel sole (124) (ni anya arkam abhito vivisre VIII.101.14), cos'è come i patriarchi di un tempo s'unirono ai raggi del sole (I.109.7).

Il significato di Rgveda V.40.6 è in rapporto con l'approccio vedico alla meditazione che L. Renou ha chiaramente riconosciuto. (125) Esso accenna al significato del simbolo del sole, quella 'luce immortale' (jyotir amrtam) che, afferma il Yajurveda, "dimora in tutti i viventi" (Yj.v.s. 34.3).

Fu durante "il quarto grado della preghiera" che l'antico saggio "Atri trovò il 'sole' [fino allora] immerso nelle tenebre": gulham suryam tamasa apavratena turyena brahmana avindat atri (V.40.6).

A. Ludwig ritenne che questo verso si riferisse puramente e semplicemente a un'eclisse che egli identificò addirittura con quella che dovette avvenire il 20 aprile 1001 a.C. (126) A. Bergaigne ha dedicato un articolo (127) alla confutazione della teoria delle eclissi solari di Ludwig (128) e pare che egli consideri l'informazione del quarto brahman data in V.40.6 come nulla più — che un riferimento a una magia o, peggio, a un gioco di prestigio. Egli propende, ammesso che si possa capire

cosa significhi, per una spiegazione mitologica. E' detto che il cosiddetto demone Svarbhanu causò l'oscuramento. Sorgono due interrogativi: Š Svarbhanu, nel Rgveda, realmente un demone? S'intende davvero un temporaneo oscuramento? A questi un'altra domanda può dare una risposta indiretta: non Š forse l'oscuramento in armonia con tutti gli altri miti rgvedici del sole occultato e reso manifesto da Indra, o dai patriarchi coi loro canti, o, in questo caso, da Atri con la sua quarta preghiera? (129) Dobbiamo tener presente che l'uomo antico non considerava l'ordine di cose terreno separato da quello celeste come l'uomo moderno, ma per lui ogni fenomeno terreno era sottolineato da qualcosa di divino che non era altro che il risultato di leggi spirituali e dell'azione di esseri divini. I miti quindi possono essere interpretati a diversi livelli e quello che in questo luogo c'interessa Š il livello spirituale indicato dalle parole turiam brahman. Durante il suo quarto grado della preghiera l'antico saggio Atri (il quale Š anche una forma di Agni) (130) trovò il sole fino allora celato da Svarbhanu, (131) la 'luce diurna', mentre altri, dice il verso 9, non vi erano riusciti. Ciò Š abbastanza significativo. Il ritrovamento del sole Š dovuto al raggiungimento di un certo grado della preghiera.

L'Atharvaveda fornisce un'indicazione per il processo cui il Rgveda accenna soltanto nell'usuale maniera velata:

Coloro che con la meditazione diedero principio (agra) al discorso, o che con la mente pronunziarono cose rette (rta) quelli, crescendo col terzo incantesimo (brahman) appresero (man) col quarto il nome della vacca da latte. (VII.1.1). [Dalla trad. di Whitney]. (132)

Questa stanza, come numerose altre, restò del tutto incomprensibile per W.D. Whitney. (133) Tuttavia qui vengono date delle parole chiave che mostrano delle tappe nel processo della meditazione, ed emerge con particolare rilievo l'idea dell'"accrescimento", o ilarità... (vr̥dh), che allude a quell'esaltato appagamento che la contemplazione arrecava al suo praticante, uno stato di coscienza che sfuggì completamente all'esegesi occidentale del secolo diciannovesimo. La meditazione, da cui l'assorbimento nella verità... (rta), conduceva al 'terzo incantesimo', e quindi al quarto in cui viene rivelato il mistero supremo, o viene trovato il sole, o viene conosciuto il nome della vacca. (134) Indubbiamente qui abbiamo quello che potrebbe definirsi un linguaggio sacerdotale, e dobbiamo arrivare al ventesimo secolo, a L. Renou, per trovare un'appropriata analisi di questo strano gergo:

Il quarto brahman Š "...il momento finale di una progressiva comprensione interiore, i cui stadi sono contrassegnati da dhiti, 'intuizione' ...manasa 'riflessione' ...tr̥tiyena brahmana, 'il terzo brahman' (ciò che 'aumenta' [accresce o aggiunge valore] vavr̥dhanah), ultimo, tur̥iyena, lo stadio finale

che concede il diritto di 'pensare il nome della vacca'". (135)

CioŠ, di comprendere, nella nostra coscienza razionale, il pieno significato del mistero. L. Renou aggiunge: " Non Š casuale che in un inno del Rgv. (X.67.1) anche Brhaspati, cioè 'il padrone del brahman', abbia 'generato' il 'quarto' attraverso stadi simili". (136)

Il quarto brahman Š perciò uno stato di coscienza noto ai rsi vedici, ma la tecnica del suo conseguimento venne sistematicamente analizzata solo nelle Upanisad. Il pieno significato di questo quarto stadio non si trova nel Rgveda. Per ulteriori chiarimenti dobbiamo volgerci

alle Upanisad. Delle quattro condizioni dell'essere umano che la filosofia indiana descrive come stato di veglia, stato del sogno, stato del sonno profondo, quando la mente si trova in perfetta quiete (equivalente al dhyana), e stato al di là del sonno, quando essa si risveglia a un nuovo stato d'essere che la speculazione più tarda chiama samadhi, la quarta è considerata la più importante. L'ingresso nella sala di brahma, afferma la Maitri Upanisad, è possibile soltanto uccidendo il guardiano della porta, l'ahamkara o l'autocoscienza. Perciò dev'essere dissolto il "quadruplici foderi di brahma". Questo consiste nei quattro kosas o foderi della costituzione umana spiegati come 'cibo' (cioè corpo), respiro (cioè prana), mente (manas) e 'comprensione', ai quali si riferisce la quintuplici classificazione vedantica: annamayakosa o corpo fisico con cui la persona non evoluta è totalmente identificata, pranamayakosa, il campo d'esplorazione dello hatha yogin; manomayakosa su cui hanno dominio i muni o gli asceti; vijñanamayakosa o coscienza buddhi a cui i rsi accedono mediante i loro insight visionari. L'ultimo kosa, o anandamayakosa, è quello stato di beatitudine suprema al quale soltanto il paramahansa ha accesso. È lecito supporre che alcuni rsi lo intravidero (cfr. I.164.21, V.40.6, I.50.10).

Solo dopo che questi involucri o foderi della coscienza sono stati fatti cadere vi può essere un'esperienza trascendentale. I rsi vedici rappresentarono simbolicamente quest'ultima con il sole che essi chiamarono l'anima o atman "di ciò che si muove e di ciò che non si muove" la "splendida faccia degli dèi" (I.115.1) che solo il divino che è nell'uomo può vedere: "O mortali voi non lo vedete" (I.105.16); esso viene scoperto come luce suprema al di là delle tenebre (I.50.10) nel quarto brahman (V.40.6). Rgv. I.115.1 è estremamente importante in quanto identifica chiaramente il sole con l'atman, o s, di tutto: surya atma jagatas tasthanas ca. Quel s, che è in tutto, che l'Atharvaveda definisce: "privo di desideri, savio, immortale, autogeno, sazio di succo [energia] vitale, da nessun lato difettoso (è il sostegno): non ha paura della morte chi conosce lui, l'Atma sapiente, mai invecchiante, sempre giovane" (Ath. v. X.8.44), è il sole divino. Ciò viene confermato nelle Upanisad. (137) La Mandukya Upanisad offre un ulteriore indizio: "Inafferrabile ... impensabile ... uno con il s, (ekatman) ... benigno, senza un secondo (advaita) [tale] essi pensano sia il quarto. Egli è il S, [atman]". (138)

Dopo che Atri trova il sole nel quarto brahman, si fonde col proprio atman.

Le Upanisad ci forniscono elementi per una più chiara comprensione. Tuttavia, tornando al Rgveda possiamo trovare altre allusioni che rivelano la profondità... d'insight propria dei rsi che permise ai loro discendenti d'esprimere filosoficamente queste concezioni nelle Upanisad. Il quarto brahman sembra essere il culmine della ricerca vedica della verità..., quello stato di assorbimento totale in cui la coscienza umana raggiunge realmente la piena illuminazione e si fonde con la coscienza suprema. Infatti la preghiera, ormai dovrebbe essere chiaro, non è una semplice ripetizione di parole, o un incantesimo, o un'orazione. È un processo che implica dei progressivi stadi di assorbimento profondo, con o senza l'impiego di parole, che richiede una purificazione di tutto l'essere (cfr. IX.67.23), e che culmina in un'illuminante ele-

vazione e nell'enstasis. Questo Ś il quarto brahman.

Tali stati meditativi che danno luogo a insight trascendenti, significano che il flusso della coscienza in una direzione scelta resta ininterrotto, sia che l'oggetto della contemplazione sia un dio o problemi cosmici, l'immagine intellettuale conduce alla visione, a un'intensificata consapevolezza e alla comprensione spirituale, un flusso che secondo lo Yogasutra di Patanjali Ś il dhyana (III.2). Quest'ultimo conduce a uno stadio pi— avanzato della semplice meditazione o concentrazione su un particolare oggetto o un'idea astratta, poich, nella sua intensificazione tutte le modificazioni del pensiero cessano e segue una calma perfetta, il cui acme Ś l'assorbimento e l'astrazione contemplativa profonda; solo durante tale quiete assoluta ha luogo il processo di trasformazione o trasmutazione, poich, la mente viene allora lentamente trascesa. A un tale stato allude uno dei numerosi enigmi dell'Atharvaveda, una stanza che non era stata compresa fino a J. Gonda che la cita indicando quello che Ś il suo reale significato: (139)

brahma jajnanam prathamam

purastad vi simatah suruco vena avah

sa budhnya, upama asya vi

sthah satas ca yonim asatas ca vi vahi

Il brahman che in antico per primo si manifest• dalla luminosa linea di confine, il veggente ha scoperto;

la sua stazione suprema, insondabile, egli ha scoperto come utero del manifesto e dell'immanifesto. [trad. dell'autrice].

(Ath.v. IV.1.1, citato in una forma simile in V.6.1, e anche in Sat.

Br. VII.4.1.14, XIV.1.3.3 e altrove).

Questa stanza Ś quella che nei quattro Veda pi— si avvicina a una descrizione del dhyana. Essa dimostra che in et... vedica la meditazione era gi... conosciuta. Sono da notare alcuni fattori che conviene tener presenti in quanto fanno parte del processo meditativo qual esso Ś conosciuta ora come allora. Nell'oscurit... e nel vuoto del silenzio interiore, che Ś una matrice palpitante di potere potenziale, il meditante penetra addirittura sino alla 'linea di divisione', quella che separa il noto dall'ignoto, la mente dall'al di l... Nel dhyana profondo egli attraversa quella linea di confine. Questo non Ś ancora il samadhi ma un passo verso esso. Va rilevato che l'attributo della luminosit... contrassegna l'ingresso in un diverso stato di coscienza (suruc splendente luminosamente). Da quella matrice in cui giace celato il punto zero o il limite tra il mondo esterno e il mondo interiore tra il fenomenico e il trascendente, tra il conscio e il superconscio, il brahman, il potere dello spirito, appare all'improvviso all'orizzonte della coscienza, guizza luminoso (come il fulmine; cfr. la folgore di Indra che fende la roccia della montagna o il costrittore, o la folgore di Agni che dimora nell'oceano) e riempie tutto l'essere del meditante di luce, conoscenza, illuminazione, e quindi scompare di nuovo nell'utero da cui emerge il manifesto (la frontiera dell'arcano).

Ora possiamo, forse, comprendere meglio la definizione del brahman di Aurobindo (140) data a pag. 65 e afferrare anche come i veggenti vedici, immersi nella loro contemplazione investigante nel cuore, scoprono "il legame tra il creato e l'increato" (X.129.4). Senza un insight nel dhyana queste parole restano prive di significato. (141) In

tali stati di perfetto assorbimento i veggenti vedici risalivano nel tempo sino all'origine del cosmo:

Allora non c'era l'Immanifesto, n, il Manifesto
non c'erano le profondit... spaziali n, il cielo al di sopra.

Che cosa circondava? dove? nutrito da chi?

Che cosa era l'oceano, profondo inscandagliabile?

Allora non c'era la morte, n, l'immortalit....

Non esisteva il confine della notte e del giorno

Imperturbato, mosso da s,, pulsava l'Uno solo.

Oltre di lui non c'era nient'altro.

Oscurit... vi era; in principio avvolto di oscurit...

questo tutto era una profondit... indifferenziata.

Serrato dal vuoto quello che il potere della fiamma

Accese emerse all'esistenza...

Il desiderio, primordiale seme della mente,

in principio sorse in Quello.

I veggenti, cercando nella sapienza del loro cuore,

scopirono l'affinit... del creato con l'increato..

(Rgv. X.129.1-4) (142)

Essi concepirono quindi l'Assoluto come al di l... del manifesto e dell'immanifesto, al di l... della vita e della morte, al di l... dell'ombra della morte e dell'ombra dell'immortalit... (Rgv. X.121.2), (143) al di l... di ogni speculazione, e lo lasciarono alla sua irraggiungibile altezza. Non s'introdusse una degradazione dell'Assoluto, ma tra l'uomo e quelle vertiginose altezze essi scoprono l'anello di congiunzione, ci• che innalza l'uomo alla Deit..., alla 'suprema immortalit...'. (amrtatve uttame I.31.7): Agni, la fiamma divina che dimora in ogni tabernacolo umano, (144) che "dal Padre supremo fu portato per" gli uomini (I.141.4). (145)

L'ulteriore questione del samadhi, una parola che non compare nel Rgveda, pu• essere meglio esaminata alla luce dell'elemento solare intorno a cui s'intesse la maggior parte degli inni e delle lodi indirizzate a Indra, il conquistatore del sole. La laconica descrizione di Patanjali del samadhi: una pi— intensa continuazione del dhyana, un immergersi nell'essenza stessa dell'oggetto contemplato, lo denota splendente o illuminante (nirbhas). (146) E' quasi certo che i rsi sperimentarono il samadhi ma essi non lo analizzarono nei termini adoperati in epoche pi— tarde come poi far... Patanjali; per essi, com'Š attestato nelle citazioni sopra considerate, significava la contemplazione del sole e forse la fusione con esso (V.40.6, I.50.10, cfr. anche I.164.21). Non vi Š la diretta affermazione che la visione del 'dorato' diviene una fusione tra colui che vede e l'oggetto visto, ma della conoscenza dell'immortalit..., che fa parte dell'esperienza del samadhi, si parla chiaramente in VIII.48.3. Un'allusione a un esser posseduti da un dio si pu• trovare in I.164.21:

yatra suparna amrtasya bhagam

animesam vidatha abhi svaranti

ino visvasya bhuvanasya gopah

sa ma dhirah pakam atra vivesa

Dove quei begl'alati uccelli per

la loro porzione d'immortalit... e di riti, cantano, l... Š il magnifico

pastore di tutto l'universo, l'illuminato che Š entrato in me semplice.

Il veggente non Š pi— se stesso ma Š pervaso dallo spirito del Signore e poich, questi Š il guardiano dell'universo (in armonia con il sorvegliatore supremo dell'empireo di X.129.7) questo tipo d'invasamento divino sembra di un ordine superiore a quello espresso in X.136.2. (147) Abbiamo toccato l'argomento dell'altezza e della profondit... della meditazione vedica perch, tutte le espressioni successive non sono che variazioni sul tema fin qui esposto. Il lato trascendente della visione o "luce al di l... delle tenebre", ravvisato in Surya (Rgv. I.50 10 e Ath. v. VII.53.7), cos ^ magnificamente cantato nella Isa Upanisad come "faccia della verit... .. velata dal fulgido calice" che l'"unico veggente, l'unico liberatore, l'unico sole" Š pregato di rimuovere affinch, possa esser conosciuto l'intimo splendore, affinch, quell' " uomo divino sia io " (15 e 16), mette le sue radici nella certezza dell'immanenza divina. Immanenza e trascendenza si fondono nel riconoscimento dell'unit... e nella consapevolezza dell'uomo del proprio intrinseco legame col cuore del cosmo. Tale conoscenza risale alla concezione rgvedica del 'dorato' che tutto abbraccia, sia esso un uccello, un raggio o il sole, (148) l'atman di ci• che si muove e di ci• che non si muove (I.70.2) (149) il pastore dell'immortalit... (VI.7.7 e VI.9.3 amrtasya gopah). "Il sapiente si Š abbigliato di ogni forma" canta il poeta rivolto a Savitr (V.81.2), ma anche rivolgendosi ad Agni, (150) e ci rammenta che tutti i mondi sono compresi nel dio solare, nei tre passi di Visnu (I.154.2), che tutte le creature riposano nel grembo di Savitr (I.35.5).

Non vi pu• essere comunione pi— profonda di questa visione d'unit..., d'immanenza, di protezione onniabbracciante n, preghiera che possa dare una pi— ferma certezza dell'ineccepibile presenza, una pi— potente consapevolezza: la certezza dell'impossibilit... di cadere o di errare, giacch, tutto Š nell'uno, l'assicurazione di un fondamento divino alla nostra esistenza, la consapevolezza di un'origine divina e perci• di un divino ritorno.

Questo Š il dono dei rsi al mondo, una preghiera che, per conoscenza visionaria, ispirazione poetica ed elevata aspirazione, Š cos ^ grande, nel suo genere, quanto ognuno dei salmi pi— belli dell'Antico Testamento. Che essa sia stata fraintesa o ignorata dai primi studiosi occidentali Š dovuto pi— alla nostra mancanza d'insight che a un'oscurit... del linguaggio vedico. Indubbiamente alcuni riferimenti sono oscuri, ma il linguaggio Š nell'insieme semplice. L'impressione sovrastante Š di luce solare, radiosa esaltazione, di un'elevata certezza di un fondamento divino su cui sono basate tutte le cose. La sua formulazione appare, per un verso, alquanto ingenua al complesso, scettico, intelletto moderno e, dall'altro, oscura soltanto perch, la nostra mente opera in modo diverso e non trova facilmente la chiave per una perfetta comprensione del pensiero e del linguaggio mitologico dell'uomo antico. Tra quel linguaggio e le nostre concezioni moderne vi Š una distanza che soltanto una volont... di decondizionare le nostre menti e di entrare in un atteggiamento mentale completamente diverso, pu• colmare.

NOTE.

(1) Cfr. Rgv. II.21.7.

(2) yuie vam brahma purvyam namobhiih. Cfr. III.2.14. Ad Agni i poeti si

rivolgono con l'omaggio, tam imabe namasa.

(3) Vengono usati anche altri termini come uktha, sloka, saman, ukta, ma quelli sopraelencati hanno un interesse e un'importanza peculiari.

(4) Per uno studio su matis, manma, manisa, vedi L. Renou, "Les pouvoirs de la parole dans le Rgv, da", Etudes v, d. pan., I, fasc. 1, pp. 1 sgg (1955).

(5) Cfr. l'orecchio orientale per i quarti di tono.

Qualcosa dell'antica risposta al suono si trova ancora nella reazione degli uditori arabi alle letture del Corano, le quali affasciano non per il significato delle parole ma per il loro suono. Allo stesso modo i canti gregoriani influiscono su coloro che sono particolarmente sensibili a questo tipo di canto fermo.

Cfr. anche i diversi effetti che diversi tipi di musica hanno su individui diversi.

(6) Cfr. W.N. Brown, "Theories of creation in the Rig Veda", J.A.O.S. 85, 1, pp.23-34 (1965): "L'intima relazione tra rituale e magia conduce a quella che

È essenzialmente l'attribuzione di un'azione creativa al potere delle parole o del suono. Cioè, la potenza delle parole È ritenuta la forza creativa efficiente. Quando gli dŚi pronunziano i nomi delle cose, nel momento del primo sacrificio, queste hanno origine (RV 10.71.1; 10.82.3)".

(7) Giov. 1,1.

(8) Cfr. Sri Aurobindo: "...la Parola È un potere, la Parola crea. Infatti, ogni creazione È espressione, ogni cosa esiste già... nella segreta dimora dell'infinito, guha hitam ... Con l'espressione noi diamo una forma, con l'affermazione fondiamo. Quale potere d'espressione la parola È designata

con gih o vacas; quale potere d'affermazione con stoma.

In entrambi gli aspetti È chiamata manma o mantra, espressione del pensiero nella mente, e brahman, espressione del cuore o dell'anima, giacch, sembra questo il significato più antico della parola brahman..."

On the Veda (Pondicherry, 1964) pp. 284-5. Vedi anche L. Renou, "Les pouvoirs de la parole dans le Rgveda", Etudes v, d. pan., I, fasc. 1 (1955): "Les spéculations v, diques ... reposent sur une sorte de primat de la parole ... un mot tel que vac n'est autre que l', quivalent de logos: c'est le prototype de la notion d'atman-brahman", p. 1.

(9) I.164.45: catvari vak parimita padani tani vidur brahmana ye manisinh guha trini nihita na ingayanti turiyam vaco manusya vadanti. Vedi anche D. S. Ruegg, "La spéculation linguistique dans le V, da", in Contributions ... l'histoire de la philosophie linguistique Indienne (Paris, 1959).

(10) Per un breve studio dei vari significati ascritti a questa parola vedi A. Bergaigne, Etudes sur le Lexique du Rig-Veda, pp. 7-11 (Paris, 1884). E anche L. Renou, "Les pouvoirs de la parole dans le Rgv, da", Etudes v, d. pan., I, fasc. 1, pp. 9-10 (1955).

(11) La vacca da latte che gli dei diedero agli Angirasah (I.139.7) e che quest'ultimi trasmisero ai loro discendenti, Ś, secondo l'interpretazione di Bergaigne, la preghiera. Vedi La Religion V, dique, tome III, p. 95. In VIII.101.16, Aditi ammette che i meschini mortali si sono rivolti a lei, la suscitatrice del discorso e della visione, come a una vacca. È questo un chiaro riferimento al significato simbolico della vacca.

Cfr. VI.28.5 dove le vacche sono gli dŚi.

(12) aksarena prati mima etam rtasya nabhau adhi sam punami.

(13) rc o rk in combinazione con arka Ś, secondo Sri Aurobindo, la parola considerata come potere o comprensione, della coscienza illuminante.

- (14) Cfr. svr o svar, 'suonare, risuonare, cantare, lodare, splendere'; svar, ind. 'luce, lucentezza, cielo'.
- (15) Cfr. D. S. Ruegg, Contributions ... l'histoire de la philosophie linguistique Indienne, "La speculation linguistique dans le V,da" (Paris, 1959) e L. Renou "Les pouvoirs de la parole dans le Rgv,da", Etudes v,d. pan., I, fasc. 1, pp. 6-7 (1955) per un studio sul termine arka. "Le mot arka ... est ambigu entre les valeurs de 'lumiŠre' et de 'chant'". Di quest'ultimo autore vedi anche " Les hymnes ... l'Aurore du Rgv,da", Etudes v,d. pan., III, fasc. 4, p. 34 (1957), dove per arcanti oltre alla versione 'essi cantano' egli ammette come significato possibile 'essi risplendono'. Cfr. inoltre A. Bergaigne, Etudes sur le leXique du Rig-V,da, pp. 82-3 (Paris, 1884), e p. 178 sotto arka: "...la racine du mot ... a incontestablement les deuX sens de 'chanter' et de 'briller' ".
- (16) Etudes sur le leXique du Rig-V,da, p. 179 (Paris, 1884).
- (17) Sia Agni (1.74.3; VI.16.14.48) sia Soma (IX.89.7) sia Indra sono chiamati uccisori di Vrtra (cfr. anche gli Asvin chiamati uccisori di Vrtra, VIII.8.9), essi sono gli Ispiratori, giacch, Agni e Soma innalzano gli uomini alla luce di Surya e Indra fende la stalla del cielo e causa il sorgere del sole. Cfr. l'inno V.14.4 che Š indirizzato ad Agni ma s'appropria costantemente a Indra.
- (18) Cfr. anche VIII.6.11 "Come Kanva abbellisco con l'antica espressione del pensiero i miei canti (pratnema manmana girah sumbhama) per mezzo dei quali Indra stesso ottiene vigore!".
- (19) man, pensare. Il dizionario di Monier-Williams d... come significati 'pensiero, devozione, preghiera, inno, percezione, intelligenza'.
- (20) L'insight ispirato Š messo in relazione anche con l'azione di Soma (VI.47.3). Cfr. IX.95.1 e IX.96.5 e 10. Inoltre, egli Š il signore del canto (IX.99.6) poich, la sua azione Š elevante (cfr. IX.103.4).
- (21) patango vacam manasa bibharti tam gandharvo avarad garbhe antah tam dyotamanam svaryam manisam rtasya pade kavayo ni panti.
- (22) A.A. Macdonell e A.B. Keith, Vedic Index of Names and Subjects, p. 213 (London, 1912).
- (23) Sulla ruota, cakra, vedi J. Gonda, "Ancient Indian kingship", in Numen, 4, 2, pp. 144-9 (April 1957). "E'... indubbio che gi... in et... arcaica la ruota possedeva ci• che impropriamente viene definito un valore metaforico o simbolico, cioŠ che essa implicava concezioni d'ordine rituale o magico-religioso", p. 145.
- (24) Cfr. le vacche liberate dall'oscura caverna (IV.1.13) e la Chandogya Upanisad "ci• che esiste nel genere umano Š lo spazio (akasa) di una verit... che esisteva [sic] nel cuore. Esso Š onnipresente ed eterno. Colui che conosce questo ottiene tesori eterni e onnisufficienti". III.12.8, dalla trad. di Rajendrala Mitra (Calcutta, 1862).
- (25) Cfr. X.13.3: 'Io purifico nel mozzo della verit...', rtasya nabham adhi sam punami.
- (26) Solo recentemente Š stata introdotta nella musica la nozione del colore. Sebbene la fusione di colore e suono sia impossibile a livello fisico, tuttavia la sinestesia, o 'associazione intersensoriale', Š uno strumento assai comune fra i poeti, i visionari, ecc.
- (27) A didhiti (didhi, risplendere) vengono attribuiti due significati: luminosit..., splendore, e devozione, ispirazione: l'idea vedica

dell'ispirazione splendente.

Cfr. anche IX.102.8 dove si prega Soma di spingere l'ispirazione della verit..., o lo splendore del rituale, rtasya didhitim.

(28) sukra in combinazione con manisa per L. Renou vale @'claire'...c'est a dire 'pure' (de tout ,l,ment incorrect, avec nuance religieuse)̄, Etudes V,diques et Panin,ennes, IV, p. 92 e V, p. 38 (Paris, 1955-).

(29) Cfr. anche dhiyam ghrtacim (I.2.7.) e sukrebhir aksabhih (IX.102.8) 'con i raggianti occhi' di Soma al quale viene chiesto di aprire il recinto del cielo.

(30) V.45.11: dhiyam vo apsu dadhise svarsam. Cfr. I.61.3.

(31) X.114.1: divas payo didhisano avesam vidur devah saha samanam arkam.

Cfr. VIII.32.27: 'cantiamo la preghiera data dagli dŚi', devattam brahma gayata. Cfr. anche I.37.4.

(32) Cfr. VIII.6.28: dhiya vipro ajayata.

(33) Cfr. I.61.16: dhiya vasur jagamyat. Cfr. anche I.61.3.

(34) vardhantu no girah, VIII.44.19. Cfr. anche X.49.1. e V.17.3.

(35) anjantu, VI.69.3. Cfr. anche V.73.10 e X.65.14 dove il poeta si augura che gli dŚi traggano diletto dai suoi canti d'origine celeste, dalla sua preghiera, dalla sua eloquenza (svargiro brahma suktam).

(36) V.13.1: arcantas tva havamahe arcantah sam idhimahi agne arcanta utaye.

(37) I.60.3: hrda a jayamanam asmat sukirtih. Cfr. anche V.11.5.

(38) III.34.1: brahmajutas tanva vavrdhano bhuri datrah

X.50.4: bhuvastvam indra brahmana mahan. Cfr. VIII.6.21.

(39) Cfr. VI.23.6: brahmani hi cakrse vardhanani tavat.

(40) Cfr. anche IV.20.9; 21.1; VII.93; VI.19.10; VIII.6.23, ecc.

(41) Vi Ś anche l'implorazione della misericordia che caratterizza gli inni rivolti a Varuna e alcuni indirizzati ad altri dŚi (cfr. Rudra, Agni). Cfr. I.25.3: vi mrlikaya te mano rathir asvam na samditam girbhir varuna simahi. "Perch, tu abbia piet..., o Varuna, concedici di legare con canti la tua mente come l'auriga attacca il destriero".

Vedi anche C.W.J. van der Linden, The concept of deva in the Vedic age

(Utrecht, 1954): "... il sacrificio ha un potere sui deva e i deva stessi dipendono da questo sacrificio ... cfr. I.164.50, X.90.16, 124.6̄ (p. 25).

(42) Sri Aurobindo definisce il mantra come 'l'espressione del pensiero nella mente', tuttavia esso "... non Ś una creazione dell'intelletto. Per essere sacro ed efficace deve provenire come un'ispirazione dal rtam, il piano della Verit...̄. Sri Aurobindo's Vedic Glossary, compilato da A. B. Purani, pp. 69-70 (Pondicherry, 1962). Ci• spiega la grande importanza del mantra nella meditazione vedica: esso scaturisce dalle profondit... del cuore ed Ś perci• un'espressione della verit....

(43) Cfr. I.67.2: hrda yat tastan mantran asamsan.

(44) mantram vadati ukthyam yasmin ... deva okansi cakrire.

(45) Cfr. I.164.34: "Io chiedo dell'alto cielo ove dimora la parolā.

(46) Cfr. VII.7.6: ete dyumnebhīr visvam a atiranta mantram ye va aram narya ataksan pra ye visas tiranta srosamana a ye me asya didhayan rtasya.

(47) Questa stanza mostra un insolito desiderio. I bardi chiedono ai sette rsi: "Concedeteci di generare attraverso la madre, l'Aurora, gli uomini pii. Di divenire figli del cielo e di fendere con il nostro splendore (sucantah) la roccia che contiene tesorī. E' nostra opinione che questa procreazione, di cui Ś specificamente detto che avviene attraverso l'Aurora, non sia altro che il parampara, la trasmissione di rsi in rsi, o di sacerdote in sacerdote, del sapere segreto. Ci• Ś sottolineato dalla richiesta

'(concedeteci) di divenire figli del cielo', 'di fendere la roccia' della materia, cioè di esser degni di ricevere la sapienza divina e di trasmetterla alle generazioni successive.

(48) La traduzione di dhimahi come 'meditiamo' segue l'idea tradizionale indiana. Secondo J. Gonda in origine il significato era certamente 'riceviamo'. In *The Vision of the Vedic Poets* scrive: "L'ingiuntivo dhimahi, essendo indifferente per quanto riguarda il modo e il tempo e anche in considerazione del congiuntivo seguente, va pi— appropriatamente tradotto

con un'espressione indicante desiderio o speranza: 'vorremmo (speriamo di) ottenere quella desiderabile (eccellente) radiosità... (luce, lucentezza) di savitar (il 'generatore' o divino 'incitatore', la luce del cielo nel suo aspetto dinamico mobile e movente, il 'motore' divino che spinge il sole con il quale Ś talvolta identificato, 5.81.2-3), che ... susciter... (stimoler..., ispirer..., inciter...) le nostre 'visioni' ", (p. 98).

(49) acikitvan cikitusas cid atra kavin prchami vidmane na vidvan.

(50) Cfr. V.22.1: la luce purifica (arca pavaka socise).

(51) Cfr. V.22.3: cikitvinmanas, IV.10.2, I.96.1, I.127.9, I.128.4, I.77.3 e VI.7.4. Vedi anche VIII.95.5.

(52) Cfr. I.154.5 e X.56.2 divina jyotih svam a mimiyah.

(53) Cfr. VI.9.3 dove Agni Ś chiamato il pastore dell'immortalità... amrtasya gopah.

(54) Cfr. VIII.100.9: samudre antar sayata udna vajro abhivrtah bharanty asmai samyatah purah praravana balim. Vedi p. 50 per il mito della folgore nell'oceano.

(55) suparnam viprah kavayo vacobhir ekam santam bahudha kalpayanti.

(56) Cfr. Agni in VII.13.3 e Varuna I.105.15.

(57) Cfr. Indra VII.97.3; Agni VII.13.3.

(58) Cfr. VII.66.12, 36.1, V.81.1, III.39.1; X.189.3; I.31.5.

(59) Cfr. anche III.3.3: I saggi glorificano Agni con i loro pensieri, cittibhih.

(60) Questo verso potrebbe essere tradotto così: quando quel principio della tua divinità... (devasya cetanam) sar... reso incessantemente manifesto?

(61) para me yanti dhitayo gavo na gavyutir anu icchantih, I.25.16.

(62) Cfr. I.164.37: na vi janami yad iva idam asmi ninyah samnaddho manasa carami yada ma a agan prathamaja rtasya ad id vaco asnuve bhagam asyah, che Griffith rende così: "Che cosa davvero sono, io non discerno chiaramente; misterioso, incatenato, nella mia mente erro. Quando il primogenito della santa Legge s'accosta a me, ottengo per la prima volta una porzione di questo discorso".

(63) Cfr. VI.28.5: "Io bramo Indra con il cuore e la mente", ichami id hrda manasa cid indram.

(64) I.61.2: indraya hrda manasa manisa pratnaya patye dhiyo marsanta.

(65) vi caksur vi idam jyotir hrdaye a hitam yat, VI.9.6. Cfr. Yoga-sutra III.35 hrdaye citta samvit.

(66) Spesso notiamo nel poeta un'estrema incertezza! Cfr. I.164.37 citato alla nota 62. Cfr. anche le differenti sfumature delle varie parole

sanscrite di solito perdute nella traduzione ma che certamente denotano un'estrema sottigliezza di pensiero da parte dei poeti: citti, cetas, dhi, dhisana, dhisnya, matis, manisa (che potrebbe essere l'equivalente vedico di buddhi), manma, manyu, codayanmati, cikitvinmanas, kratu. La generazione del

sole nell'essere umano muta il suo stato da quello proprio di una mente non illuminata in quello proprio di una mente illuminata e quindi di un

sapiente. Questa Š l'essenza della dottrina vedica.

(67) J. Gonda definisce kratu cosj: ®...una sorta di efficace potere mentale o intelligenza, energia e risolutezza mentale, che consente a chi ne Š in possesso di trovare soluzioni per difficult... prevalentemente pratiche... , op. cit., p. 183. Il fatto che questa intelligente apprensione sia posta nel cuore dalle potenze divine significa che essa combina l'aspetto razioinativo ed emozionale-intuitivo della psiche umana e che quindi kratu significa assai pi— che intelligenza nel senso comune della parola. Cfr.

Rgv. VIII.100.5. Vedi anche Epithets in the Rgveda ('S-Gravenhage 1959) dello stesso autore, pp. 37 sgg. Questo Š quanto scrive su kratu Sri Aurobindo: "Kratu in sanscrito significa lavoro o azione, e lavoro specialmente nel senso di sacrificio, tuttavia significa anche potere o forza (il kratos greco) determinante l'azione. Psicologicamente questo potere che determina l'azione Š la volont.... La parola pu• significare anche mente o intelletto e Sayana ammette 'pensiero' o 'conoscenza' come significati possibili per kratu", On the Veda, p. 67 (Pondicherry, 1964).

(68) A.B. Keith scrive: "E' probabile che si fosse gi... sviluppata la concezione assai diffusa in epoca pi— tarda, secondo cui la mente dimora nel cuore", op. cit., p. 404.

(69) Cfr. X.47.7 e VII.101.5. Cfr. anche VII.86.2.

(70) samyak sravanti sarito na dhena antar hrda manasa puyamanah. Cfr. Rgv. I.60.3 tam navyasi hrda a jayamanam asmat sukirtir madhujihvam asyah, dove si spera che la nuova lode nata dal cuore raggiunga il dio dalla lingua di miele.

(71) hrda tastesu manaso javesu yad brahmanah samyajante sakhayah atra aha tvam vi jahur vedyabhir iha brahmano vi caranti u tve. X.71.8.

(72) Cfr. IV.43.1, VII.86.8.

(73) Cfr. VIII.43.31.

(74) IV.11.3: tvad agne kavya tvan manisah.

(75) III.26.8: hrda matim jyotir anu prajanan.

(76) I.67.2: hrda yat tastan mantran asamsan.

(77) ekah samudro dharuno rayinam asmad hrdo bhurijanma vi caste, X.5.1.

(78) Cfr. Rgv. VI.47.3: manisam usatim ajigah.

(79) Cfr. I.179.5: hrtsu pitam e X.25.2, "In tutte le tue condizioni o Soma, tu tocchi il cuore" (hrdisprsas ta asate visvesu soma dhamasu).

(80) Con questa idea vanno confrontati I.164.21, dove il sapiente pastore dell'immortalit... Š entrato nel 'semplice' (paka) veggente, e IV.5.2, dove la deit... concede il sapere occulto al semplice mortale.

(81) Cfr. Bhagavad-Gita: "Avendo pervaso questo vasto universo con un frammento di me stesso, io rimango". 10:42.

(82) Cfr. i due verbi svar, suonare e svar, risplendere, e il fatto che per il rsi il suono risplende ed Š visibile. I rsi 'vedevano' il Veda.

(83) Cfr. VII.77.3; I.115.1, I.50.6: VII.76.1, X.37.1, ecc.

(84) Surya Š generato da Soma (IX.96.5) (come vedremo, Soma concede elevazione e percezione interiore e quindi genera Surya), da Indra-Visnu (VII.99.4), da Agni (X.3.2), ecc. Egli viene fatto ascendere dalla sua dimora nell'oceano (X.72.7) e sorgere in cielo (X.88.11), ecc.

(85) Matteo 5, 45.

(86) XIII.1.45:

suryo dyam suryah prthivim surya apo 'ti pasyati
suryo bhutasya ekam caksura ruropa divam mahim.

- Cfr. Agni che in Rgv. I.94.7 vede perfino attraverso le tenebre della notte (ratryascid andho ati ... pasyasi).
- (87) Cfr. Agni che "fa nascere nel cuore un pensiero come luce", hrd... matim jvotir anu prajanan, III.26.8, e la funzione del cuore nel Rgveda.
- (88) O.S.T., vol. V, p. 159 (London, 1868).
- (89) The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Harvard Oriental Series, 31, p. 105 (Cambridge, Mass., 1925).
- (90) La Religion Védique, (Paris, 1878) 1, p. 82. (Ecole des Hautes Etudes. Bibliothéque, fasc. 35).
- (91) Similmente l'occhio del morto va al sole (X.16.3); il nesso oggettivo tra il sole e l'occhio è trovato nel loro potere di rendere ogni cosa visibile.
- (92) Op. cit.
- (93) vi + caks, 'apparire, risplendere, essere cospicuo, splendido, dalla vista buona'.
- (94) P. 193. Cfr. anche p. 274 e p. 31.
- (95) Entrambi obbediscono ai suoi statuti dei quali sono in pari tempo i signori. Cfr. Mitra-Varuna 'signori della luce della verità...' (rtasya jyotisas pati, I.23.5) o, come si potrebbe interpretare, 'signori dell'illuminazione'.
- (96) Cfr. VIII.18.15, dove è detto che gli dèi stanno dalla parte dei semplici, degli ingenui o dei sinceri, pakatrad, e che il cuore dice loro chi è onesto e chi no.
- (97) Cfr. caksur adabdham quell'infallibile occhio di Mitra-Varuna, VI.51.1.
- (98) Cfr. adabhyah e adabdhsah in VIII.67.13. Cfr. anche Ath.v. XVII.1.12, adabhena brahmana vavrhdhanah.
- (99) VII.61.1: sa manyum martyesva ciketa. manyu è reso nel Monier-Williams con 'spirito, mente, umore; animo', anche 'passione e collera'.
- (100) Cfr. V.48.5: na tasya vidma purusatvat... vayam, "nulla di lui conosciamo con la nostra natura umana" (Varuna).
- (101) Vedi J. Gonda, Loka. World and Heaven in the Veda (Amsterdam, 1966), per ulteriori delucidazioni.
- (102) Cfr. I.23.22 e 25.1.
- (103) Cfr. kratuna pasyate, IX.71.9.
- (104) Indra è ugualmente chiamato codayanmati, VIII.46.9.
- (105) Cfr. l'occhio celeste, divyam caksuh, a cui l'uomo poteva avere accesso per percepire la verità... spirituale, nella visione di Arjuna (Bhagavad-Gita XL.8).
- (106) Per un commento su certe funzioni dell'occhio espresse dal termine caksas vedi J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets, p. 33.
- (107) Cfr. VI.51.2: veda yas trini vidathani esam devanam janma sanutara ca viprah rju martesu vrjina ca pasyann abhi caste suro arya evan, «dove l'ispirato saggio, il sole, che conosce tutti gli ordini e le generazioni di dèi, vede il giusto e l'ingiusto tra le creature umane e guarda il pio con favore».
- (108) Cfr. I.16.1, I.110.4: rbhavah suracaksasah.
- (109) Op. cit. p. 30. J. Gonda non accetta la traduzione di Grassmann, 'Himmelslicht schauend', quella di Monier-Williams, 'che vede la luce o il sole', ma lo spiega come 'che vede con (per mezzo di) la luce del cielo (il sole)'. Egli adduce un esempio analogico 'namovrdh', 'che cresce per mezzo dell'adorazione'. Ciò confermerebbe la presente interpretazione del sole come insight spirituale. Cfr. manoyuj, aggiogato a volunt..., yama hu, chiamato da implorazioni. Cfr. anche rtavrdh che può essere tradotto con

'che accresce il rta' o 'che accresce per mezzo del rta'.

(110) Cfr. I.44.9, VII.37.2.

(111) Per svar e swardrs vedi anche L. Renou, Sur quelques mots du Rgveda, J.A.O.S., 85, 1, pp. 83-84 (1965).

(112) Cfr. V.63.2: sam rajav asya bhuvanasya rajasthe mitravaruna vidathe swardrsa, ® Insieme, o Mitra-Varuna, voi regnate nel concilio come re di questo mondo, voi osservanti per mezzo del cielo".

(113) Cfr. II.23.15: dyumad vibhati kratumaj janesu yad didayac chavasa. Cfr. anche dyumnam svarvat, VI.19.9, VI.35.2 e VIII.19.15.

(114) Cfr. la trasfigurazione, Mat. 17, 2: ®Il suo volto risplendette come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce".

(115) Una tale dichiarazione costituisce una delle pi— vicine corrispondenze tra il Rgveda e lo Yoga-Sutra III.3.

(116) Cfr. VIII.101.14: praja ha tisro aty ayam iyur ni anya arkam abhito vivisre, "Tre generazioni invero sono and...te nell'aldil.... Altre sono state ammesse alla presenza del sole".

(117) Cfr. X.156.4 dove Agni fa salire il sole in cielo.

(118) agner anikam brhatah saparyam divi sukram yajatam suryasya.

(119) rtasya suci darsatam anikam. Anche in questo caso osserviamo come tutti i fenomeni siano radicati in quella fondamentale nozione astratta di verit... alla quale persino gli dŠi sono sottomessi.

(120) Questa Š l'interpretazione proposta da J. Gonda, op. cit., p. 69.

Nella sua traduzione Š evidente il notevole progresso compiuto rispetto a Griffith nella comprensione di questa stanza, non siamo tuttavia d'accordo con l'opinione di J. Gonda secondo cui i veggenti non erano certi se il loro privilegio della veggenza fosse dovuto ai loro dhiyah e alla mente oppure

'alla speciale facolt... visiva conferita da Soma'. dibhis cana manasa dimostra che essi sono consapevoli che

questa Š una visione superiore a quella causata da dhi o manas.

(121) Cfr. IX.65.1 dove il sole Š identificato con Soma e IX.101.7, 57.2.

(122) I versi di questa stanza sono ritenuti parole dette da Agni. Ma poich, Agni dimora in ogni essere umano (cfr. Rgv. I.67.2 e X.45.1; I.31.7 e IV.1.20) egli, in quanto sole interiore, causa la seconda nascita. Cfr. l'epiteto di Agni Vaisvanara, 'che appartiene a tutti gli uomini'.

(123) Cfr. I.109.7: ®questi sono i raggi di sole per mezzo dei quali i nostri padri vennero uniti", ime nu te rasmayah suryasya yebhah sapitvam pitaro na asan. Cfr. Ath.v. 16.9.3.

(124) Per il termine aria proponiamo qui la traduzione 'sole' in mancanza di una parola precisa che esprima il suo pieno significato. Cfr. la sezione sulla meditazione mantrica.

(125) Vedi il suo ®Sur la notion de brahman[̄], Journal Asiatique (Paris, 1949), tome 237, pp. 7-46.

(126) Vedi Sitzungsberichte d. bohmschen Gesell. d. Wiss., 1885. In base all'autorit... dei sei vedanga, non neghiamo un possibile significato

astronomico. Tuttavia il verso ha certamente un fondamentale significato spirituale rivelato dalle parole turiyena brahmana. Per l'aspetto

astronomico vedi V.G. Rahurkar, ®The solar eclipse

in the Rgveda[̄], in Poona Orientalist, 23, 1 (January, 1958).

(127) Journal Asiatique (Paris), ser. 8, tome VI, 1885, ®M. Ludwig et la chronologie du Rig-V,da", pp. 372 sgg., specialmente p 383.

(128) Vedi anche W.D. Whitney, J.A.O.S., 13, pp. LXI e sgg., ®On Professor

Ludwig's views respecting total Eclipses of the Sun as noticed in the Rig-Veda".

(129) Cfr. anche Rgv. I.50.10 dove Surva viene ritrovato al di l... delle tenebre e III.39.5 dove Indra cercando il bestiame inginocchiato, abhijnu, scopre il 'sole celato nell'oscurit...!.

(130) Bergaigne in Religion V,dique, II, p. 467, avanza l'ipotesi che Atri in origine fosse in realt... Agni (ad, divorare). Se tale ipotesi Ő corretta abbiamo ancora un esempio di un mito intessuto attorno all'idea centrale della fiamma divina che trova il sole della trascendenza o della verit....

(131) Cfr. Rgv. V.40.5 dove il verso si presta perfettamente alla tesi delle eclissi. A noi pare tipico dell'ambiguit... vedica un significato diverso, spirituale, celato dietro un fenomeno naturale.

(132) dhiti va ye anayan vaco agram manasa va ye vadann rtani trtiyena brahmana vavrđhanas turiyena amanvata nama dhenoh.

J. Gonda traduce cos ^: @coloro che con la visione diedero principio al discorso... o coloro che con la mente dicono verit... essendo cresciuti con il terzo brahman percepirono con il quarto il nome della vacca da latte", (op. cit., p. 228).

(133) Veda Atharvaveda Samhita Translated ... by W.D. Whitney, Cambridge, Mass., 1905, p. 389 (Harvard Oriental Series, vol. 7).

(134) La vacca da latte che gli dŐi diedero ai patriarchi Ő, secondo l'interpretazione di A. Bergaigne, la 'preghiera', (Religion V,dique, vol. III, p. 95, Paris, 1883).

Gli dŐi la generarono come il discorso divino (devim vacam ajanayanta, VIII.

100.11) A ogni modo, in VIII.101.16 Ő identificata con Aditi e definita la suscitatrice del discorso e della visione nel mortale, i prodotti finali o i sottoprodotti del brahman. Si tratta quindi di un'espressione simbolica

complessa, il cui esatto significato varia in contesti diversi, qui tuttavia si riferisce al quarto stato di coscienza, il tesoro celato nell'oscurit..., il mistero la cui penetrazione conferisce il diritto di formulare la verit....

(135) Op. cit., p. 11. Vedi anche la nota 24 a p. 44.

(136) In questo verso, Ayasya dopo aver scoperto il pensiero dalle sette teste nato dalla verit..., 'gener• il quarto elogio' (turiyam ... janayad ... uktham). Vedi la traduzione completamente diversa di J. Gonda: The Vision of the Vedic Poets, pp. 77-8 (The Hague, 1963).

(137) Vedi, per esempio, Maitri Up. 6.7, 16 e 17, e l'intera sez. 7.

(138) Cfr. Maitri Up.: @Ci• che Ő non-pensiero, che sta nel centro del pensiero l'impensabile mistero supremo. Su questo si concentra il pensiero e il corpo sottile, senza sostegno" (6.19). Con ci• confronta Ath.v. IV.1.1 citato a p. 108.

(139) Op. cit., p. 357.

(140) Cfr. Sri Aurobindo, The Life Divine, Sri Aurobindo Library Inc. (New York 1951). "Infatti alle porte del Trascendente sta quel perfetto solo Spirito descritto nelle Upanishad, luminoso, puro, che sostiene il mondo ma che Ő inattivo in esso senza forza, senza il difetto della dualit..., senza la ferita della divisione, unico, identico, libero da ogni apparenza di relazione e di molteplicit..., il puro S, degli Adwaitin, il Brahman inattivo, il Silenzio trascendente" (capitolo 3, p. 23).

(141) Queste erano prive di significato per W.D. Whitney. Vedi "The Cosmogonic Hymn, Rgveda X.129", p. XL, J.A.O.S (May, 1882).

(142) Per un'analisi di questo inno vedi G. Feuerstein e J. Miller, A Reappraisal of Yoga; essays in Indian philosophy (London, 1971).

(143) yasya chaya amrtam yasya mrtyuh.

(144) Cfr. anche Ath.v. IV.16.2 e 5: ®Ci• che due, seduti insieme, confabulano, il re Varuna sa come terzo" (2); ®Il re Varuna vede tutto questo: ci• che sta tra i due firmamenti, ci• che sta al di l...; egli conta i battiti delle ciglia della gente" (5) (dalla trad. di Whitney). Cfr. N.T.

Matteo 10, 30 e Luca 12, 7.

(145) pra yat pituh paraman niyate.

(146) tad eva artha matra nirbhasam svarupa sunyam iva samadhih (Yoga-Sutra, III.3).

(147) ® I saggi circondati di vento hanno indossato la gialla veste di polvere. Essi si librano sul letto del vento quando gli dŚi penetrano in loro, X.136.2.

(148) Il sole Ś un uccello (Rgv. X.189.3; IV.5.8), un falcone volante (Rgv. VII.63.53, un uccello rosso, arusah suparnah (Rgv. V.47.3), o uccello, toro e oceano (V.47.3), oppure, come in questo caso, patanga, X.177.1, o suparna, X.114.4. In VIII.69.7 il sole Ś bradhna, il rosso o il giallo o il possente. Il termine usato in VIII.101.14 e III.26.8 Ś arka. Su questo vedi le note esplicative a p. 82.

Nel sanscrito classico arka acquist• il significato di 'sole'.

(149) I.70.2: garbhas ca sthatam garbhas caratham. Cfr. VII.101.4 indirizzato a Parjanya.

(150) Cfr. il magnifico inno ad Agni, II.1.

Parte III.

La preghiera vedica e la filologia occidentale.

Alla luce di queste indagini non Ś possibile condividere nessuno dei verdetti dei filologi del passato sulla preghiera vedica. Le osservazioni di A. B. Keith sono troppo generiche e difettano di profondit... d'insight: E' innegabile che le preghiere sono quasi sempre per oggetti materiali, e che le occasionali espressioni di desiderio per beni spirituali sono estremamente eccezionali...

Gli inni spesso ricordano al dio [sic] i capostipiti ancestrali e nell'orgoglio con cui esaltano la loro produzione e il valore che gli dŚi devono annettere a essi, sono estremamente ingenui. (1)

Se ricordiamo che la maggior parte degli inni sono lo stadio finale, o l'espressione verbale, di un lungo processo di meditazione visiva culminante nella comunione o astrazione profonda, che la loro essenza Ś la chiaroveggenza del poeta, la loro forma una sua creazione, che le parole, il loro significato, il ritmo, giocano tutti un ruolo importantissimo nella produzione finale e che orecchi estranei ne perdono molto, non troveremo alcunch, d'ingenuo nell'orgoglio del poeta per la sua opera. Inoltre, giudicare la fede assoluta del poeta (vi Ś tuttavia qualche traccia di scetticismo) come ingenua in seguito a un confronto col moderno atteggiamento scettico, sarebbe fuori luogo in questo libro giacch, noi stiamo esaminando le idee religiose quali esse si presentavano agli occhi dei loro protagonisti, non come queste appaiono a una molto pi— tarda, complessa e incredula generazione. Dobbiamo ricordare inoltre che i bardi dell'India vedica credevano perch, vedevano, giacch, la loro costituzione psicomentale era diversa dalla

nostra. Essi spinsero il controllo del loro potere mentale sino alla visualizzazione. Su questa veggenza poggia l'intero edificio della dottrina vedica e della posteriore filosofia indiana. Non importa che in un'epoca gli dŚi si chiamino Varuna, Rudra, Indra e scompaiano nella successiva per riapparire sotto nomi diversi, Siva, Brahma, ecc.: l'idea di agenti attivi nel cosmo rimane esattamente la stessa, il nome, la forma, l'attributo, la funzione possono mutare. Ricordiamo inoltre che dietro questa molteplicit... di agenti cosmici che sconcerta il semplice, stava sempre l'Eterno Uno, tad, 'Quello', che respirava senza produr vento da S, prima che apparisse questo universo e la sua molteplicit... di dŚi, uomini e creature. Questa Ś la base inamovibile su cui viene proiettata la manifestazione e questo Ś un concetto vedico cui si giunse attraverso la contemplazione. (2)

Anche l'accusa che le preghiere mirano per lo pi— al conseguimento di benefici materiali dimostra mancanza d'insight nelle immagini vediche e difetto d'analisi. Sono gi... stati presentati esempi sufficienti, speriamo, a dimostrare che il grande dono degli dŚi agognato dai poeti era l'illuminazione spirituale. Il desiderio ardente espresso da gran parte delle preghiere Ś essenzialmente per la luce, la sapienza, il cielo, la beatitudine, l'immortalit..., e persino quei versi che chiedono 'vacche', 'figli' e 'ricchezza' ammettono un duplice significato. Traduzioni non ispirate, non riconoscendo l'essenziale valore delle immagini vediche che, pur sembrando confuse rivelano peraltro coerenza di significato, hanno concorso a creare l'erronea idea che i rsi pregassero soltanto per la prosperit... materiale. Il loro linguaggio solare rese il loro pensiero inintelligibile. A ogni modo l'accusa, cos ^ com'Ś formulata da Keith, va investigata pi— a fondo.

Tutti gli dŚi sono signori della ricchezza. Essi sono i vasu, i buoni, benefici dŚi splendenti, ricchi di munifici doni, giacch, tutte le cose del regno della natura sono loro doni, ricchi di luce, di conoscenza, di benedizioni. Per la loro azione tutte le cose operano secondo la legge (rta) e colui che vive in conformit... con il rta ricever... il favore degli dŚi. I mortali vengono esortati a disprezzare (pari mamanyat) la ricchezza materiale (dravina) e a desiderare di conquistare la via che conduce alla verit... attraverso l'omaggio, a unirsi in comunione coi loro insight pi— profondi con la mente assorta ad accogliere la luce che proviene dal loro discernimento superiore (X.31.2). (3)

Considerando gruppi di dŚi separatamente, troviamo che la ricchezza generalmente attribuita a essi pu• esser fatta rientrare sotto due voci: la gloria, espressa come splendore, ricchezza, luminosit..., e la forza, o coraggio, generalmente designata con vaja (4) (anche uria e virya), un termine esso stesso strettamente connesso con la gloria.

Gli Asvin, o dŚi-gemelli dell'aurora, sono i signori dello splendore (subhaspati I.120.6 e VIII.22.4) il cui tesoro o dono munifico Ś quella qualit... vigorosa che significa coraggio e eroismo (vajaratna IV.43.7 e 44; vajinivasu VIII.8.10 e 22.7. cfr. VIII.35.11 urjam no dhattam). In realt... gli Asvin sono gli dŚi apportatori d'aiuto per eccellenza che vengono invocati in momenti di pericolo e che compiono sempre imprese eroiche. Dispensano ogni sorta di benedizioni (VII.70.1 visvavara) sui loro devoti. Sono ricchi del sole, dice VII.68.3 (suryavasu). Alla luce della spiegazione data in questo capitolo intorno al significato intrin-

seco del sole vedico non dovrebbero esserci difficoltà... nell'intendere il significato del sole in riferimento alla ricchezza degli Asvin. Un interessante verso (I.117.21) lascia un ampio margine d'interpretazione: mediante l'aratro e la semina, gli Asvin diedero all'uomo il nutrimento, mediante la demolizione del demone diedero agli Arii la vasta luce; in altre parole, essi provvidero coi loro esempi e insegnamenti al benessere fisico e spirituale del popolo. La loro ricchezza in bestiame e cavalli (VII.71.1 e 72.1, ecc.), che appartengono al regno celeste, può essere la metafora vedica per la luce e l'energia (go al plurale significa raggi di luce), il che sarebbe in armonia con il costante accento posto sulla luminosità... (o illuminazione) solare e la virilità..., il vigore o coraggio (5) che caratterizzano i doni di questi dēvi. Con l'aiuto degli Asvin i pensieri degli uomini vengono diretti alle buone azioni (I.112.2 dhiyo vathah karmann istaye).

Riguardo al valore i Marut, comunemente considerati dēvi della tempesta, stanno in una posizione analoga a quella degli Asvin, se non in un rapporto ancora più marcato. La maggior parte delle preghiere ai Marut, i quali sono 'possessori d'ogni ricchezza' (I.64.10 visvavedaso rayibhih) e d'impareggiabile coraggio (tavisibhih), mirano al conseguimento di una forza possente, e coloro che li invocano superano tutti gli altri per vigore (cfr. I.64.13, 14, 15). Essi stessi sono illimitati nella loro potenza (aparo mahima) e impeto furioso (vrddhasavasas v.87.6), sono fidati amici di rango adamantino (V.52.2). Tutti gli inni indirizzati agli eroi del pantheon vedico esprimono la massima ammirazione per la loro potenza e bellezza, quale si manifesta nella tempesta, nel fulmine e nel tuono. Abbiamo qui una prova della padronanza del linguaggio figurato propria dei rsi. Ma nel mezzo di tanta posanza e valore guerriero, gioioso stupore e godimento per i terrificanti fenomeni della natura, qualcosa ci rammenta e ci fa comprendere che questo potere tanto agognato ha il suo aspetto spirituale connesso col brahman, il più grande potere a cui l'essere umano possa attingere: Dateci, o Marut, quell'aloato stallone per le lunghe distanze come un carro, la preghiera quotidianamente stimolante, quella ricompensa d'ambrosia per i vostri adoratori nei nostri luoghi sacri e per il vostro cantore perfetta saggezza e forza invincibile. (II.34.7). (6)

I Rbhu aventi per occhio il sole sono ugualmente ricchi del tesoro di vaja (IV.35,5 vajaratnah). I bardi vengono invitati a bere con i Rbhu largitori di tesori. (7) La medesima immagine del bestiame (go) e l'accento sul vigore (vaja) si ritrovano nelle descrizioni della ricchezza dei Rbhu, il dono ad essi domandato (IV.34.11) (ratnadheyaya). Essi sono ricchi di vacche (gomantam o raggi di luce), di vigore (vajavantam), di potere eroico (suviram), di cibo (puruksam); possiedono ogni sorta di benedizioni (vasumantam IV.34.10), Inoltre, poichè, sono a conoscenza di tutti i bisogni e i desideri umani (IV.36.8), viene chiesto loro di 'foggiare' (taksata) per gli uomini quello splendido vigore (dyumantam vajam), quel grandissimo coraggio (vrsasusmammuttamam), quell'energia (vayas) che costituisce la loro fortuna (rayim).

Il Rgveda Ṣ portatore di molteplici messaggi, ma preminente Ṣ senza dubbio quello del coraggio e dell'eroismo. Esso annunzia il comando di Krisna ad Arjuna nella Bhagavad-Gita: "Alzati e combatti", e, in tempi più recenti, la poderosa opera di Acharia Pranavananda il quale

con grande abnegazione, cerc• di restituire all'India l'antico valore ed eroismo. Accidia, timidezza, mancanza di determinazione, inerzia, pigrizia, scoraggiamento, sono estranei all'atteggiamento e al codice etico dei Veda.

I Rbhu sono perfetti esempi d'attivit... coraggiosa, d'ingegnosit... di spirito e di talento artistico. Questi, come ci viene ripetutamente detto si conquistarono il dono dell'immortalit... (cfr. IV.33.4 e I.110.3-6). Ci si rivolge a essi affinch, concedano benedizioni (vasuni) nella terza libazione (trtiye ... savane) loro offerta (IV.33.11), quella stessa libazione "largitrice di tesori" (ratnadheyam) che essi istituirono attraverso la loro perizia (svapasya, IV.35.9). Se ne deve dedurre che in questa terza libazione, che ebbe luogo durante il rito sacrificale, i Rbhu ottennero un certo dono che viene ora invocato dai loro discendenti? Questo tesoro sembra consistere nell'estasi dell'elevazione provocata da Soma che indusse i bardi ad esclamare "abbiamo visto gli dŚi", "siamo divenuti immortali" (VIII.48.3). Gli uomini offrono il soma, i Rbhu donano in cambio l'estasi.

Esaminando i singoli dŚi troviamo che un rilievo analogo Ś attribuito a un tipo di ricchezza che non Ś puramente materiale. I bardi pregano Indra il signore delle ricchezze (8) l'ariete, il conoscitore o il ritrovatore del cielo (I.52.1 mesam ... svarvidam), il protettore del debole. (9) Egli Ś l'onnipotente che conferisce ricchezza di pensiero, (10) colui dal quale s'implora la concessione di quella visione intellettuale abbellita come si conviene. (11) Si prega per quella fulgida o risplendente bellezza, ritrovatrice o largitrice del cielo, (12) che spetta a lui concedere. Per inciso, questo verso chiarisce quale sia il significato di questa ricchezza. Similmente, lo pregano affinch, conceda quelle "ricchezze, copioso nutrimento, virile, adatto agli uomini, abbondante, senza et..., celeste" (VI.22.3). Potremmo chiederci che cibo sia quello che Ś adatto agli uomini (puruvirya nrvat), senza et... (ajara) e ritrovatore del cielo (svarvat)? Il cielo, comunque, non Ś qualcosa che si ottiene facilmente. L'ambita estasi che frantuma ogni sorta di costrizione (13) richiede quelle qualit... intrepide (VIII.46.7) che conquistano il cielo come in un'impresa eroica. (14)

Presenti in Indra sono tutte quelle qualit... di valore, coraggio, eroismo che si riassumono nella mancanza d'ogni paura (VIII.46.7 visva abhiravah) e che sono il contrassegno della virilit... e costituiscono l'oggetto della costante preghiera dell'uomo vedico e l'ideale a cui esso si atteneva. Ci• ci ricorda la dottrina cristiana secondo cui il regno dei cieli soffre ^ violenza. Indra conduce il suo devoto in quel vasto mondo (urum lokam) pieno di splendore, il regno dei cieli, nella luce che ignora la paura e che significa libert... dalle catene della mortalit..., il mondo abbracciato dalle possenti braccia di Indra: ®Guidaci ... alla luce celeste (svarvaj), la luce che ignora la paura (jyotir abhayam), al benessere (svasti), affinch, possiamo trovar protezione al riparo delle tue ampie braccia" (VI.47.8). (15) Ci• richiede quel vigore spirituale tipico di Indra e della sua schiera di Marut, e anche coraggio o potere eroico (suvirya) che in VIII.3,9 Ś identificato con brahman: ®Da te imploro quel santo potere eroico (suviryam) quel brahman" (tad brahma). Sicch, viene chiesta ad Indra, il suscitatore del pensiero (codayanmati VIII.46.16), quella ricchezza che distrugge (prabhangam) i malvagi

(durmatinam).

Analogamente Soma, guardiano della comunit..., possessore del cielo e delle acque [della vita] (svarsam apsam vrjanasya gopam, I.91.21), Š signore del valore (isise viryasya I.91.23) e a lui viene chiesta una porzione delle sue ricchezze (rayo bhagam I.91.23). ®Portaci quel risplendente coraggio, scopritore del cielo". (16) Attraverso il suo agognato e prolifico succo (17) l'abbondanza si riversa sull'adoratore. In che cosa consiste quest'abbondanza? Il perfetto stato dell'essere, indicato da termini come ajiti e ahati (uno stato d'integrit...), che in IX.96.4 viene chiesto al dio della ricchezza, pu• offrire una chiave per comprendere la tendenza del pensiero del bardo. Esso implica completezza e benessere o prosperit... (svasti). Questi congiunti con sarvata (totalit...) (IX.96.4) (18) alludono a uno stato psicologico di pienezza.

La vacca e il veloce destriero, doni di Soma (I.91.20), ammettono, come abbiamo visto, un duplice significato. Il medesimo verso elenca come ulteriori richieste quelle azioni virili (viram karmaryam) che sono degne della famiglia, dell'assemblea religiosa, del consiglio, e di un padre, ricchezze veramente nobili. (19) Le benedizioni di Soma sono descritte in VIII.79.2-5: ricopre la nudit..., fa vedere il cieco, camminare lo storpio, ecc. Le sue gocce, nella loro euforia (matsarasah), conferiscono percezione intuitiva (manisinah) e luce celeste (svarvidah: IX.107.14. cfr. IX.21.1). Esse trovano per l'uomo la luce del cielo giacch, suoi sono gli occhi che concedono l'illuminazione (cfr. I.139.2 e VIII.48.3). "Come un fuoco acceso", prega il poeta rivolto a Soma, "infiammami; illuminami; rendici pi— che vasu (vas risplendere)" (VIII.48.6). "Nella tua elevazione", continua il verso, "io mi considero ricco" (revan).

Gli uomini chiedono ad Agni, che risplende di munifici doni quale messo del cielo (X.3.2 vasubhir vi bhati), di essere il portatore dei loro doni agli dŠi (I.45.6), Cosa sono questi doni? Essi fanno parte del rituale sacrificale e consistono nell'accensione del fuoco, nell'uso del ghrta o ghi, nella spremitura del Soma e nella sua preparazione, e nell'offerta di canti di lode che magnificano gli dŠi. (20) Gli adoratori chiedono ad Agni di " irraggiare ricchezze " su di essi attraverso la loro ben-foggiata lode, la loro bella invocazione (21) o impareggiabile visione. (22) Queste sono come vasi modellati e offerti dall'uomo che il dio rende ricolmi e ritorna arricchiti. Mediante i loro canti e il loro omaggio, mediante i loro pensieri visionari (V.25.4 dhibhah), si costituisce un punto d'incontro tra essi e gli dŠi, si forma un ricettacolo che accoglie le influenze divine. "Mediante questi nostri canti fulgenti, volgiti verso di noi con la radiosit... del cielo". (23) L'accento Š posto sulle benedizioni largite attraverso il potere delle visioni e delle offerte inviate agli dŠi attraverso quel medesimo potere. (24) Da ci• l'importanza della meditazione visionaria. L'azione Š reciproca ed Š riassunta nel carro sacrificale che viaggia tra i due mondi (V.18.3). "I canti e le lodi salgono (girah stomasa irate) uguali a carri vincitori (vajayanto ratha iva) conquistatori di ricchezza, apportatori d'aiuto" (VIII.3.15). Inni, visioni intellettuali e aspirazioni salgono agli dŠi sulle fiamme sacrificali di Agni. (25) Il suo carro, attraverso il sapiente discernimento (kratva), viaggia tra gli uomini e gli dŠi carico di ricchezze. (26)

L'oblazione nata dal cuore viene inviata ad Agni come se si trattasse

di un'offerta di bestiame, (27) ed essendo questo la principale fonte di ricchezza della comunit..., la similitudine Š appropriata. Aspirazioni o visioni intellettuali vengono offerte come quelle ricchezze desiderate dal dio. Il cuore e la mente, in interiore armonia col divino, consentono di raggiungere un elevato stato dell'essere: quelle ricchezze degli uomini gradite agli dŠi, quelle ricchezze che il poeta brama per poter entrare nell'assemblea degli dŠi (VII.84.5 e 85.5). (28)

Sicch, il sacerdote, che Š il ministro o il mediatore tra gli dŠi e gli uomini, Š il sapiente, esperto nell'intelligenza della verit...; (29) con i suoi doni e la sua adorazione (30) muove gli dŠi ad aiutare gli uomini. (31) La sua funzione consiste nell'offrire i suoi pensieri (32) che, trasformati in canti, rendono il dio manifesto all'uomo. (33) Cos ^ il donatore (dah) che custodisce la fiamma Š ricco (surekna) di potere mentale (kratva VI.16.26).

Siamo cos ^ giunti ad alcune questioni che richiedono un esame pi— approfondito. Si tratta delle molteplici sfumature di significato che i bardi vedici attribuivano alle parole rayi e rai (34) (rese nei dizionari con 'propriet...', 'ricchezze', ecc.). Questi termini non si riferiscono soltanto a una ricchezza d'ordine materiale, come bestiame, figli, grano, lunga vita, le usuali richieste terrene, ma il pi— delle volte a realt... d'ordine psicologico e spirituale. Rientrano infatti in quest'ultima categoria l'elevante estasi visionaria e la conoscenza dell'ordine divino cos ^ raggiunte. In un inno (VII.86) il poeta dopo aver espresso il suo ardente desiderio di comunione con Varuna, il suo smarrimento circa il peccato che pu• aver commesso per incorrere nella collera del dio che si Š allontanato da lui, ammette che il 'dio-nobile' (devo-aryah) fa pensare lo spensierato (acetayad acitah) e nella sua pi— profonda sapienza (kavitarah) spinge il saggio o l'esperto (grtsa) alla ricchezza (raye VII.86.7). Il tono dell'intera poesia, come del resto di tutte quelle indirizzate a Varuna, Š altamente etico. La parola rai, ricchezza, qui certamente designa generosit... o benedizione spirituale, quella pi— ricca vita dello spirito che nessuna ricchezza terrena pu• sostituire. (35)

L'uso di rayi con verbi indicanti splendore (p. e. vi bha suc) e con sostantivi come dyumna e sravas ci induce necessariamente a considerare in modo pi— approfondito questo concetto vedico della ricchezza splendente come ricompensa della preghiera. Di che tipo di ricchezze si tratta? Le giuste condizioni che favoriscono la totalit... dell'essere, derivanti dalla comunione che determina il retto vivere e quindi il dono di ogni benessere e abbondanza: "Concedici quelle ricchezze che causano prosperit... per tutti". (36) "Irraggia queste benedizioni su di noi, o Agni, affinché, possiamo raggiungere la suprema comprensione", (37) non lascia adito a dubbi. Lo stesso pu• dirsi della seguente preghiera: "Chiediamo l'interezza e l'assenza di legami", o, come potrebbe anche essere tradotto, "perfetta felicit... e libert..." (X.100.1: a sarvatatim aditim vrnimahe), ove l'accento Š posto sulla integrit... come realizzazione spirituale. (38)

Agni perci• risplende di benedizioni. (39) Egli Š ricco di nutrimento (I.141.2 pituman), (40) cioŠ di benessere materiale e di cibo spirituale (cfr. "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"); egli, il generoso, apre la porta delle ricchezze (41) di cui Š il signore, (42) largisce al suo devoto doni inesauribili. (43)

La sua munificenza Š il suo splendore, la sua ricchezza Š

la sua luce, (44) che risplende come Surya (VIII.43.32). Questo Ś il dono invocato dal poeta (VIII.43.33), l'inesauribile, preziosa munificenza. (45) Non viene mai data una precisa definizione di questa ricchezza ma gli accenni alludono al dono di fulgide visioni che equivale a un conferimento dell'illuminazione. Questa Ś la benedizione di Agni e in ci• consiste anche la generosit... degli dŚi. Si prega Agni di arrecare quello splendore all'adoratore (46) affinché, i demoni siano sconfitti. (47) Viene implorato di scacciare le trasgressioni con la forza della sua fiamma, (48) di allontanare l'ostilit... affinché, le creature malvagie siano vinte (V.9.6). Il verbo *suc*, qui usato nella forma intensiva insieme alla preposizione *apa*, designa la distruzione col fuoco (purificazione) di ogni impurit..., cui segue immediatamente la richiesta: "irraggia su di noi la ricchezza" (*susugdhi a rayim*). Analogamente, ci viene detto che Agni rivel• al rsi Atri grandi ricchezze conferendogli la percezione. (49) Che queste ricchezze o benedizioni non siano necessariamente materiali si pu• ricavare anche dal seguente verso:

Chi vigila sulla corrente della verit... ha percepito lui [Agni] celato; a coloro che lo liberano, officiando i riti della verit..., a costoro egli rivela benedizioni. (1.67.4). (50)

Il sedere vigili all'approssimarsi della verit... significa semplicemente meditare sulla verit... o sull'ordine della realt.... In un tale stato di assorbimento il rsi scopre la presenza, altrimenti celata, della fiamma divina che, se propriamente alimentata da una vita retta e devota s'innalza sempre pi— forte, inonda di benedizioni l'essere umano e lo illumina con la propria saggezza e visione (cfr. V.15.5 citato sopra e VI.16.26).

Chi nel sacrificio, afferma il poeta (VI.5.5), adora Agni mediante canti fulgenti e lodi, brilla immortale tra i mortali per ricchezze, splendore, gloria. (51) In altre parole, Ś un illuminato uomo degli dŚi. Il bardo di IV.10.1 fa offerta della sua ingegnosit... (*kratu*) mediante le sue lodi, poich, sa che in tal modo toccher... il cuore del dio (*hrdisprsam*). Infatti Agni stesso Ś l'auriga della santa intelligenza e dell'infallibile sagacia (52) e viene implorato per quel *kratu* che Ś una sicura fonte di benedizione per l'uomo. (53) Essendo quello il suo fondamentale tesoro, egli domina sull'intera attivit... mentale (54) e favorisce la percezione intuitiva del pio. (55)

Il *kratu* di Agni Ś massimamente glorioso (*dyumnintama* I.127.9). L'attributo del fulgore avvicina di nuovo la comprensione all'illuminazione. Agni Ś quindi il dispensatore dell'illuminazione. E' l'illuminata ispirazione dei saggi, colui che dona le intuizioni, i canti di lode (cfr. II.9.4) e quella ricchezza fatta di potere eroico (o ricchezza che adorna il valore eroico *virapesah* IV.11.3). E' evidente che Agni stesso Ś la ricchezza offerta nel servizio divino. (56) Egli soltanto, veicolo del trascendente (I.77.3 *adbhutasya rathi*), pu• agire da perfetto messaggero tra cielo e terra, tra gli immortali e i mortali.

Anche il coraggio trova la sua appropriata personificazione nel dio della fiamma. *Vayas*, *virya* e *vaja*, (57) nel loro accento sulla forza, denotano tutti una certa forma di quello che in breve pu• esser chiamato eroismo dell'anima. Tale valore (*svirya* v.16.4), sovente inteso per implorare una numerosa discendenza eroica, (58) non ha necessariamente questo particolare senso concreto, ma indica piuttosto quella qualit...

coraggiosa presente negli eroi. E' anche il peculiare dono di Agni l'essenza della fiamma divina: "possente potere Š in questo splendore" (V.16.1: brhad vayo hi bhanave). (59) Stimolando il pensiero visionario, egli incita al vigore (I,27,11: dhiye vajaya hinvatu). Procura vigore a chi lotta per ottenere l'immortalit... (III.25.2: sanoti vajam amrtaya bhusan) poich, soltanto il forte, il coraggioso, il valoroso, possono ottenere quel nettare. Ritroviamo la stessa idea presente nei racconti su Indra: il regno dei cieli soffr ^ violenza.

Non possiamo pi— condividere i giudizi di M. Winternitz o MaX Muller sulla preghiera vedica. M. Winternitz (60) afferma:

Non esiste [nei Veda] alcuna traccia di devozione o esaltazione del divino, ma [la parola brahman] indica soltanto delle formule rituali e dei versi che contengono un segreto potere magico, con cui l'uomo vuole influenzare gli esseri divini o ottenere, persino con la forza, qualcosa da essi.

MaX Muller (61) scrive:

Sebbene l'idea della preghiera come moto del cuore o pensiero elevato possa esser valida per noi, nel Veda non vi Š traccia di una tale concezione.

La maggior parte delle preghiere sono petizioni molto concrete, e tutto ci• che Š stato detto del trasporto del cuore, dell'elevazione della mente, del fervido impulso della volont..., a proposito del termine Brahman, mi sembra chiaramente moderno e privo di una qualsiasi analogia nello stesso Veda.

E l'offerta foggata nel cuore (havir hrda tastam VI.16.47) inviata ad Agni sulle ali del canto? E gli sfoghi col dio della fiamma? E la lode modellata nel cuore e nella mente (hrda tasto manasa) offerta ai Marut (I.171.2. cfr. X.65.14)? E l'elevato canto di lode che conquista il cielo offerto alla gloria del dio? E la contrizione del fedele pentito che cerca la comunione con Varuna (VII.86 e 88), incapace di comprendere cosa lo abbia fatto cadere in disgrazia? E le preghiere per il perdono che molti bardi cantano a Varuna, Agni, Aditi, per l'unione e l'armonia tra gli uomini (X.191 ad Agni, cfr. I.131.5)? E il desiderio ardente di benedizioni? E la brama del poeta di entrare in contatto con colui dalla sapiente comprensione (III.38.1, cfr. V.66.6, VII.3.10)? E la sua meraviglia per il favore che il dio gli dimostra colmando lui, stolto, della saggezza e della presenza divina (IV.5.3, I.164.21, VI.9)? Niente potrebbe essere pi— esplicito di quanto segue:  O dŠi, io non distinguo la destra dalla sinistra, l'oriente dall'occidente. Sia nella mia ingenuit... che nella mia accortezza, o buoni, possa io esser guidato da voi, possa io raggiungere la luce che ignora la paura" (II.27.11). (62) Questi e molti altri esempi sono indubbiamente espressioni della devozione del cuore, che pur formulate in modo semplice, persino concretistico, a causa di quella perfetta sincerit... che caratterizza il Rgveda, commuovono per la loro umanit....

M. Winternitz inoltre non afferr• il fondamentale significato del brahman, l'estrazione dalle profondit... del s, pi— recondito, di quel potere dinamico creatore di visioni e di canti di fulgide parole, che Š l'esaltazione divina. L'uso assai frequente di derivati e di forme desiderative del verbo vrđh, 'accrescere', contraddice la generica asserzione di MaX Muller; sebbene egli noti che tali forme vengono usate, per qualche ragione sconosciuta, le ritiene di poca importanza. Si tratta, al contrario, della formulazione vedica di quello stesso sentimento negato da M. Muller.

L'euforia che provoca un sentimento di accrescimento e appagamento, trova espressione in I.80.1: il brahman causa euforia (brahma cakara vardhanam) o 'accrescimento' con l'aiuto di Soma. L. Renou, nel suo commento, spiega che il brahman "crea rinvigorismento", (63) avvicinandosi in tal modo all'idea del moto del cuore che M. Muller nega.

In un inno (VI.23.6) Indra ha composto preghiere per la propria esaltazione. (64) In X.49.1 il brahman Ś di nuovo la causa di vardhana: "Ho creato il corroborante brahman per me stesso". (65) I cantori sperano che le loro @esilaranti preghiere" (ima brahmani vardhana) possano riuscir gradite agli Asvin (V.73.10). Inoltre, la preghiera Ś, come Soma e il dono sacrificale (la giustapposizione Ś importante), la 'fortificatrice' di Indra. (66) Le gocce di Soma sono note per il loro effetto euforico (matsarasah) (67) e ritrovatore-del-ciolo (svarvidah IX.21.1). In questi contesti Ś chiaro che la preghiera eleva sia gli dŚi che gli esseri umani e che essa Ś impiegata proprio per questo scopo.

Quella luce che Ś libera dalla paura (jyotir abhayam) si rivela perci• come la grande meta del veggente vedico, il premio da conquistare. (68) Abbiamo qui un perfetto esempio della vivacit... d'espressione propria dei bardi. La paura, un'emozione umana, non pu• qualificare la luce. Il poeta si riferisce a quell'illuminato stato di coscienza che conduce alla perfetta comprensione e all'insight onniabbracciante in cui, naturalmente, non vi Ś posto per la paura. L'aggiogamento del carro della preghiera Ś compiuto allo scopo di raggiungere svar, quel vasto mondo (urum lokam) di ampia libert... e splendore (svarvat), quella suprema luce (iyotir uttaram) che secondo il Yajurveda dimora eterna in ogni creatura (Yj. V.34.3), che il rsi rgvedico scopre al di l... delle tenebre e identifica con il sole (Rgv. I.50.10), che il veggente Atri trov• come il sole dell'illuminazione nel quarto grado della preghiera (V.40.6). Questa Ś la 'luce celeste' (svarvaj jyotih) agognata dai saggi (69) quando essi s'avanzano verso il trascendente signore dell'assemblea (70) per quel 'bramato dono' (kamyam sanim) che Ś saggezza o illuminazione (medha). @Fa che noi possiamo aver parte di questa perfetta ingegnosit... , (71) prega il rsi rivolto ad Agni. Nella sua immaturit... egli vorrebbe essere guidato dalla saggezza dei Vasu (II.27.11) per raggiungere la luce senza paura, per ottenere quell'integra comprensione (medham aristam) e invincibile potenza (II.34.7 dustaram sahad), quel valore che nessun ostacolo pu• intimidire. "Fa s ^ che raggiungiamo quella spaziosa magione che tu governi". (72)

Queste sono nobili preghiere, aneliti a quella sapienza che conferisce l'illuminazione, l'aspirazione dell'anima umana a conoscere, a comprendere, a vivere in quella sapienza. Il Rgveda Ś il monumento dell'antico desiderio dell'uomo per l'illuminazione e l'eterna beatitudine a questa connessa. Il suo messaggio pu• essere per noi celato sotto riferimenti e immagini oscuri, un linguaggio mitologico estraneo alla nostra visione moderna, ma un certo lavoro di scavo lo riveler... in tutta la sua originaria purezza. Non possiamo pi— permetterci di trascurarlo o di accantonarlo sdegnosamente come Ś stato fatto in passato, ma dobbiamo fermarci a considerare l'antichit... dell'aspirazione dell'uomo per qualcosa di trascendente, per uno stato d'estasi in cui svaniscono i confini della vita di ogni giorno e il cuore e la mente si espandono oltre ogni aspettativa, una comunione col numinoso che

egli scopre di poter raggiungere attraverso certe pratiche, un desiderio di superare il suo s, ordinario per toccare il suo s, superiore.

NOTE.

- (1) 'Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, p. 311, Harvard Oriental Series, vol. 31 (Cambridge, Mass. 1925).
- (2) Cfr. X.129 e VIII.58.2 (= Val. 10.2).
- (3) pari cin marto dravinam mamanyad rtasya patha namasa a vivaset. uta svena kratuna sam vadeta sreyaṁsam daksam manasa jagrbhyat.
- (4) J. Gonda definisce vāja "un termine generico che indica la specifica natura della potenza generativa che si manifesta nella vegetazione, nel bestiame, nei cavalli negli uomini, ecc., e mediante cui s'ottengono nuovo cibo, nuovi mezzi di sussistenza, nuove risorse, nuova vita", (op. cit., p. 150). Vedi anche Epithets in the Rgveda, del medesimo autore, p. 145 ('S-Gravenhage, 1959). Cfr. A.C Bose, Hymns from the Vedas (London, 1966), ©Alcuni orientalisti sono convinti arbitrariamente che vāja (potenza) significhi 'bottino', 'preda'. Sicché, quando il Rgveda dice 'Lasciamo qui i malvagi e compiamo la traversata sino alle potenze benefiche' ci si chiede di credere che le parole 'potenze benefiche' (sivan vajan) stiano per 'abbondante bottino', anche se sivan, 'benefico', non può mai significare 'abbondante'. Similmente, quando Ṣ detto che Sarasvati, la Dea del sapere, l'ispiratrice della dhi, l'intelletto superiore', possiede 'Vaja' (potenza) (Rgv. VI.4), si pretende che noi immaginiamo che essa abbia accumulato 'bottino' (p. 37). Cfr. la traduzione di Griffith di vajaratna (IV.44.7 e IV.43.7) come 'ricco di bottino'.
- (5) Cfr. VIII.35.10-12: uriam no dhattam, 'concedeteci una forza possente'; 22-24: dhattam ratnani dasuse, 'donate tesori al devoto'.
- (6) tam no data maruto vajinam ratha apanam brahma citayad dive dive isam stotrbhyo vrjanesu karave sanim medham aristam dustaram saha. Vedi J. Gonda, Epithets in the Rgveda, p. 145 ('S-Gravenhage, 1959) su vāja e vajin.
- (7) IV.35.7: sam rbhubhīh pibasva ratnadhebhīh.
- (8) VIII.46.6: isanam raya imahe.
- (9) Cfr. I.51.14 e VIII.45.36.
- (10) VI.44.2: tuvisagma te rayo dama matinam.
- (11) I.61.16: visvapesasam dhiyam dhah.
- (12) VIII.13.5: rayim nas citram a bhara svarvidam.
- (13) Cfr. VIII.46.8, l'uccisione di Vrtra: mado varenyo ... vrtahantamah.
- (14) Cfr. VIII.46.8: adadih svarnrbhīh.
- (15) Cfr. VIII.13.5: rayim nas .. a bhar... svarvidam, tradotto da J. Gonda: 'arrecaci una ricchezza fatta di luce (per vivere in essa)', Loka, ecc., p.79.
- (16) IX.106.4. dyumantam susmam a bhara svarvidam.
- (17) rayim ... bahulam purusprham ... abhy arsaṁ IX.107.21.
- (18) ajitaye atahye pavasva svastaye sarvatataye brhate tad usanti visve ime sakhayas tad aham vasmi pavamana soma. Griffith tradusse in questo modo: 'Cola per la prosperità... e un continuo vigore, cola gi— per la felicità... e la somma perfezione. Questo Ṣ il desiderio di tutti questi amici convenuti; questo Ṣ il mio desiderio, o Soma Pavamana'.
- (19) Cfr. IX.86.29.

- (20) Cfr. I.139.5.
- (21) rayo didihi nah suvrktibhih, V.25.3.
- (22) dhiti varistaya, V.25.3. Cfr. I.93.10: 'risplendi profusamente': didayatam brhat.
- (23) IV.10.3: ebhir no arkair bhava no arvan svarna jyotih.
- (24) Cfr. V.41.5: raya ese'vase dadhita dhiih.
- (25) Cfr. I.123.6 e I.143.4.
- (26) V.17.4: asya kratva vi cetaso dasmasya vasu ratha a.
- (27) VI.16.47: a te Agna rca havirhrda tastam bharamasi te bhavantu uksana rsabhaso vasa uta.
- (28) Cfr. I.64.10, dove i Marut vengono chiamati signori delle ricchezze o possessori d'ogni cosa (visvavedaso rayibhih), e I.85.2, dove essi hanno fatto del cielo la loro sede (divi ... adhi cakrire sadah).
- (29) sukratur rtacid ... hota.
- (30) namasvan ... havisman.
- (31) VII.85.4: avavartad avase vam.
- (32) VIII.6.7: ima abhi pra ninemo vipam agresu dhitayah.
- (33) VIII.6.28: dhiya vipro ajayata.
- (34) Cfr. dravina in IV.11.3 e I.96.1-3: "gli dŠi conservarono Agni, il dispensatore delle ricchezze", dev... agnim dharayan dravinodam. Che sorta di 'possesso' Š mai quello che viene condiviso anche dagli dŠi, se non un possesso celeste? Cfr. surekna, nel dizionario di Monier-Williams reso con 'ricco di possesi', ma che in VI.16.26 sembra significare piuttosto 'ricco d'insight'. Cfr. II.23.15 e il commento di J. Gonda in The Vision of the Vedic Poets, p. 203.
- (35) Cfr. anche VII.86.8: sam nah kseme, sam u yoge no astu, @sii propizio affinch, giunga a noi la salvezza, sii propizio affinch, sia a noi l'unione.
- (36) I.79.9: rayim visvayu posasam. Cfr. anche V.20.1.
- (37) VII.3.10: eta no agne saubhaga didihi api kratum sucetasam vatema.
- (38) Cfr. IX.96.4, indirizzato a Soma (vedi n 18).
- (39) X.3.2: vasubhir ... vibhati.
- (40) Cfr.: "Ci sia concesso di ottenere l'abbondanza attraverso la nostra intuizione" (vanema purvir ... manisa) non si riferisce necessariamente al cibo ma al benessere che deriva dalla comunione illuminata, all'abbondante illuminazione. "Possa il risplendente Agni", continua il verso, "raggiungere tutte le cose".
- (41) I.68.10: vi raya aurnod durah puruksuh.
- (42) I.68.4: asam pati rayinam. Cfr. I.72.1: rayipati ... rayinam.
- (43) I.72.1: cakrano amrtani visva.
- (44) VIII.43.32: vibhavasuh; I.44.10: vibhavasodidetha.
- (45) VIII.43.33: yan na upadasyati tvad agne varyam vasu.
- (46) VIII.19.15: tad agne dyumnam a bhara.
- (47) Cfr. X.87.12.
- (48) I.97.1: apa nah sosucad agham.
- (49) V.15.5: maho raye citayann atrim aspah.
- (50) va im ciketa guha bhavantam a yah sasada dharam rtasya vi ye crtanty rta sapanta ad id vasuni pra vavaca asmai.
- (51) sa martyesu amrta praceta raya dyumnena sravas... vi bhati, VI.5.5.
- (52) krator bhadrasya daksasya sadhoh) IV.10.2.
- (53) I.123.13: bhadram bhadram kratum.
- (54) IV.6.1: tvam hi visvam abhi asi manma.

- (55) pra vedhasas cit tirasi manisam, IV.6.1.
 (56) I.127.9: jayase devatataye rayir na devatataye.
 (57) Per la definizione di vaja secondo J. Gonda vedi n. 4.
 (58) Cfr. I.1.3 viravattama e I.85.12 suvira.
 (59) Cfr. VI.7.3: tvad vipro jayate vajy agne tvad viraso abhimitisahah.
 (60) History of Indian literature vol. I, p. 248 (Calcutta, 1927).
 (61) The Six Systems of Indian Philosophy p. 70 (London 1899).
 (62) na daksina vi cikite na savya na pracinam aditya na uta pasca pakya cid vasavo dhira cid yusmanito abhayam jyotir asyam.
 (63) Op. cit., p. 16.
 (64) brahmani hi cakrse vardhanam tavat.
 (65) aham brahma krnavam mahyam vardhanam.
 (66) yasya brahma vardhanam yasya somo yasya idam radhah, II.12.14.
 (67) Cfr. I.14.4, I.15.1 e VI.17.4.
 (68) IX.4.2: sana jyotih sana svarvisva.
 (69) X.36.3: nasimahi. Cfr. VI.47.8 e VII.88.2.
 (70) I.18.6: sadasas patim adbhutam.
 (71) VII.3.10: api kratum sucetasam vatemala. Questo verso si presta a diverse interpretazioni. Secondo P. Thieme, Festschrift F. Weller, p. 657 (Leipzig, 1954), api-vat significa 'soffiare, far vento'. Il poeta starebbe quindi ravvivando Agni. Secondo J. Gonda, il verso significherebbe invece 'dirigi la mia ispirazione verso'.
 (72) V.66.6. Cfr. anche X.100.1 gi... citato.

Sezione III.

L'escatologia vedica.

Introduzione.

L'escatologia vedica pu• essere considerata in riferimento ai suoi due temi principali gi... presenti nel Rgveda e ulteriormente sviluppati nell'Atharvaveda e nel Yajurveda: la credenza in una vita dopo la morte, minuziosamente descritta nelle samhita, con tutte le sue implicazioni; e l'affermata conoscenza di una realt... al di l... della morte, non necessariamente identica ai comuni stati ultraterreni, ma che li trascende ed esprime l'essenza dell'immortalit.... L'esegesi occidentale non ha finora differenziato dal primo questo secondo aspetto del pensiero vedico lasciandolo quindi nel vago.

L'attraversare le porte della morte significava per il popolo vedico solamente il prolungamento dell'esistenza che, priva del corpo fisico, si svolgeva in uno stato di pi— elevata consapevolezza la cui nota dominante Š la gioia; questo Š il retaggio lasciato al genere umano da Yama, il re del regno dei morti, il primo dei 'mortalit' che si liber• del corpo fisico. Egli scopr ^ e protesse per gli uomini la via per i pascoli celesti (Rgv. X.14.2). Per un altro verso l'immortalit..., in tutta l'et... vedica, significava assai pi— che la semplice sopravvivenza. Era il raggiungimento dello stato degli dŠi e quindi dell'insight divino, o vista per mezzo dello splendore solare (svardrs), che implicava onniscienza e onnipresenza.

Parte I.

La morte.

I. ATTEGGIAMENTO GENERALE E ATTEGGIAMENTO VEDICO VERSO LA VITA E LA MORTE.

Che la morte non fosse che il passaggio da un livello di esistenza a un altro \checkmark fin troppo evidente nello stesso Rgveda: la questione della sopravvivenza non sembra aver suscitato il minimo dubbio. (1) C'è una bella differenza con lo scetticismo espresso da Giobbe: "L'uomo, che riposa, pi— non s'alzer...: finch, durano i cieli non si lever..." (14, 12), o dal Salmo 115, 17: "Non i morti lodano il Signore, n, quelli che scendono nel silenzio". La nota malinconica qui toccata \checkmark del tutto estranea ai Veda con la loro atmosfera di vigore, ottimismo, letizia. E' inoltre del tutto evidente tanto nel Rgveda che nell'Atharvaveda, che l'anima del defunto, se buona, si risveglia, dopo i dovuti riti di purificazione mediante il fuoco, sull'altra riva, in una terra di felicit... e di miele, o stato di gioia e di dolcezza; d'altra parte, il dovuto castigo assegnato al trasgressore pu• essere dedotto dagli accenni all'oscuro, profondo abisso, alle tenebre senza fondo in cui il malvagio viene precipitato. (2) Caratteristicamente, all'aspetto infernale dello stato dopo la morte non viene nel Rgveda dato molto rilievo. (3) Gli inni dimostrano che i bardi di quei remoti tempi avevano una pronunciata preferenza per una visione ottimistica per quanto riguardava i problemi escatologici. In contrasto con le generazioni pi— tarde, essi non si abbandonarono a speculazioni morbide, e le tremende maledizioni di cui Rgv. VII.104 \checkmark un eccellente esempio, sono rare. Queste, tuttavia, sono consuete nell'Atharvaveda. In effetti, venivano usate delle formule d'incantesimo per scacciare i demoni o perfino la morte quando questa non era desiderata, o meglio, quando era considerata troppo prematura, ma queste non hanno un'importanza primaria. La nota dominante \checkmark , nel complesso, sul vigore spirituale e la gioia de vivre. Il cielo che attende l'umanit... media \checkmark una "fontana piena di miele nel supremo passo di Visnu, dove gioiscono coloro che sono devoti agli dŠi" (Rgv. I.154.5). (4) Questo cielo \checkmark essenzialmente il mondo che \checkmark il frutto di ci• che \checkmark stato ben compiuto, sukrtasya lokah (il mondo delle buone opere, Ath v. VI.120.1 e XVIII.3.71), o il mondo del meritevole, sukrtam lokah (Rgv. X.16.4). (5)

Sono discernibili due tendenze di pensiero:

Il desiderio per la vita sulla terra, in cui \checkmark implicito il desiderio di sfuggir la morte; (6) il desiderio per l'immortalit..., in cui \checkmark ugualmente implicito uno scansar la morte anche se la vita fisica e l'immortalit... non sono in genere equivalenti. (7) La ricerca della seconda divenne infine la ricerca di tutti i mortali. In precedenza l'uomo comune era soddisfatto di una vita ricca d'anni e di vitalit..., un dono invocato in molte preghiere; (8) un atteggiamento che pu• cos ^ riassumersi: innanzitutto il godimento di questa vita terrena, poi la ricompensa celeste. Tipicamente Ath. v.XII.2.45 prega: "Prolunga, o Agni, le vite delle creature viventi e fa che coloro che sono morti vadano al mondo dei Padri". (9) Una perfetta accettazione delle condizioni, cos ^ come esse sono, \checkmark

riflessa nella seguente preghiera:

Ben sapendo che mi sono legato al palo come un cavallo ... io non cerco liberazione, n, ritorno. Possa Colui che conosce la via, la guida, guidarmi diritto. (10) L'accontentarsi di ci• che Š, l'ammissione della propria responsabilit... per ci• che ci accade; la disponibilit... a svolgere pienamente il proprio ruolo senza cercare di sottrarsi, dove l'unica cosa che si chiede Š una guida per il diritto sentiero. In altre parole, la completa sottomissione al fato e il riconoscimento del proprio ruolo, sono gli elementi chiave di questa straordinaria preghiera. Eppure vi si scorge uno spirito positivo, pronto ad affrontare la vita qual essa Š, quello spirito tipico delle genti vediche restie a chiedere tutto quello che sarebbe potuto essere oltre la loro capacit... di comprensione.

Ma presto o tardi giunge inevitabile la fine, e la richiesta Š: "O Morte, resta su quella strada che ti Š propria, e non Š la via degli dŠi" (Rgv. X.18.1) (11), il tipico desiderio umano di evitare ci• che Š sgradevole. A ogni modo, una richiesta pi— curiosa si ritrova in Rgv. VII.59.12: "come un cetriolo dal suo gambo, sia io liberato dalla morte, non dall'immortalit...". (12) Questi versi sono interessanti in quanto pongono il non indagato problema della differenza tra la morte che Š sopravvivenza e l'immortalit... che Š molto pi— che sopravvivenza (13) e che perci• non Š semplicemente un suo equivalente. Stabilito che la morte, per il popolo vedico, non significava estinzione, il significato del desiderio di esserne liberati diventa poco chiaro. Se, alla fine di una vita, non vi Š che un'unica morte che conduce a quello stato di godimento che Š il paradiso vedico, perch, desiderare di esserne liberati? Inoltre, qual Š la differenza fra quello stato paradisiaco e quello dell'immortalit... da cui il poeta "non vuole essere liberato"? (14) Una morte che Š l'abolizione dei lacci fisici e l'ingresso in un gioioso stato di esistenza non pu• essere che desiderabile. Anche se il periodo di transizione da un tipo di vita all'altro era considerato spiacevole, (15) o la finale incertezza su ci• che sarebbe potuto accadere durante il transito generava angoscia, nondimeno si trattava di un periodo di breve durata e che si verificava una volta sola. Esso perci• non spiega il desiderio di liberazione dalla morte o la brama per l'immortalit... in cielo (Rgv IX.113). Non Š piuttosto che la morte veniva usata come termine collettivo per indicare la morte in generale e le molteplici morti in particolare (16) a cui il poeta si sarebbe definitivamente sottratto entrando nello stato d'immortalit...? Quest'ultima essendo al di l... di nascita e morte e perci• fuori della portata delle loro catene lo avrebbe in effetti totalmente liberato da ogni forma di mortalit.... Questo Š un campo del pensiero vedico che merita una ricerca pi— approfondita di quella che gli Š stata finora accordata.

II. IL PROCESSO DELLA MORTE.

1. LA COSTITUZIONE UMANA.

A quanto sembra il morire non era concepito come un processo semplice. L'essere umano Š una creatura composita. Gi... nel Rgveda i rsi erano consapevoli della complessit... della natura umana. Tanto il Rgveda che l'Atharvaveda implicano l'idea della separazione alla morte delle varie parti che compongono l'uomo. Questo Š confermato in nume-

rosi versi rgvedici e nell'enigmatico verso dell'Atharvaveda:

Con la prima morte (17) esso si scinde dividendosi in tre parti.

L... va con una [parte]; l... va con una; qui con una dimora. (Ath.v. XI.8.33).

Sembra che il termine neutro 'esso' stia per la costituzione umana.

La stanza precedente aveva detto che "tutte le deit... [cioè gli elementi costituenti] sono assise nell'uomo come vacche in una stalla". La morte significa la separazione dei costituenti o lo sparpagliamento delle 'vacche'. La triplice divisione quindi sembra invero riferirsi alla separazione di ciascuna parte componente che avviene alla morte, ove la parte pi— grossolana va con gli elementi pi— grossolani, la pi— sottile con i pi— sottili, com'è confermato in Rgv. X.16.3. L'esegesi occidentale non attribuisce all'India vedica la dottrina dei kosas o sariras delle pi— tarde scuole filosofiche. Nondimeno queste dottrine si ritrovano pi— che in germe nei Veda, ove troviamo per lo meno un accenno, se non di pi—, alla triplice divisione della costituzione umana. Ulteriori dettagli possono essere ricavati da Rgv. X.16.3: (18)

Che l'occhio vada al sole, lo spirito al vento, va' tu, secondo la tua natura, in cielo e sulla terra. O va' alle acque ... fermati col tuo corpo fra le piante.

Questo verso non significa che il defunto va come un'entità... completa alle acque, o alle piante, o al sole, come i commentatori occidentali hanno in genere inteso, bensì che le varie parti in lui finiranno per congiungersi con l'elemento affine. (19) La connessione con il sole, per esempio, è stata fraintesa. In tutte le civiltà... antiche, l'occhio era considerato la finestra dell'essere interiore, sia che questo venisse chiamato spirito o anima, l'atman o principio spirituale (20) nell'uomo risplende attraverso l'occhio. Nel Rgveda è scritto che il sole è l'atma di ci• che si muove e di ci• che non si muove (Rgv. I.115.1), (21) esso è l'anima universale che si manifesta attraverso tutte le cose. Gli dèi osservano il mondo attraverso il sole che è il loro insight spirituale.

Essi hanno per occhio il sole. (22) Il rsi diviene un 'avente per occhio il sole' quando la percezione spirituale che scaturisce dal suo intimo illumina tutto il suo essere e, di conseguenza, l'intero mondo. Egli allora 'vede' in una luce diversa, trascendente. In questa illuminazione, o schiarimento) risiede il nesso tra l'occhio e il sole, cos'è intimo nel pensiero vedico ma del tutto frainteso nell'esegesi occidentale. Come il sole è la luce e il vivificatore di tutte le cose sulla terra, l'atman del mondo, cos'è l'occhio è l'organo mediante il quale la luce e il datore di vita, l'atman (l'aja o il non nato del Rgveda), osserva il mondo fisico, come pure l'organo in cui viene ricevuta la luce del mondo.

Secondo l'Atharvaveda è Surya è il signore che soprintende agli occhi". (23)

Il seguito del verso in esame (Rgv. X.16.3) invia l'atman al vento.

Poichè, ci• chiama in causa il significato di atman, che vale respiro, essenza e anche s, pi— riposto, ci occuperemo di esso nell'ultima parte di questo studio. Per atman s'intende qui il respiro impalpabile che deve ritornare al vento impalpabile.

La dottrina secondo cui ciascuna parte ritorna alla sua rispettiva matrice, trova la sua origine e la sua conferma in Rgv. X.16.3 e nel verso seguente (Rgv X.16.4) che inoltre dice esplicitamente che nell'essere umano esiste una parte 'non nata' o un principio eterno che va in cielo o nel mondo del retto:

Quanto alla sua parte non nata accendila (Agni) col tuo calore, fa che la tua fiamma e il tuo splendore l'infiammino ... portala nel mondo del retto' (Rgv. X.16.4 dalla trad. di Muir]). (24)

Il fatto che la parte non nata (aja) vada alla dimora del santo richiede una precisazione, giacch, quella parte sembra ancora connessa con il manas, a cui viene attribuita innanzitutto (25) la capacit... di vagare e con l'asu (il respiro), come vedremo meglio pi— oltre. Questa dottrina della dispersione delle parti non Š una concezione alternativa come afferma Keith:

La concezione alternativa, presente in un unico passo del Rgveda (X.16.3), che invia l'occhio del morto al sole, il respiro al vento, gli ordina di andare in cielo e sulla terra, o se preferisce alle acque, e di dimorare tra le piante con le sue membra, non pu• essere considerata altro che una semplice deviazione priva di conseguenze per la concezione generale della religione vedica. (26)

Secondo Keith l'idea vedica Š che sull'altra riva verr... restituito l'intero corpo, anche se su questa il cadavere viene cremato. Le parole @va' secondo la tua natura, in cielo e sulla terra" (Rgv. X.16.3) (27) indicano quello che Š il reale significato: secondo la legge del proprio essere, ciascuna parte ritorner... automaticamente alla sua corrispondente matrice; ciascuna non fa che seguire la legge di cui Š un'espressione.

J. Muir correttamente traduce "secondo (la) natura delle (tue diverse parti)". (28)

Il termine aja in Rgv. X.16.4 ha generato notevole confusione. Griffith, attribuendogli il significato di 'capra', cos ^ traduce il verso: @la tua porzione Š la capra; col calore consumala", dando a questa stanza, altrimenti esplicita, un significato diverso e del tutto incongruo. La difficult... nacque da quei passi, come Ath.v. IX.5.1-3, in cui la menzione di 'zoccoli' indusse i filologi occidentali a interpretare aja come capra. Ma, come ha riconosciuto J. Muir, "alcune espressioni sembrano pi— rispondenti" al significato di non nato che a quello di capra. (29) Ath.v. IX.51.1 e 3 ripetono le parole: @fa che egli, intelligente (prajanan), (30) entri nel mondo del retto", un epiteto che pu• riferirsi soltanto a una creatura umana. Quasi certamente vi Š un certo gioco sul termine aja, e se a esso pu• essere attribuito il significato di capra Š certamente solo in senso sacrificale: ci• che Š stato sacrificato durante la vita ricever... ora la dovuta ricompensa, (31) e quindi sale in cielo come l'animale sacrificale i cui zoccoli devono prima essere lavati. Dice infatti il verso: "Lava i suoi piedi se egli ha commesso malvagit...; fa che egli ascenda, intelligente, con gli zoccoli puliti" (Ath.v. IX.5.3), (32) confermando il fatto che il fuoco rituale per la cremazione del morto aveva, oltre a ogni altro significato, un intento purificatorio.

Oltre all'aspetto di purificazione, il motivo per cui Agni viene invocato per accendere il defunto, com'Š detto in Rgv. X.16.4, Š connesso con il tapas, quell'intensa concentrazione su un centro interiore che attiva il fuoco divino. Agni, anello di congiunzione tra il cielo e la terra, Š la scintilla immortale nei mortali, la fiamma che brucia negli esseri umani, come in tutto il cosmo, e che attira le cose nell'esistenza manifesta e da questa le ritira. (33) Ma perch, il defunto divenga conscio sull'altra riva, deve essere acceso anche Agni. Cos ^ il Taittiriya Brahmana ci fornisce un ulteriore indizio che conferma il ruolo di Agni di mediatore tra cielo e terra, tra il mortale e l'immortale: egli Š il ponte.

Tu, o Agni, sei il nostro legame, e il nostro ponte; tu sei il sentiero che conduce agli dŠi. Per te possiamo ascendere alla sommit... (del cielo), e l... vivere in gioiosa fratellanza con gli dŠi. (Citato in Muir v. p. 299).

2. IL CORPO.

Il problema che sta di fronte ai filologi occidentali si pone nella forma di un paradosso il quale, tuttavia, Š soltanto apparente: dopo che il defunto Š entrato in paradiso viene esortato a unirsi con un corpo in tutto simile alla sua forma fisica. A. B. Keith prese ci• in senso letterale, come se il defunto riacquistasse il suo concreto corpo fisico, (34) tuttavia Š chiaro che il corpo fisico viene bruciato sulla pira funeraria e che in seguito a ci• i suoi componenti si dividono. A complicare la questione, l'Atharvaveda parla delle cautele messe in atto per evitare che il corpo del defunto venisse danneggiato, anche quando questo veniva cremato. Keith spiega: "Nell'aldil... egli deve unirsi col suo corpo". (35) Tuttavia sia Rgv. X.16.5 che X.14.8 non parlano del suo corpo ma semplicemente di tanu: un corpo, o forma, o s., "Assumendo vita (indossando (36) la vita come una veste, ayur vasana) ricongiungiti con una forma" (X.16.5) (37) e "unisciti con una forma di splendore" (X.14.8). (38) Quest'ultimo verso venne cos ^ tradotto da J. Muir: "unisciti con un corpo e vesti una forma splendente", (39) che rende lo spirito dell'originale. Ma la parola tanu significa anche s., (40) il pronome riflessivo. E' significativo che quando si prega Agni di affermare e bruciare il defunto (Ath.v. XVIII.3.71) o di non struggerlo (Rgv. X.16.1), in entrambi i casi la parola adoperata Š sarira, non tanu. Ma quando viene chiesto al defunto di unirsi con un 'corpo' la parola usata Š tanu (Rgv. X.16.5 e X.14.8). Si pu• concludere che sarira designa un involucro tangibile, e quindi un corpo oggettivo, mentre tanu si riferisce alla forma soggettiva (41) che non pu• essere consumata dal fuoco ma che ora diviene l'involucro esteriore del morto quando egli ha lasciato cadere il suo foderò fisico. Tradurre tanu con corpo pu• generare equivoci. La forma risplendente Š chiaramente l'espressione vedica per ci• che pi— tardi verr... chiamato linga-sarira, o forse comprende perfino il prana e il manomayakosa del pensiero posteriore. Questo Š confermato dal fatto che il cielo Š il regno della luce eterna (jyotir aśram Rgv. IX.113.7-11) e che i defunti sono "dotati di splendore" simile a quello degli dŠi, come not• lo stesso Keith: (42) "con la luce con cui gli dŠi salirono in cielo ... nel mondo del ben fatto, con quella fa' che noi entriamo nel mondo del ben fatto...". (43) La multiforme natura di tanu Š esemplificata in Rgv. X.15.14: "insieme con quei (padri) ... concedici questa (superiore) vitalit... (asuniti) e un corpo secondo il nostro desiderio". (44) Questo verso Š indirizzato ad Agni, o a Yama nella sua stretta connessione con Agni. Pu• anche essere tradotto cos ^: "insieme con questi (i padri) ... adatta (prepara o appronta) un corpo (o forma) (tanvam kalpayasva) per questa eterea vita (asunitim) secondo il tuo (o nostro) desiderio (yathavasam)". (45) L'Ath.v. XVIII.3.59 ha una richiesta simile: "che egli [il sovrano] prepari (o foggia) le nostre forme secondo il suo desiderio" (o secondo il nostro desiderio). (46) Ci• Š del tutto in armonia con la capacit... degli dŠi di modellare il loro aspetto etero secondo il proprio desiderio,

come apprendiamo da Rgv. III.48.4b: ®egli [Indra] modell• il suo aspetto a suo piacimento (47) e da VII.101.3b, dove vengono usate esattamente le stesse parole a proposito di Parjanya, cos ^ tradotto da Griffith: " com'egli volle mut• la sua figura (48)

In Rgv. X.56.1 vengono attribuite all'essere umano tre luci:

idam ta ekam

para u ta ekam

triyena jyotisa sam

visasva

samvesane tanvas

carur edhi priyo devanam

parame janitre

Questa [luce Š] tua l... anche

[ve n'Š] una per te

con la terza luce

unisciti

fondendoti con te stesso sia amato

e prediletto dagli dŠi

nel supremo luogo di nascita.

Questo verso va confrontato con il gi... citato verso dell'Atharvaveda:

Con la prima morte, esso si scinde dividendosi in tre parti; l...

va con una [parte]; l... va con una; qui con una dimora (ni+sev).

(Ath.v. XI.8.33).

Anche in questo caso la triplice divisione si deduce dall'enumerazione delle tre luci, le quali possono riferirsi all'aspetto fisico, mentale e spirituale della costituzione umana ed essere interpretate anche come tre distinti tipi di coscienza: la semplice consapevolezza fisica, che 'Š tua', la mentale o intellettuale, e la terza o insight spirituale con cui il defunto s'unisce nel supremo luogo d'origine. Giacch, samvesana significa 'unione con', il defunto assume il completo controllo della sua forma pi— sottile ed entra in quello stato di coscienza che Š tipico del cielo.

Cos'Š quel s, o principio che deve unirsi con la terza luce? E' lecito supporre che questo sia il fuoco della coscienza o il principio pensante, manas, che durante la vita aveva il suo centro nel cervello come organo fisico e deve ora trovare il suo nuovo centro. Il termine luogo di nascita (janitra Rgv. X.56.1) indica la comune origine degli dŠi e degli uomini: la terza luce, essendo quella suprema (parama) deve trovarsi nel terzo passo di Visnu (Rgv. I.154.5) o terzo cielo.

La cremazione del corpo fisico (49) va considerata come la purificazione simbolica dell'essere interiore, come si ricava facilmente da Rgv. X.16.1, che ci offre la chiave per questa interpretazione: "Dopo averlo portato a maturit... (o reso vitale, come Coomaraswami (50) traduce sritam) invialo sulla via che lo conduce ai padri". Il processo di 'maturazione' assume un grande significato quando venga considerato in senso metaforico: infatti la completa combustione di un corpo non lascia che ceneri; l'accensione dell'essere interiore (che assomiglia a quella di una tremula fiamma) di cui l'esteriore cremazione non Š che il simbolo, determina la caduta di tutte le scorie psicologiche o difetti morali (mala) finch, resta soltanto ci• che Š puro. L'anima matura Š quella che Š passata attraverso il fuoco della vita, il campo di battaglia dello

spirito. (51) Il legame tra il s, (tanu) e il sacrificio si ritrova in Ath.v. XVIII.2 17: "da coloro che lottano nelle contese, che sono eroi disposti al sacrificio di s, (tanutyaj) ... fino a quelli avanzati" (dalla traduzione di Whitney).

Non vi Š perci• alcuna reale deviazione dalla dottrina fondamentale secondo cui il simile ritorna al simile, mentre la forma, o s, (tanu), viene foggata nella sostanza del regno celeste che Š luce, (52) e assume la forma della scartata controparte fisica divenendo una sua replica pi— sottile, ed Š, come s'intravede in Rgv. X.135.3, il risultato del pi— spirituale pensiero nutrito durante la vita che alla morte fornisce un ratha o 'veicolo' per condurre il defunto in cielo. Tutti questi riferimenti del Rgveda e dell'Atharvaveda contengono pi— che in germe la dottrina dei foderi e dei livelli pi— sottili delle epoche posteriori. Gli incidentali riferimenti privi di spiegazione indicano piuttosto un corpo dottrinale gi... ben consolidato e non possono essere messi da parte come in significanti o privi di qualsiasi successiva importanza in termini di dottrina.

3. IL CARRO DELLA MORTE.

Qualsiasi esame della transizione dalla vita terrena alla vita nell'aldil... deve prendere in considerazione il 'misurato' (53) ma difficile inno Rgv. X.135, il quale contiene una o due chiavi per la comprensione della concezione vedica della morte. Malgrado il suo linguaggio semplicissimo questo inno accenna a certi misteriosi stati dopo la morte che soltanto il sacerdote poteva comprendere. Inoltre, il nesso tra le prime due stanze e la terza Š poco chiaro. Questi motivi ne fanno uno degli inni pi— ermetici dell'intera raccolta. Il suo argomento Š la morte di un ragazzo, la transizione dalla vita all'altro mondo (descritta nella stanza 3) e una parziale descrizione del rito funebre.

yam kumara navam ratham
acakram manasa akrnoh
ekesam visvatah prancam
apasyann adhi tisthasi

Il nuovo, privo di ruote, carro da un solo timone
rivolto in tutte le direzioni che tu, o giovinetto, hai costruito
per mezzo della mente, ora sali inconsciamente (senza vedere). X.135.3.

Quella parte dell'essere umano che alla morte va nel regno di Yama, sale inconsciamente su un veicolo che i pensieri hanno modellato durante la vita. Questa rivelazione non ha causato alcun commento da parte dei filologi occidentali i quali, come Renou, la liquidano come una semplice figura retorica. E' vero, ma le figure retoriche vediche sono dotate ciascuna di un proprio significato specifico. In questo caso va sottolineato che questo veicolo immaginario usato per il transito da questa vita terrena alla successiva, era costruito con i pensieri, o modellato nella mente (manasakrnoh) durante la vita, e che quindi esso Š l'espressione, il risultato, dei pensieri nutriti durante la vita, e questi pensieri stessi sono insieme causa ed effetto del tipo di vita vissuto. La descrizione Š specifica: privo di ruote, akakra, munito di un solo timone, ekesa, rivolto in tutte le direzioni, visvatah. Ci• conferma che non si sta parlando di un veicolo terreno; l'esser rivolto in tutte le direzioni implica senza dubbio una capacit... mentale di vedere, o

assimilare, tutti gli oggetti circostanti, o molti concetti diversi, nel medesimo tempo. E' nuovo in quanto, sebbene venga modellato durante l'esistenza, esso viene usato soltanto dopo la morte, e in un senso peculiare somiglia al ratha del rituale che porta in volo l'essenza del sacrificio agli dŚi. In altre parole, Ś la rappresentazione dell'essenza della vita precedente, di quella sola cosa che pu• condurre il defunto in paradiso. Dalla stanza successiva si pu• dedurre che il rito funebre lo aiuta nel suo viaggio, ma il ratha non Ś la stessa cosa del rito. L. Renou (54) afferma: "... le immagini carro-barca-sacrificio coincidono in tutti gli inni". Ci• non implica un'equivalenza in tutti i casi. I bardi vedici amavano il linguaggio metaforico. Un eloquente esempio Ś Rgv. X.85.8: "Inni erano le barre trasversali del timone, il metro kurira decorava il carro". (55)

Che il giovane salga sul carro senza vederlo (apasyan) non Ś perch, egli Ś 'morto', come spiega Macdonell, (56) ma Ś un effetto del suo esser inconscio. Il centro della coscienza non si Ś ancora messo a fuoco sul nuovo livello di esistenza, vi Ś una temporanea incoscienza durante il periodo di transizione, in cui qualsiasi azione, come quella di 'salire' su un veicolo, Ś automatica. Questo stato pu• spiegare quella regione di tenebre che l'anima deve attraversare per giungere in cielo (Ath.v. IX.5.1) (57) e le preghiere dette per il morto affinché, si risvegli presto alla sua nuova condizione e ad una comprensione di essa. " Fa' che egli vada, preveggenete", dice Ath.v. IX.5.1 "nel mondo della virt—". Sicch, il Taittiriya Brahmana spiega: "Un uomo abbandonando questo mondo sa che 'questo sono io' (ayam aham asmi). Un altro non riconosce il proprio mondo", implicando con ci• che non tutti diventano inconsci quando attraversano le porte della morte. Rgv. X.135.5 fa delle strane domande:

kah kumaram ajanayad? Chi gener• il giovane?

ratham ko nir avartayat? Chi fece rotolare il suo carro?

kah svit tad adya no bruyad Chi invero potrebbe dircelo oggi?

anudeyi yatha abhavat? Com'era il suo bagaglio?

Sembra esservi un dubbio circa chi o che cosa caus• la morte del giovane. Inoltre, cosa il ragazzo prese con s,? La parola importante Ś anudeyi (58) tradotta da Macdonell con 'equipaggiamento' e da Renou con 'chargement' che ha un analogo significato di carico o bagaglio e una connotazione del tutto materialistica. Che il termine valga " ci• che deve essere consegnato o restituito" Ś chiaro anche se il suo esatto significato, che per Macdonell Ś 'incerto', rimane difficile da afferrare. Kunhan Raja (59) spiega anudeyi come un termine tecnico indicante i doni portati dalla sposa allo sposo. In questo carro privo di ruote va perci• riposto il frutto raccolto dalla vita, s^ che il ratha porta l'essenza della vita precedente, mentre il termine manasa della stanza 3 indica che questo frutto Ś colto e custodito al livello mentale. Questa interpretazione Ś in armonia con la stanza 3 la quale dice chiaramente che il carro Ś il prodotto della vita del pensiero e il ponte che collega la vita terrena col paradiso e contiene perci• ci• che dev'essere offerto in dono a Yama. (60) Ci• potrebbe essere accostato all'idea dei sacrifici compiuti sulla terra e custoditi in cĵelo, il dono restituito all'adoratore. (61)

La stanza seguente 6 Ś ancora pi— strana. L. Renou (62) la traduce

come segue:

yatha abhavad anudeyi

tato agram ajayata

purastad budhna atatah

pascan nirayanam krtam

Come era il suo bagaglio [chargement]

Di l... venne generata l'origine [delle cose]

Prima vengono gettate le fondamenta.

Quindi si compie l'uscita.

Nella traduzione del secondo verso Renou introduce un significato cosmico che Š a nostro avviso improprio. Su questa base egli ritiene che l'inno abbia un intento cosmogonico. Il termine agra significa 'inizio, sommit...', fronte', sicché, Renou opt• per il significato di 'origine' delle cose, e Macdonell per quello di 'sommit...' riferita a un veicolo fisico, traducendo il verso in questo modo: 'come fu il bagaglio, cos ^ s'alz• la sommit...'. (63) La grande distanza tra le due lezioni e l'evidente incapacità... di comprendere l'esatto significato mostrano l'intrinseca difficoltà... dei due versi i quali consistono ciascuno soltanto di tre parole. Eppure, in qualsiasi modo si consideri il verso, resta un comune fattore di base. La parola agra pu• riferirsi semplicemente all'origine della particolare anima descritta nell'inno: "secondo il frutto del raccolto cos ^ esso originariamente si manifest•" (agram ajayata), implicando con ci• che fin dall'inizio della vita del giovane si sarebbe potuto predire quale sarebbe stata la sua vita e il frutto che egli ne avrebbe colto. La stanza potrebbe essere parafrasata come segue: a seconda di come vennero gettate le fondamenta all'inizio (64), la base (budhna) dell'esperienza quotidiana, l'essere umano trover... pi— tardi la via d'uscita. Come viviamo, cos ^ moriamo, ricordando l'ammonizione che pensare nobilmente Š vivere nobilmente e morire nobilmente. Rendere agram con sommit... e budhna con base, come fa Macdonell, significa dare alla descrizione una connotazione puramente concreta o materialistica, non in armonia con un ratha che non Š fisico ma composto della sostanza del pensiero, e perciò un simbolo dell'ingresso e dell'uscita dalla vita.

Troviamo una chiave per una migliore comprensione delle concezioni vediche sull'adil... in una parola che Š stata oggetto di controversie. Il termine in questione Š asuniti, usato in Rgv. X.15.14 e X.16.2, una combinazione di asu 'respiro', 'vita', 'vitalit...', e niti, 'guida', 'saggezza' (ni 'condurre, guidare o porre' [in una certa condizione]). Esso sembra indicare quello stato, o condizione immateriale, in cui Š posto il defunto dopo il periodo di transizione e con cui, si pu• dedurre, egli deve familiarizzarsi. E' una prova del fatto che il cielo o lo stato dopo la morte non era concepito in termini di felicità... materiale, almeno nel periodo rgvedico, ma piuttosto come quello stato etereo che si pu• leggere nella parola asu, la beata controparte eterea della gioia terrena, le cui descrizioni materialistiche sono soltanto aggiunte posteriori, come si pu• ricavare dallo stesso Atharvaveda, il perdono della fragilità... umana. Asu, (65) il soffio o energia vitale, ci• che durante la vita anima l'intera persona, va nel regno dei morti. Ci• risulta evidente dal desiderio espresso nell'Atharvaveda che l'asu non vada da Yama (XVIII.3.62), "allontana la morte, avvicina a noi ci•

che Ś immortale; fa' che [egli] difenda questi uomini fino alla vecchiaia; non permettere che i nostri soffi vitali [asu] vadano da Yama⁻ [trad. Whitney]. Lo stesso Ś per l'aja o parte non nata. (Rgv. X.16.4). Vi Ś identit... tra le due cose? No. L'aja, il non nato Ś equivalente all'atman nella sua accezione pi— tarda. L'asu appartiene alla parte non nata; quando quest'ultima ritira il suo respiro, il corpo fisico muore, ma il soffio dell'elemento vitale resta con l'aja. Com'Ś spiegato in A Reappraisal of yoga (66) il respiro Ś l'essenza stessa dell'esistenza. Quando Ś ritirato dalla forma che esso anima quest'ultima appassisce. Il respiro Ś il battito o la pulsazione del cosmo e perci• dello spirito, l'aja, il non nato. Non pu• essere separato, eppure asu non Ś aja, ma soltanto la sua espressione, la sua attivit... il suo respiro. (67) Secondo Rgv. X.15.1 (Ath.v. XVIII.1.44) (68) asu esprime la vita nel suo aspetto sublimato, la vita oltre la morte e, come si deduce facilmente dal contesto, Ś lo stato goduto in cielo: @coloro che giunsero alla vita", asu, o coloro che raggiunsero l'esistenza spirituale asum ya iyuh (Rgv. X.15.1). Anche il manas va in cielo (Rgv. X.58.1) "la tua mente che and• dal lontano Yama⁻, (69) sicch, il defunto, dopo la 'prima morte', Ś ancora un essere composto di aja, asu e manas. Ath.v. VIII.1.3 enumera le sue parti: asu, prana, ayus, manas. (70) Vi Ś un ulteriore spogliamento dai 'veli' (avarana) sulla strada che conduce in paradiso? Gli unici accenni che troviamo nelle samhita sembrano indicare che se era necessario un ulteriore spogliamento questo era compiuto in cielo in relazione con le tre sfere, nella terza delle quali Ś celato l'elisir dell'immortalit.... (71) E' prerogativa dei pochi che raggiungono l'immortalit... la capacit... di spogliarsi degli ultimi veli, o seconda morte, mentre i comuni mortali ne sono incapaci e restano in tal modo privi del dono dell'immortalit...? Questi sono interrogativi per i quali non viene data alcuna risposta precisa n, indizi su cui poter costruire una possibile teoria.

NOTE.

- (1) Secondo Glasenapp, *Immortality and salvation in Indian religions* (Calcutta, 1963), poich, "... i passi del Rgveda che trattano della vita futura sono in numero abbastanza limitato, e... rivelano idee vaghe e non ben definite" l'importanza attribuita "alla vita dopo la morte sembra essere relativamente modesta", (p.13). Noi non condividiamo questa opinione.
- (2) Cfr. Rgv. VII.104.3, 11, 12; II.29.6; IX.73.8.9; Ath.v. XVIII.2.28, ecc. A causa della rarit... di tali accenni J. Muir (O.S.T., V, p. 302, London, 1870) pens• che gli inni non contenevano "alcuna menzione rilevante di un castigo per punizione". Per una discussione di questo aspetto vedi l'articolo di W.N. Brown, @The Rigvedic equivalent for hell", in J.A.O.S., 61, pp. 76-80 (Baltimore, June 1941). Contiene una traduzione completa e un commento di Rgv. VII.104.
- (3) Vedi anche S. Bhattacharji, *The Indian theogony*, pp. 66-7 (Cambridge; 1970).
- (4) naro yatra devayavo madanti... Visnoh pade parame madhva utsah.
- (5) Per uno studio completo della parola loka vedi J. Gonda, *Loka World and Heaven in the Veda* (Amsterdam, 1966). Vedi pp. 115-143 per un'analisi di sukr̥t.

- (6) Cfr. P. Masson-Oursel, *Ancient India and Indian Civilization* (London, 1934), «Tutto ci• a cui il Rgveda aspirava era una lunga vita per il pio e l'allontanamento di una morte prematura» (p. 135). Cfr. Rgv. X.97.16, 'Liberami dal laccio di Yama' muncantu ma... Yamasya padbisat. Il laccio di Yama Š la morte? Ma se attraverso essa si entra in quel piacevole stato di esistenza che Š il paradiso, perch, Š un laccio? Cfr. Ath.v. VIII.7.28: "Io ti ho tolto dal... laccio di Yama" e Rgv. I.38.5 «fate che egli non vada sul sentiero di Yama".
- (7) In alcuni casi Š difficile determinare con esattezza se il desiderio espresso riguarda l'immortalit... dello spirito o quella del corpo. Vi sono due passi dubbi:
Ath.v. VIII.7.22, dove l'amrta, o l'immortalit..., sembra pensato come un elisir di lunga vita ("di questo amrta facciamo bere a quest'uomo la forza; ora io fabbrico un rimedio affinché, egli viva cent'anni"), e Ath.v. XVIII.3.62, dove la preghiera Š "fate che la morte finisca e venga a noi l'immortalit..." e la preservazione dal decadimento o dalla vecchiaia. Cfr. anche Ath.v. V.30. Tuttavia Rgv. IX.113.7-11 esprime il desiderio per l'immortalit... in cielo.
- (8) Cfr. Rgv. X.18.4 e 6, Ath.v. XVIII.2.29 e VI.41.3.
- (9) Jivanam ayuh pratira tvam Agne pitrnam lokam apigachantu ye mrtah. Dalla trad. di J. Muir, O.S.T. V, p. 300.
- (10) Rgv. V.46.1.: hayo na vidvan ayuji svayam dhuri tam vahami prataranim avasyuvam na asya vasmi vimucam na avrtam punar vidvan pathah pura eta rju nesati, dalla trad. di Griffith.
- (11) param mrtyo anu para ihi pantham yas te sva itaro devayanat.
- (12) urvarukam iva bandhanan mrtyor muksiya ma amrtat.
- (13) Cfr. anche Ath.v. XVIII.3.62 citato alla nota 7.
- (14) Vedi anche la curiosa spiegazione P. Masson-Oursel in *Ancient India and Indian Civilization* (London, 1934): "Cos ^ come l'offerta del soma mantiene in vita gli dŠi, certe offerte assicurano al morto la 'non-ri-morte' (amrita), un'espressione che non va tradotta con 'immortalit...' in quanto l'eterna esistenza dei defunti sarebbe garantita solo da un culto perpetuamente rinnovato" (p. 136).
- (15) Come si pu• ricavare da Rgv. X.14.10-12 o perfino da X.135.1-3.
- (16) E quindi le successive incarnazioni. I riferimenti a quest'ultime saranno esaminati pi— avanti. Per quanto riguarda l'uso del singolare per la morte cfr. la discussione di A. Bergaigne sul singolare al posto del plurale a proposito dell'amrta, l'immortale invece degli immortali (I.35.2), in *Etudes sur le lexique du Rig-V*, da, p. 135 (Paris, 1884).
- (17) prathamena pramarena tredha visvan vi gachati ada ekena gachaty ada ekena gachati iha ekena ni sevate. Vi Š una seconda morte e, in tal caso, anche una terza? L. Renou nel suo *Hymnes sp,culatifs du V*, da (Paris, 1956) non fa alcun commento su questa idea. Per lui qui s'intendono tre vie che attendono l'uomo dopo la morte. Egli corre da l'intero verso della seguente nota: «33. Certamente la via degli dŠi, quella che conduce all'altro mondo dal quale non vi Š ritorno (e che qui appare divisa in due), e la via dei padri che riporta il defunto alla vita terrena, una ben attestata concezione upanisadica", p. 268. Questo tema delle due vie, che appare gi... nel Rgveda, verr... ripreso pi— oltre.
- (18) Suryam caksur gachatu vatam atma dyam ca gacha prthivim ca dharmana apova gacha ... osadhisu prati tistha sariraih.
- (19) Cfr. Ath.v. XVIII.2.23: «Che la tua anima vada da ci• che le Š proprio (svan) e s'affretti verso i Padri». Questa Š la traduzione di J. Muir di

svan gachatu te mano adh... pitrn upa drava (O.S.T., V, p. 306). W.D. Whitney traduce il verso cos ^:

®Che la tua mente vada da quelli che le sono propri [pl.] e quindi corra dai Padri⁻. Il commentatore, aggiunge Whitney, integra tanum per qualificare svan. Questo significa che il verso veniva interpretato dagli scoliasti indiani come 'che la tua mente vada alla propria forma'.

(20) Negli inni rgvedici l'aja, o il 'non nato', equivale all'atman delle Upanisad.

(21) Cfr. Rgv. IX.37.8 e 9.

(22) Vedi la sezione sulla meditazione vedica.

(23) Traduzione di J. Muir di Ath.v. V.24.9: suryas caksursam adhipatih (O.S.T., V, p. 298). Quest'ultimo cita dalla letteratura greca per mostrare come fosse diffusa quest'antica idea: ®Eppure, a mio parere, tra gli organi dei sensi [l'occhio] Š quello che pi— ricorda nell'aspetto il sole⁻ (Platone, Repubblica, VI.18), op. cit., V, p. 298.

Cfr. Rgv. X.158.3 e 4 dove si pregano Savitr e il creatore di concedere la vista (l'occhio) e di conferire insight all'occhio 4, caksur no dhehi caksuse. Il sole Š l'occhio celeste che osserva tutto il mondo. L'occhio umano Š una sua copia in miniatura. Si pu• ravvisare qui l'origine della pi— tarda idea dello spirito come testimone (saksin) che osserva imparzialmente, contemplando i pratyaya o le idee visibili della mente (Yoga-sutra).

(24) ajo bhagas tapasa tam tapasva tam te sochis tapatu tam te arcih ... vahainam sukrtaṁ u lokam.

(25) Cfr. Rgv. X.58.

(26) A.B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, H.O.S., vol. 32, p. 405 (Cambridge, 1925).

(27) dharmana che Griffith traduce 'secondo il tuo merito' introducendo in tal modo la questione della ricompensa e della punizione.

(28) Op. cit., V, p. 298.

(29) Op. cit., V, p. 304.

(30) sukrtaṁ lokam api gachatu prajanan.

(31) Cfr. Ath.v. XVIII.4.10: Tu, o Agni, dopo esserti trasformato in cavalli che trasportano sulla groppa, porterai con le forme (tanu) pi— salutari colui che ha sacrificato al mondo celeste (svarga), dove essi si deliziano in comune banchetto con gli dŠi⁻ (dalla trad. di Whitney). Agni porta, come una bestia da soma, il defunto in cielo e nel processo della cremazione la forma subisce una trasmutazione.

(32) Dalla traduzione di J. Muir. Op. cit., V, p. 304.

(33) Cfr. Rgv. I.146.1.

(34) Keith venne forse influenzato dalla dottrina cristiana della resurrezione del corpo.

(35) Op. cit., p. 405.

(36) Questo Š il termine usato da A. Coomaraswamy, The Rgseda as Land-Nama Bçk, p. 23 (London, 1935).

(37) ayur vasanaḥ upa vetu sesaḥ sangachataṁ tanva.

(38) sam gachasva tanva suyarcaḥ, su + varcas. varcas Š spiegato nel Monier-Williams come "il potere illuminante del fuoco o del sole, cioŠ splendore, lucentezza, luce". Questo verso potrebbe essere tradotto anche cos ^: 'unisciti col tuo s, pi— splendente'. Secondo M. Bloomfield (The Religion of the Veda, N. Y. and London, 1908) in questo verso ®ci si rivolge al cadavere⁻ (p. 194). La nostra opinione Š che i sacerdoti vedici non erano cos ^ privi di buon senso da rivolgersi a un cadavere, ma s'indirizzavano piuttosto

all'aja o 'non nato', come risulta anche da Rgv. X.16.4: "Quanto alla sua parte non nata, o Agni, accendila ...portala al mondo del bene".

(39) Op. cit., V, p. 293.

(40) Cfr. Rgv. VII.86.2, "E quindi con me stesso io converso", uta svaya tanva sam vade tat. Cfr. anche il verso 5 e Ath.v. IV.25.5 dove Š meglio tradurre tanu con s, piuttosto che con corpo.

(41) Cfr. Rgv. IV.51.9, i corpi radiosi, o meglio le forme delle aurore, e Ath.v.XVIII.4.10 'le forme pi— salutari'.

(42) Op. cit., p. 406.

(43) Ath.v. XI.1.37, dalla traduzione di Whitney. Cfr. anche Rgv. X.14.8, tanva suvarcah, il corpo di luce.

(44) Dalla trad. di J. Muir, op. cit., V, p. 297. tebhīh svaral asunitim etam yathavasam tanvam kalpayasva.

(45) Griswold, The Religion of the Rigveda (London, 1923) p. 315, d... una versione leggermente diversa: "Insieme con questi prepara secondo il tuo potere di sovrano supremo questo spirito-guida (per il cielo) e un corpo". Il Sat. Br. XIII.2.7.11 spiega quest'idea cos ^ "assumi tu stesso la forma che hai desiderato".

(46) La traduzione di W. D. Whitney di questo verso Š priva di significato: "per essi l'autocritica (svaraj) seconda vita foggia oggi i nostri corpi come egli vuole". no adya yathavasam tanvah kalpayati.

(47) yathavasam tanvam cakra esah. Griffith traduce: "egli modell• il suo corpo a sua voglia".

(48) Cfr. Rgv. II.35.13.

(49) Il timore, attestato nell'Atharvaveda, che il danno arrecato al corpo fisico possa riflettersi sulla sua controparte sottile pu• esser sorto nel corso del tempo o a causa del loro stretto legame, o quando si perse di vista la natura 'luminosa' o eterea della replica, o per qualche altra ragione imperscrutabile! Cfr Ath.v.XVIII.2.4: "O Agni, non bruciarlo, non esser caldo su (abhisuc) lui; non deformare (ksip) la sua pelle n, il suo corpo; quando l'avrai cotto, o Jatavedas invialo ai Padri" (dalla traduzione di Whitney). Cfr. anche Ath.v. XVIII.2.36.

(50) The Rgveda as Land-Nama-Bçk, p. 23 (London, 1935).

(51) Per A. B. Keith, "Il nesso tra questo viaggio delle anime e la concreta cremazione del corpo Š sempre vago" (op. cit., p. 406).

(52) Cfr. Chand. Up. III.13.7: "la luce che risplende sopra questo cielo ... Š la stessa di quella che Š qui nella persona", citato da J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets, 1963, p. 270. J. Gonda richiama anche l'attenzione su Bar. Up. I.15.12 dove "il cielo Š considerato come il corpo della 'mente' e il sole come la sua 'forma luminosa'" (athaitasya manaso dyauh sariram jyotirupam asav adityah).

(53) L. Renou, Hymnes sp,culatifs du V,da, p. 255 (Paris, 1956).

(54) Op. cit., p. 256.

(55) Dalla traduzione di Griffith di stoma asan pratidhayah kuriram chanda opasah.

(56) Vedic Reader, p. 214 (London, 1960).

(57) ...a naya etam a rabhasva sukrtam lokam api gachatu prajanan tirtva tamamsi bahudh... mahanti aja nakam akramatam trtivam.

(58) Spiegato come un femminile di anudeya, deya (gerundio di da) nel Monier-Williams Š reso con 'dono'.

(59) Poet-philosophers of the Rgveda, p. 136 (Madras, 1963).

- (60) Macdonell, nella sua spiegazione di anudeyi, si avvicina a un tale punto di vista senza per• comprenderne le implicazioni: " Probabilmente indica ci• di cui viene fornito il defunto per il viaggio sino alla dimora di Yama" (Vedic Reader, p. 215). Il 'dono' di cui il giovinetto Ś equipaggiato Ś il frutto della sua vita terrena.
- (61) Cfr. Matteo 6, 19 e 20: "Non vogliate accumulare tesori sulla terra ... 20. ma accumulatevi del tesori in cielo ...".
- (62) Op. cit., p. 130.
- (63) Vedic Reader, p. 125 (1960).
- (64) MaX Muller traduce questo verso cos ^: "l'abisso si stende a oriente, l'uscita Ś a occidente", Lectures on the Science of Language, delivered ... 1863, 2nd series, p. 516 (London, 1864). L'oriente denota l'ingresso nella vita (purastat = prima, davanti, in principio, a oriente o da oriente), l'occidente l'uscita da questa (pascat = da dietro, da tergo, a occidente, successivamente, in avvenire, ecc.). Ci• s'accorda con l'idea qui espressa secondo cui qual era l'inizio della vita, o il seme che venne seminato, tale Ś la fine. Tuttavia ci• si riferisce qui all'individuo particolare e non al processo cosmico.
- (65) Sat. Br. identifica prana con asu (VI.6.2.6).
- (66) G. Feuerstein e J. Miller, A Reappraisal of Yoga, p. 71 (London, 1971).
- (67) Cfr. Ath.v. VIII.2.1., un richiamo in vita: @Io ti restituisco il respiro e la vita", asum ta ayuh punar a bharami. La parola atma nel Rgveda pu• essere un equivalente di asu; ma anche di prana o addirittura combinare in s, i significati di aja e asu. Rgv. I.66.1 identifica ia vita con il prana: "come lo sguardo del sole, come il prana che Ś vita", ayur na prano. La terminologia rgvedica Ś ancora abbastanza fluida, o Ś insufficiente la nostra moderna comprensione di essa.
- (68) Ath.v. XVIII.1.44: @coloro che andarono alla vita (asu) incolumi (avrka) conoscendo rettamente" Cfr. X.15.1: asum ya iyur avrka rtajnah.
- (69) yat te yaman ... mano jagama durakam.
- (70) Ath.v. VIII.1.3: "Qui [sia] la tua vita, qui il respiro, qui la durata della vita, qui la tua mente" (dalla trad. di Whitney), iha te ' sur iha pran iha ayur iha te manah.
- (71) Rgv. VI.44.23.

Parte II.

Il paradiso e il suo opposto.

INTRODUZIONE.

Raggiungere il cielo significa ottenere la beatitudine. Sembra che alcuni punti importanti siano stati trascurati dai sanscritisti occidentali. L'idea e il significato del paradiso quali in tutte le epoche sono radicati nella profondit... della psiche umana, si manifestano come una proiezione di quel desiderio di soddisfazione e di perfetta felicit... che non pu• essere appagato nelle condizioni terrene e negli impedimenti del corpo. Il cielo della persona comune, cos ^ come Ś concepito nella sua immaginazione, Ś sempre la replica ideale della sua vita. Quanto pi— ristrette sono le aspirazioni mentali e spirituali, tanto pi— limitata Ś l'idea del paradiso. E' vero anche il contrario. Robert Browning ha dato prova della sua profonda comprensione nei

seguenti versi:

All we have willed or hoped or dreamed of good shall exist;
Not its semblance, but itself, no beauty, nor good, nor power
Whose voice has gone forth, but each survives for the melodist,
When eternity affirms the conception of an hour.
The high that proved too high, the heroic for earth too hard,
The passion that left the ground to lose itself in the sky,
Are music sent up to God by the lover and the bard;
Enough that he heard it once: we shall hear it by and by.
(‘Abt Vogler’, *Dramatis Personae*, 1864).

Oltre al paradiso vi $\dot{\text{S}}$ sempre stata un'altra concezione incomprensibile e quindi inaccettabile per la persona media: la visione o unione beatifica del mistico cristiano, la comprensione dell'atman o liberazione dell'ind—, il fana del Sufi o autoannientamento nell'Amato con il conseguente baqa o autopetruazione nella Divinit... , il nirvana del buddhista, cos ^ incomprensibile ai filologi occidentali che in un primo momento ritennero che valesse estinzione totale. (1) Nell'India vedica tutto ci• si ritrova in quella permanente unione con il sole che Keith menziona senza trarre le opportune conclusioni e senza nemmeno sospettare di aver toccato un aspetto del pensiero vedico lasciato inesplorato dall'esegesi occidentale. Il paradiso e l'immortalit... vanno distinti e non, come $\dot{\text{S}}$ stato fatto, trattati indiscriminatamente. E' caratteristico che, nella Katha Upanisad, all'unica domanda la cui risposta sta a cuore a Naciketas, Yama elude tre volte la risposta e tenta di lusingare l'interrogante con promesse di benessere sensuale (I.23.5) per mettere alla prova la sua sincerit... e la sua perseveranza nella ricerca della verit... suprema. Il suo infatti $\dot{\text{S}}$ il pi— grande interrogativo mai formulato dall'anima umana e non concerne la mera sopravvivenza ma verte sul significato della liberazione: alcuni dicono che l'uomo esiste; altri che egli non esiste pi— (I.20). Dello stesso paradosso si disput• a proposito del nirvana e l'equivoco perdura ancora. E' inoltre caratteristico che Yama risponda alla domanda di Naciketas soltanto dopo aver accertato che questi non si far... illudere dalle effimere glorie del mondo di maya. I paradisi dell'umanit... non sono la realt... ultima dei cercatori della verit..., quella realt... contemplata dai saggi di tutte le epoche, compresa l'et... vedica. Quella verit... si trova a un livello trascendente a cui i rsi avevano accesso, ma che la mente comune o la persona media con tutte le sue passioni $\dot{\text{S}}$ incapace di toccare, e tanto meno di penetrare, n, ha in realt... alcun desiderio di farlo.

I. L'ALBERO DELLA VITA.

La nota di Keith alla menzione del fico del paradiso attesta un ulteriore difetto di perspicacia da parte dei filologi occidentali circa l'importanza e il profondo significato delle immagini vediche: "Non $\dot{\text{S}}$ plausibile vedere una qualche importanza mitologica in questo albero che sembra semplicemente rispecchiare l'albero del villaggio indiano sotto il quale siedono gli anziani". (2) Al contrario, l'albero sotto cui Yama (3) e i defunti fanno festa $\dot{\text{S}}$ l'albero della vita presente in tutte le mitologie, un albero che si ritrova nell'Apocalisse cristiana (22.2)

ove Š detto che le sue foglie guariscono le nazioni. Il frassino scandinavo o yggdrasil, l'albero Tzite del Popol Vuk, lo Zambu tibetano, l'albero santo di Ahura Mazda, (4) il sicomoro egizio, l'albero sumerico le cui foglie sono il giaciglio della grande madre e l'asvattha vedico (Rgv. I,24,7, I,164.20, X.135.1 e Ath.v. V.4.3) sono alcuni esempi tra i molti aventi tutti un medesimo significato profondo: sono tutti alberi della vita, della conoscenza e della sapienza. (5) L'unica ovvia differenza, non priva peraltro d'importanza e interesse, tra tutti questi alberi e quello vedico, Š che quest'ultimo, secondo quanto Š detto sia nel Rgveda che nella Katha Upanisad (6.1), sta ®con le radici in alto e i rami in basso ... Š il puro, il Brahman, che Š detto l'immortale". Sicch, questa concezione risulta identica all'antico mito dell'albero della vita da cui tutte le creature, in cielo e sulla terra, derivano il loro sostentamento, mentre l'albero stesso trae la sua vita dal regno spirituale, per cui le sue radici, nei Veda, affondano in cielo e non nella terra. "Esso comprende tutti i mondi", continua la Katha Upanisad, ®nessuno va mai al di l..." (6.1). Lo stesso albero Š descritto in Rgv. I.24.7:

Varuna ... sostenne diritto il tronco dell'albero nella regione senza base. I suoi raggi, la cui radice Š lass—, scendono in basso. Profondi possano penetrare e celarsi in noi.

I raggi (o rami) dell'albero della vita sostenuto da quel dio che Š Varuna, il signore della rettitudine, pervadono ogni essere umano il quale Š perci• intrinsecamente connesso con tutti i suoi simili e con la fonte stessa della vita spirituale. L'importanza di questo verso risulta evidente e ricorda quello dell'Apocalisse. (6) L'albero della vita e della conoscenza dell'Antico Testamento Š il discendente diretto dell'albero vedico. All'ombra di questo albero sacro le anime dei morti si riposano nel regno di Yama. L... stanno pi— vicine alle sue radici e quindi alla fonte dell'esistenza. Sicch, il loro riposo implica rinvigorimento. Su questo stesso albero (Rgv. I.164.20) hanno trovato rifugio due uccelli, uno ne mangia il frutto, l'altro guarda; una vivida descrizione della natura umana e divina: una partecipa all'esperienza, l'altra osserva. (7)

L'Atharvaveda offre altri interessanti particolari:

L'asvattha, sede degli dŠi, nel terzo cielo da qui, l... gli dŠi si procacciarono il kushtha, la vista (caksana) dell'immortalit... (amrta). (Ath.v. V.4.3 [trad. Withney]).

Il kushtha Š una pianta che secondo Ath.v. V.4.1 allontana (nasana) la febbre (takman). Si trova sulle alte montagne dalle cime nevose (v.4.2) ed Š perci• un chiaro simbolo di purezza. Questa pianta nel verso successivo (v.4.4) Š chiamata kushtha, il fiore dell'immortalit.... (8) Gli dŠi ottennero questo fiore nel terzo cielo, sotto l'albero asvattha. Dopo essere ascesi alla terza sfera, alla loro sede, che il verso 3 identifica con l'asvattha, gli dŠi ottennero quella pianta che allontana la febbre e divennero immortali. Se permanessero dei dubbi circa il significato metaforico, l'uso dei due termini nasana e takman a proposito degli dŠi dovrebbero dissiparli. La febbre Š un evidente simbolo delle passioni terrene o umane di cui ci si deve liberare prima di poter raggiungere l'immortalit....

II. IL PARADISO RGVEDICO.

Il paradiso vedico, come ha giustamente osservato Keith, (9) non Š il paradiso di un popolo guerriero. La sua sorpresa nel constatarlo pu• essere attribuita unicamente al pregiudizio del secolo diciannovesimo che vedeva nelle trib— vediche dei barbari bellicosi. Tuttavia egli ne trasse delle conclusioni erronee. Il paradiso vedico pu• rappresentare la formulazione sacerdotale dell'esaudimento del desiderio della comunit... in generale, ma non s'identifica necessariamente con l'intera idea sacerdotale. La proiezione di brame interiori in una concreta rappresentazione appagatrice, anche se soltanto immaginaria, Š lo specchio infallibile dell'anima di un popolo. Vediamo che i paradisi dei cristiani, dei mussulmani e degli ind— ugualmente si conformano alla fragilit... della natura umana e mostrano quindi una mescolanza di elevatezza e volgarit... La loro formulazione pu• essere dovuta ai sacerdoti e ai profeti, tuttavia essi rappresentano il massimo cui possa giungere la comprensione umana in generale in quanto rispecchiano in s, l'essenza della brama dell'uomo. Il cielo Š quindi la terra del desiderio del cuore ove ogni desiderio trova appagamento. Con queste precise parole s'esprime Rgv. IX.1 13.9-11:

Fammi immortale in quel regno dov'essi si muovono
a lor voglia, nella terza sfera del cielo pi— interno
dove tersi mondi sono pieni di luce...

Fammi immortale in quel regno di ardente desiderio e
di forte brama, la regione della luna raggiante, ove
si trovano cibo e completa gioia...

Fammi immortale in quel regno dove la felicit... e
gli slanci, dove le gioie e i godimenti si combinano, e
le brame vengono appagate... (10)

Per il comune mortale il paradiso Š il mondo incorruttibile dell'eterno splendore (Rgv. IX.113.7), il luogo della felicit... e della pura armonia dove ci si pu• ricongiungere con i genitori e i figli andati nell'aldil... (Ath.v. XII.3.17) e gioire con i "misericordiosi padri" (Rgv. X.14.10):

L..., dove i (nostri) amici beneopranti gioiscono,
abbandonato il male del proprio corpo, n, zoppi
n, storpi nelle membra, nel cielo (svarga), possiamo noi vedere
i genitori ed i figli (Ath.v. VI.120.3. [trad. Whitney]). (11)

Questo Š il tipico desiderio della persona comune e quindi del popolo vedico. Nell'ora della morte, o nell'estrema solitudine, la paura dell'ignoto afferra l'individuo e questi s'aggrappa all'amore per la sua famiglia o isola di sicurezza, e non chiede altro. Inoltre, tanto nel Rgveda che nell'Atharvaveda l'accento Š posto sull'integrit...: scompaiono la malattia e il peccato, e ci si ricongiunge con le persone care. Il paradiso vedico pu• essere interpretato secondo il quadro mentale del commentatore: secondo linee spirituali, come in Griswold, (12) o puramente materialistiche, come in Keith, (13) Macdonell (14) e altri. Tuttavia, nasce un dubbio circa la durata per gli esseri umani di questo soggiorno nei regni celesti. Alcuni versi del Rgveda e dell'Atharvaveda rendono tale permanenza estremamente problematica: Raggiunti i miei parenti, che io non cada (ma va patsi lokat) (15) gi— dal [loro o da quel] mondo! (Ath.v. VI.120.2).

In quel mondo non esiste macchia o peccato, come pu• quindi esserci

una caduta? Il verso 3, "L..., dove i (nostri) amici ... gioiscono... possiamo noi vedere i genitori", Š stato considerato del tutto infondatamente una prova della credenza vedica nell'immortalit... personale. Giach, Š chiaramente enunciata la possibilit... di una 'caduta', il verso attesta semplicemente la sopravvivenza personale, una concezione affatto diversa. Non vi Š alcuna testimonianza di un eterno soggiorno in paradiso per gli esseri umani.

Rgv X.14.8 ordina all'anima del defunto: @torna di nuovo alla tua casa" punar astam ehi. Il termine enfatico punar (di nuovo) fa nascere la domanda: perch, 'di nuovo'? Il defunto Š gi... stato in paradiso prima di tornarvi? Perch, il paradiso Š chiamato 'casa' se egli deve recarvisi soltanto per la prima volta? Ci• implica che il cielo Š il luogo d'origine (lo janitra di Rgv. X.56.1) delle creature umane e questo a sua volta sottintende perlomeno la pre-esistenza. Inoltre, sia nella traduzione di Roth (16) "entra nella tua casa, avendo deposto di nuovo ogni imperfezione", che in quella di M. Muller, (17) @abbandona l... il male, quindi ritorna a casa", non Š possibile eludere l'idea della ricorrenza (o almeno quella della pre-esistenza o della reiterazione). Malgrado la sua evidenza quest 'idea non sembra aver impensierito i commentatori. N, Griswold, (18) n, Bloomfield (19) (n, Roth, n, Whitney, n, Macdonell) la mettono in rilievo, e Griswold cos ^ interpreta la frase: "torna a casa, alla sua vera casa, per cos ^ dire". (20) Muir, d'altra parte, Š dell'opinione che "nella versione di MaX Muller sembra che il defunto ritorni in questo mondo per riprendere il suo corpo, sebbene in uno stato glorificato, e non sembra che ci• abbia un senso". (21) Senza per• dirci cosa dovrebbe essere per lui 'sensato'. Lo stesso Muir cos ^ traduce il verso: "Liberandoti di tutte le imperfezioni va di nuovo nella tua casa", una versione che sottolinea l'idea della ricorrenza. Keith ha una spiegazione piuttosto fiacca: "Il cielo Š chiamato anche la casa, ma da questa idea non si pu• certo ricavare che l'andare in cielo sia un ritorno a casa; si tratta piuttosto del fatto che l'uomo raggiunge nel cielo supremo una nuova ed eterna casa". (22) Al contrario, il verso sembra sottolineare il concetto di un ritorno a casa. Il raggiungimento "di una nuova ed eterna casa" non chiarisce minimamente il termine punar mentre l'"eterna casa" contraddice la paura della caduta espressa in Ath.v. VI. 120.2. La ragione per cui ci• non possa esser considerato una prova di un'implicita (23) pre-esistenza dell'anima umana e dei suoi ripetuti soggiorni in cielo, la cui durata dipendeva dal valore delle buone azioni compiute sulla terra, rimane oscura se non si tiene presente che il disprezzo cristiano per tali dottrine s'oppose a qualsiasi forma di comprensione. L'idea della ricorrenza appare in maniera analoga in Rgv. X.16.5: "Consegna di nuovo, o Agni, ai Padri colui che ti viene offerto con oblazioni". (24) Ci• potrebbe essere superficialmente interpretato come il fatto che Agni consegna costantemente migliaia di anime ai padri. Tuttavia, non si tratta dell'individuo in genere, ma esclusivamente di "colui che ti viene offerto" sulla pira funeraria; sia che traduciamo ava srja con 'consegna', 'getta via' o 'libera', la giustapposizione con punar d... il significato di 'libera di nuovo' o 'ancora una volta'.

Inoltre, nel Rgveda e nell'Atharvaveda Š chiaramente detto che vi sono diverse categorie di 'padri', quelli che "per primi e per ultimi

se ne sono andati" (Rgv. X.15.2), "quelli che hanno la loro dimora nelle sfere terrestri" (parthive rajasi) e coloro che hanno stanza "nelle belle dimore" (suvrjanasu viksu), che Muir traduce "tra le potenti razze" (gli dŠi). Griffith spiega i primi come "il firmamento pi— vicino alla terra", tuttavia l'espressione usata Š parthiva, pertinente alla terra o terrestre. In ogni caso, viene fatta una distinzione tra il terreno e il celeste o divino.

L'Atharvaveda ha un riferimento ancora pi— chiaro a queste categorie: ®Veneriamo ... quei padri che ... sono entrati nell'atmosfera, o che abitano la terra o il cielo" (Ath.v. XVIII.2.49). (25) Il punto importante Š la distinzione delle tre ubicazioni, antariksa, prthivi, dyu. In queste tre parole Š riprodotta la divisione vedica del mondo, non solo del mondo fisico ma anche di quello psicologico: la coscienza materiale o cerebrale e quindi la vita terrena; quella intermedia o psico-mentale e la spirituale o celeste. I padri sono collocati in questi tre regni. Sembra che il significato di questo regno terreno o persino dell'antariksa non sia altro che una conferma della nostra tesi secondo cui coloro che non hanno conquistato l'immortalit... non rimangono per sempre in cielo. Di alcuni antenati, come per esempio dei Rbhū, Š espressamente detto che ottennero l'immortalit... Questo semplice fatto dovrebbe far nascere dei dubbi sull'equivalenza tra il cielo e l'immortalit... per quel che riguarda gli esseri umani. (26) A questo proposito Š interessante osservare che il Mahabharata (Sabhaparvan 461) classifica i pitr in sette categorie, quattro incarnate, tre prive di forma. (Citato in Muir O.S.T. p. 296).

Rgv. X.14.8 (27) pone un ulteriore problema. Il terzo pada inizia con l'importante espressione filosofica: "lasciando l'imperfezione" (hitvaya avadyam). La trasgressione dovr... essere completamente dimenticata o perdonata, forse distrutta nel rituale fuoco purificante, anche se ci viene detto che non tutti venivano cremati (Rgv. X.15.14 "quelli cremati e quelli non cremati")? Il termine usato Š 'lasciando'; esso non implica n, oblio n, perdono. Sia che l'intero verso venga interpretato come "lasciando ancora una volta la macchia, va a casa" o ® lasciando la trasgressione, ritorna a casa", l'idea della ricorrenza permane sempre. Sorge quindi il dubbio che la trasgressione o il peccato venga abbandonato come un seme che porter... frutto e operer... la 'caduta' dallo stato di beatitudine a cui fa cenno Ath.v. VI.120.2. Si obietter... che questa Š una dottrina pi— tarda; questi versi tuttavia vi alludono in maniera evidente.

Il defunto deve, nel frattempo, "unirsi con la ricompensa dei suoi sacrifici e delle sue opere buone" (sam gachasva ... istapurtena), con i patriarchi e con Yama, dopo aver lasciato le sue trasgressioni sulla soglia del paradiso. Istapurta Š il frutto delle buone azioni compiute sulla terra. Muir cita Haug che spiega istapurta come 'ci• che viene sacrificato' e 'colmato'. "Le parole che ci stanno davanti", riassume Muir, "significano 'ricongiungiti con i sacrifici che hai accumulato'". (28) Questa Š l'eterna idea religiosa secondo cui ci• che sacrificiamo quaggi— lo riottenremo centuplicato in cielo, e non un semplice riferimento al sacrificio rituale che deve essere compiuto dal fedele zelante. L'Atharvaveda ha un verso illuminante: "Con la mia anima (manasa) ascendo col grande sacrificio quand'esso procede dimorando col mio austero

fervore" (tapasa sayonih Ath.v. VI.122.4). (29) Si allude qui al sacrificio interiore che libera l'essere umano e gli consente di trascendersi.

Atharvan, il saggio, Š dichiarato nel Rgveda, "con i sacrifici apri le vie" (Rgv. I.83.5).

Se il frutto delle buone azioni viene colto in cielo, com'Š evidente da Rgv. X.14.8, che ne Š del frutto delle altre azioni, non di quelle estremamente malvagie con cui l'essere umano si scava il proprio 'abisso', (30) ma di quelle trasgressioni meno gravi a cui l'uomo Š fin troppo incline? La persona comune non ha a suo credito n, solo bene n, solo male, raramente la bilancia pende completamente da una parte. L'abbandono della malattia e delle infermit... sulla soglia del paradiso (Ath.v. VI.120.1 e 3), il divenir integro dell'essere umano (Rgv. X.14.8), ove l'aspetto 'fisico' non Š che il riflesso di quello psicologico, implicano che tutte le imperfezioni vengono semplicemente abbandonate sulla soglia ma non prova che esse vengano dimenticate. Vengono soltanto scartate. Vi Š senza dubbio un significato metaforico nel fatto che soltanto gli 'interi' nel corpo raggiungono il cielo. Coloro che sono ciechi o che hanno occhi ma non vedono, coloro che sono sordi alla voce della verit..., "i malvagi non percorrono la via della legge" (Rgv. IX.73.6). (31)

Dissentiamo da Keith quando sostiene:

L'idea di un qualsiasi giudizio Š estranea al Rgveda come all'antico Iran, ed Š soltanto nel Taittiriya Aranyaka che abbiamo l'esplicita asserzione che il veridico e il menzognero vengono separati dinanzi a Yama. (32)

Il cielo e l'inferno (o l'abisso) sono gi... in s, idee di ricompensa e punizione, bench, in origine potevano non essere considerati esplicitamente in quella luce. Lo stesso vale per l'espressione istapurta. Il cielo Š esattamente il mondo di ci• che Š stato rettamente compiuto (sukrtasya lokam Ath.v. VI.120.1). (33) In Rgv. IV.5.5 Š descritta la credenza secondo cui ognuno crea o danneggia il proprio futuro: "Essi si crearono da s, questo luogo profondo", nella traduzione di Griswold (34) o, in quella di Griffith, "coloro che sono pieni di peccato, perfidi, infedeli, hanno generato questa stazione abissale". (35) La parola 'generato' (jan) conferma che essi stessi sono la causa della loro rovina. Inoltre Rgv. IX.13.8 afferma inequivocabilmente che Soma, il purificatore, il guardiano della legge, "il conoscitore, colui che vede tutti i mondi, precipita l'odiato e l'irreligioso nell'abisso". (36) Ci• contraddice l'asserzione di Keith che per poter essere accettata andrebbe opportunamente ridimensionata. Egli non spiega, tra l'altro, la strana ma molto suggestiva affermazione dell'Atharvaveda (Ath.v. XVIII.2.37): "Concedo questo luogo di riposo all'uomo che Š giunto qui se egli Š mio. Yama, dopo averlo osservato, ammise 'egli Š mio, che egli venga qui e prosperi' ". (37) In questo verso Š implicito quantomeno un giudizio o comunque una scelta. Il dubbio 'se egli Š mio', il fatto che Yama ponderi la questione, la sua accettazione del defunto come proprio, lo pongono nella qualit... di un arbitro. Ma l'idea dell'arbitrato sembra pi— che altro una personificazione poetica o allegorica della legge di causa ed effetto. Inoltre, Ath.v. XVIII.2.25, "avendo trovato il tuo posto tra i padri prospera tra sudditi di Yama" (38) ecc., che si rivolge al defunto, indica indirettamente che il 'ritrovamento' Š un atto o un compito del defunto e sottintende che le sue azioni lo hanno messo in quelle condizioni che gli

consentiranno di scoprire da solo il suo posto in cielo.

Non vi \checkmark quindi alcuna ricompensa o punizione assegnata da una divinit... extra-cosmica nel senso cristiano e questa dottrina cristiana pu• spiegare l'evidente incapacit... dei filologi di scoprire l'azione dell'impersonale legge di causa e di effetto: l'operare di una legge intrinseca e inesorabile per la quale una particolare causa creer... un particolare effetto, del tutto in armonia col pensiero filosofico indiano. (39)

III. L'INFERNO RGVEDICO.

L'equivalente vedico dell'inferno \checkmark , come affermano A. Weber, (40) R.

Roth e altri, un annientamento? Cos ^ argomenta Rudolph Roth:

Si presentano qui due possibilit...: la prima, che dopo la morte del corpo i malvagi continueranno a vivere per un tempo indefinito la loro vita malvagia, in

contrasto con quella dei beati in cielo, l'altra, che la loro individualit... si estingue

con la morte ... Alcuni passi degli scritti sacri ... parlano a favore della seconda

ipotesi, dell'annientamento del malvagio alla morte. In questi leggiamo che Varuna

il supremo giudice delle azioni degli uomini in questo mondo e del loro fato nell'aldil..., scaglia coloro che lo scontentano nelle profondit....

Come il loro corpo

nella tomba, cos ^ essi sprofondano in un oscuro abisso; e con ci•, indubbiamente, la loro esistenza giunge a fine. (41)

Con ci• s'accorda, inoltre, la summenzionata dottrina secondo cui l'immortalit... \checkmark un gratuito dono del cielo. (42) Chi non l'ottiene,

conclude la sua esistenza con la morte del corpo. Questa religione ignora totalmente l'inferno, anche se in seguito gli indiani immaginarono per s, l'inferno e i suoi

orrori seguendo in ci• la credenza diffusa in altre nazioni. (43)

L'intero problema non \checkmark cos ^ semplice come immaginava Roth che trae

in questo passo delle conclusioni errate basandosi su supposizioni del tutto gratuite. Un oscuro abisso non significa necessariamente annientamento. Di 'abissi senza fondo' (guhamaṇa vavraṇ) parla Rgv. VII.

104.3 in riferimento a demoni mentre un luogo abissale (paḍamaṇa aṇata gaḅhiraṇa) \checkmark assegnato ai peccatori e ai malvagi (paḅasaḅ ... aṇṛtaḅ) in Rgv. IV.5.5. Rgv. VII.104 \checkmark un incantesimo di vendetta diretto principalmente contro i demoni e gli uomini molto malvagi. Sicch, non sorprende il linguaggio particolarmente violento e le imprecazioni che invocano per i demoni o i malvagi la 'distruzione' (nirṛti VII.104.9).

"Che coloro che ricorrono a incantesimi di odio ricevano la loro distruzione" \checkmark evidentemente diretto contro i fattucchieri che forse erano considerati i peggiori malfattori. Da cui il chiaro linguaggio del verso 8:

Chi contro di me, che agisco con animo puro e schietto, opera con incantesimi che vanno contro il rta (aṇṛta), costui, o Indra, quando pronuncia la non-esistenza (asaṛa) entri nella non-esistenza, come acqua afferrata col pugno. (44)

Tuttavia, questo particolare augurio di morte, forse pronunciato nel-

l'impeto dell'ira, non Ś un fatto frequente e non basta da solo per trarre la conclusione che il malvagio finir... annientato.

J. Muir, come tutti i filologi del secolo diciannovesimo, non afferr• il significato psicologico di andham tamas (Rgv. X.103.12 (45) e Ath.v. XVIII.3.3 (46) "... Non Ś chiaro", scrive, "se in questi passi queste parole designino un luogo di punizione". (47) Ancora una volta c'imbattiamo nell'idea cristiana del castigo che impedisce allo studioso di affermare quella che Ś l'intenzione indiana. Muir cita Ath.v. V.30.11, uno di quei passi dubbi in cui l'oscurit... non pu• significare punizione, ove ad un malato viene ordinato: "alzati dalla profonda morte, dalla nera oscurit...". (48) Le parole 'morte' e 'oscurit...' si riferiscono qui a uno stato inconscio. Dopo la morte del corpo fisico, come abbiamo gi... visto, si pensava che vi fosse un temporaneo stato d'incoscienza (49) equivalente allo stato di coma di un malato, dopo il quale il defunto doveva adeguarsi e abituarsi alle nuove condizioni. Sicch, lo stesso termine viene usato per lo stato d'incoscienza e l'oscurit... e ci• pu• spiegare la paura della morte e la genesi dell'idea dell'inferno il quale tuttavia, come ha giustamente osservato Roth, non mostra in et... vedica alcuna traccia delle mostruose immagini del tardo induismo e della letteratura cristiana medioevale.

Tamas, come oscurit... e inerzia, preannunzia il posteriore avici, il loka immoto o inferno, in certa misura gi... presente nell'inferno rgvedico, il luogo della pesantezza 'sotto' la terra (Ath.v. II.14.3). Tamas Ś un baratro, un abisso di silenzio "sotto tutte e tre le terre" (Rgv. VII.104.11), una perfetta prefigurazione di avici. Non sorprende quindi trovare che tamas, come osserva Muir, (50) Ś "in Ath.v. VIII.1.10... usato da solo, evidentemente a indicare lo stato del morto" in contrapposizione con la 'luce del vivente' (jivatam jyotih). Ma sembrano esservi dei gradi o differenti sfere infernali proprio come vi sono tre regni celesti: "essi non muoiono l..., n, vanno nell'infima oscurit...", ove l'infima oscurit... (adhamam tamah) indica uno stato di tenebre pi—profonde (Ath. v. VIII.2.24).

E' evidente che tutte queste concezioni di oscurit...-pesantezza e luce-leggerezza sono fondate sulla psiche umana. (51) La crescita, che Ś vita, implica 'assunzione' da fonti esterne e assimilazione, sia a livello fisico sia a livello intellettuale; il bambino cresce prendendo, l'uomo deve crescere donando e ci• Ś il risultato della sua assimilazione; egli restituisce alla vita e al suo ambiente ci• che ha ricevuto, assimilato e colorato della sua personalit..., che ha cioŚ fatto proprio. Entrambi i processi aggiungono qualcosa alla vita e appartengono al lato luminoso della vita: l'espansione, sia nel bambino che nell'adulto, significa gioia. L'opposto, la costrizione, la contrazione, l'atrofia, l'avarizia, ecc, allontana dalla vita e conduce quindi alla separazione, all'infelicit..., alla follia, all'oscurit... e alla morte.

Il cielo supremo Ś luce suprema, illuminazione, e perci• coscienza suprema, il non raggiungerlo non significa annientamento ma un permanere nell'oscurit... (con i suoi vari gradi) e questo pu• essere considerato una punizione anche se, pi— correttamente, Ś soltanto l'effetto diretto della causa creata cioŚ mancanza di aspirazione a certe mete. Abbiamo cos ^ due aspetti di tamas, i quali si riferiscono uno allo stato d'incoscienza, l'altro alla cecit... dell'anima e perci•

all'oscurit..., alla pesantezza, all'inerzia, all'inferno. J. Muir cita appropriatamente dal Visnu Purana e dal Mahabharata due versi illuminanti che rivelano con estrema chiarezza il vero significato del paradiso e dell'inferno indiani:

Il cielo Ś ci• che delizia la mente; l'inferno Ś ci• che l'addolora, sicch, il vizio Ś chiamato inferno la virt— cielo. (Visnu Purana, II.6.40).

La falsit... Ś l'incarnazione dell'oscurit... (tamas); dall'oscurit... un uomo Ś condotto in gi—. Coloro che sono afferrati dall'oscurit..., avvolti dall'oscurit..., non vedono la luce. Il cielo, dicono, Ś luce (prakasa) e l'inferno tenebra (tamas). (Mahabharata XII.6969 sgg.). (52)

In altre parole, il cielo Ś illuminazione, l'inferno cecit.... L'inferno Ś un abisso di tenebre, il cielo una montagna di luce. Da cui l'idea del volo e della leggerezza, dell'"ascensione" in cielo, e, dall'altro lato, quella della pesantezza, della caduta e della 'discesa' nell'inferno. Vivere Ś vedere la luce eterna, come si ricava da molti versi, per esempio da Rgv. X.185.3 "che viva l'uomo su cui i figli di Aditi largiscono eterna luce" e da Ath.v. VII.53.7: "Salendo all'altissimo firmamento, dalle tenebre siamo giunti al sole, dio tra gli dŚi, luce suprema[̄] (Whitney), equivalente a Rgv. X.50.10. L'essenza della luce, dell'illuminazione, Ś il sole: "Siamo andati in cielo (svar) ... ci siamo uniti (sam-gam) con la luce del sole[̄]. (Ath.v. XVI.9.3).

NOTE.

(1) Cfr. The New Catechism. Catholic Faith for Adults, pubblicato dal Higher Catechetical Institute di Nijmegen, 1967, che nel capitolo dedicato alle altre religioni definisce il nirvana come "la cessazione dell'esistenza individuale" (p. 29).

L'idea buddhista della goccia che diventa oceano, della coscienza che si espande nell'universale, ha una connotazione molto pi— profonda della semplice "estinzione dell'esistenza individuale" una definizione che rivela un difetto di quella

comprensione pi— profonda cos ^ caratteristica del buddhismo.

(2) Op. cit., p. 407, n. 7.

(3) Cfr Rgv. X.135.1 e Ath.v. V.4.3.

(4) Cfr. Vendidad Fargard XIX.2.18 (60) "Va', o Zarathustra Spitama, verso quell'albero che Ś bello, che cresce alto e possente tra gli alberi che cresce alti", The Vendidad, trad. da J. Darmesteter, S.B.E., vol. 4, p. 20 (Oxford, 1880).

(5) Per eccellenti studi su questa idea vedi F.A.S. Butterworth, The Tree at the Navel of the Earth (Berlin, 1970) e O. Viennot, Le Culte de l'arbre dans l'Inde ancienne (Paris, 1954), specialmente pp. 25-37.

(6) Apocalisse 22, 1: @Poi mi mostr• il fiume dell'acqua della vita... 2. In mezzo alla piazza della citt... e d'ambo i lati del fiume stava l'albero della vita che d... dodici raccolti, e porta il suo frutto ogni mese; e le foglie dell'albero sono per la guarigione delle nazioni".

(7) Cfr. anche Katha Up. III.1.

(8) Cfr. anche Ath.v. XIX.39.1-8.

(9) Op. cit., p. 407: "La totale assenza di tutto ci• che potrebbe essere considerato naturale in un paradiso di guerrieri ci ricorda che queste

concezioni dell'India vedica ... erano le idee dei sacerdoti e non dell'intera comunit...". Noi non condividiamo l'ultima parte di questa asserzione per le ragioni esposte sopra.

Similmente, Macdonell scrive: "Il paradiso è un mondo glorificato di gioie materiali qual è dipinto dall'immaginazione di sacerdoti e non di guerrieri", "Vedic Mythology", Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III. Band, 1. Heft A, p. 168 (Strassburg, 1897).

(10) Dalla traduzione di Griffith. Il testo sanscrito di questi versi è dato a p. 191, n. 2.

(11) Cfr. anche Ath.v. III.28.5: "Dove quelli di buon cuore [e] beneopranti si deliziano, lasciando la malattia del proprio corpo", ecc. (dalla trad. di Whitney).

(12) Vedic eschatology in The Religion of the Rigveda (London, 1923), pp.

314-318: "Il Paradiso rgvedico è un luogo di splendore inesauribile e di sorgenti perenni, di cibo spirituale e di completa soddisfazione, di felice

e libero movimento ... Il tono grave e solenne di questo inno rgvedico del Paradiso (IX.113) ricorda le espressioni affini di Rgv. VII.16-17: 'essi non avranno più fame né sete', ecc.

(13) Op. cit., p. 407.

(14) Op. cit., p. 168: "Il paradiso è un mondo glorificato di gioie materiali qual è dipinto dall'immaginazione di sacerdoti e non di guerrieri", ecc.

(15) Per un'esegesi completa del significato di loka vedi J. Gonda, Loka.

World and Heaven in the Veda (Amsterdam, 1966).

(16) "... geh' ein Heimath alles Unvollkommene wieder ablegend", "Die Sage von Dschemschid", D.M.G.Z., Leipzig, 4, p. 428 (1850).

(17) "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen", D.M.G.Z., Band 9, p. XIV (Leipzig, 1855).

(18) Op. cit., pp. 315-16.

(19) The Religion of the Veda (N.Y. and London, 1908), American lectures on the History of Religions, 7th series (1906-7): "Essi hanno lasciato tutte le imperfezioni dietro di sé, tornando alla loro vera casa" (p. 251).

Cfr. anche p. 195.

(20) Op. cit., p. 316.

(21) Op. cit., V, pp. 293-4, n. 434.

(22) Op. cit., p. 406.

(23) Cfr. Coomaraswami, The Rg Veda as Land-Nama-Bhāṣya, p. 21 (1935),

"... dove per reincarnazione, non nel senso più tardo e letterale (buddhista), ma in quello di una reincarnazione dei principi generativi dell'aurora, s'intende una nuova creazione".

(24) Dalla traduzione di Muir, op. cit., V, pp. 298-9: *ava sṛji punar agne pitrbhyo yas ta ahutas carati svadhabhih.*

(25) ... *ya avivisur urv antariksaṃ ya aksiyanti pṛthivim uta dyam* (Muir, V, p. 296).

(26) Di questo argomento si dirà più avanti. Cfr. A. Bergaigne, La Religion Védique, tome I, p. 83 (Paris, 1878), il quale ritiene che qui vi sia una confusione tra *antariksa* e *dyu*, ma nota tuttavia l'esistenza di "padri inferiori o coloro che abitano la terra". Egli aggiunge: "anch'essi sono certamente morti ... alcuni testi sembrano rivelare che i padri discendono sulla terra dopo essere saliti in cielo" (p. 84).

(27) L'intera stanza suona: *sam gachasva pitrbhih sam Yamena istapurtena parame*

vyoman hitvayavyam punar astam ehi sam gachasva tanva suvarcah. Cfr. anche Ath.v. XVIII.3.58: "Unisciti con i Padri, con Yama, con le tue opere sacre e

caritatevoli nel firmamento supremo; abbandonando ci• che Š riprovevole, torna a casa; ch'egli s'unisca con un corpo sommamente splendido" (dalla trad. di Whitney). Qui Š espressa la stessa idea di un ritorno a casa.

(28) Op. cit., p. 293. Cfr. Ath.v. XVIII.2.20 e XI.1.36.

(29) Muir, op. cit., p. 293. Whitney cos ^ traduce questo verso: "Con la mente ascendo dietro il grande sacrificio, con il fervore (tapas) di un'origine simile".

(30) Rgv. II.29.6: @O santo, salvaci dall'abisso e dalla caduta", IX.73.8.9, VII.104.3.17 e IV.5.5. Secondo L. Renou l'idea del peccato Š spesso messa in relazione con Varuna "faisant penser par moments que la th,orie du karman s'est constitu,e en milieu varunien", "Hymnes ... Varuna: notes", Studes v,d. pan., VII, fasc. 12, p. 4, 1960.

(31) Cfr. Rgv. IX.73.6d: rtasya pantham na taranti duskrtah. Per uno studio di duskrtā vedi J. Gonda, Loka, ecc., pp. 126-8. In alcuni passi del Rgveda e dell'Atharvaveda egli dimostra che ". . . qui non viene fatta alcuna distinzione tra la liberazione dalle cattive azioni e dai loro risultati da una parte, e dalla corruzione dall'altra.

Il compiere azioni malvagie Š in effetti una sorta di corruzione" (p. 128).

Vedi anche p. 127 per una diversa traduzione di IX.73.6 d. Il contrario, suhita o le buone azioni, Š usato secondo questo autore per lo pi— nel senso di azioni o meriti rituali.

(32) Op. cit., p. 409. Cfr. anche p. 572.

(33) Per una discussione di sukrtasya lokah, come 'la sfera del merito rituale e religioso', e sukrtam lokah, come 'la sfera o condizione di coloro che hanno meritato le ricompense di riti ben compiuti', vedi J. Gonda, Loka, ecc., p. 130.

(34) Op. cit., p. 319.

(35) papasah santo anrtah asatyah idam padam ajanata gabhiram. L'inferno Š ovviamente il risultato di gravi trasgressioni: i peccatori si scavano il proprio inferno. Secondo H. von Glasenapp, Immortality and salvation in Indian religions (Calcutta, 1963): "Persino nella pi— remota et... vedica non si fa alcuna menzione di una netta differenziazione tra il fato dei buoni e quello dei malvagi" (p. 25).

(36) Muir, op. cit., p. 312, vidvan sa visva bhuvana'bhi pasyati avajustan vidhyati karte avratan.

(37) Dadami asma avasanam etad yah esa agan mama ced abhud iha. yamas cikitvan prati etad aha mamaisa raya upa tisthatam iha (J.M.). Whitney traduce:

"Io dono questa liberazione a colui che Š venuto ed Š divenuto mio qui, cos ^ risponde il sapiente Yama, che costui si avvicini qui alla mia ricchezza".

L'uso della parola rayi in questo contesto dimostra che questa non si

riferisce sempre alla ricchezza terrena come viene comunemente interpretato. Avasana, tradotto con 'dimora' da Muir e 'liberazione' da Whitney, significa

luogo di riposo, il luogo in cui i cavalli vengono liberati dai finimenti.

Il paradiso Š il luogo di riposo dalle fatiche terrene.

(38) lokam pitrsu vitva edhasva yamarajasu.

(39) Questo pr ^ ncipio si ritrova, formulato in maniera diversa, nell'idea secondo cui dopo la morte il simile ritorna al simile.

Cfr. Rgv. X.16.3: "Va', secondo la tua natura, in cielo e in terra".

(40) Eine Legende des Catapatha-Brahmana uber die strafende Vergeltung nach dem Tode, pp. 237-240, D.M.G.Z., 9.

(41) Questa Š soltanto una congettura. Il corsivo Š nostro.

- (42) Anche questa Ś una congettura che, come vedremo, non resiste alla critica.
- (43) On the morality of the Veda, tradotto da W.D. Whitney, pp. 344 e 345, J.A.O.S., 3 (1853).
- (44) Dalla traduzione di W. N. Brown, The Rigvedic Equivalent for Hell, p. 77, J.A.O.S., 61.
- (45) "Cos ^ fa' che i nostri nemici dimorino nel buio pesto" (dalla traduzione di Griffith). Se i nemici dimorano nell'oscurit..., o in qualsiasi altra condizione, non pu• trattarsi di un annientamento (andhena amitras tamasa sacantam, ci• pu• equivalere a 'soffrano nelle tenebre accecanti').
- (46) "Io vidi la fanciulla che veniva condotta ... viva per il morto ... avvolto da cieche tenebre" (dalla traduzione di Whitney).
- (47) Op. cit., p. 312.
- (48) Whitney cos ^ traduce questo verso: "sollevati dalle nere, profonde tenebre della morte", udehi mrtyor gambhirat krsnac cit tamasas pari.
- (49) Cfr. Rgv. X.135.3 e Ath.v. VIII.1.8, '... sollevati dall'oscurit...', e 10 '... Verso quell'oscurit... o uomo, non avanzare'.
- (50) Op. cit., p. 312.
- (51) E' inutile sostenere che la psicologia non era conosciuta in quei tempi remoti. I pi— grandi psicologi dell'antichit... erano gli ind—, e il miglior esempio Ś il Buddha.
- La psicologia occidentale, a confronto di quella indiana o buddhista, si trova ancora nella sua infanzia.
- Per ulteriori ragguagli su questo argomento vedi "The Vedic concept of amhas" di J. Gonda, in Indo-Iranian Journal 1, pp. 33-60, 'S-Gravenhage (1957).
- (52) Op. cit., p. 313. Cfr. Isa Upanisad 9).

Parte III.

L'immortalit....

I. L'IMMORTALITA', UN PREMIO DA CONQUISTARE.

Come l'inferno non implica necessariamente l'annientamento, cos ^ il paradiso non implica l'immortalit.... L'uno atrofizza, l'altro rinvigorisce, ma la loro azione pu• aver fine. Se il paradiso era permanente, se esso significava eterna vita per ogni individuo, se esso equivaleva all'immortalit..., non vi sarebbe l'insistente richiesta di Rgv. IX 113: perch, quelle implorazioni di esser reso immortale in cielo? (1) ®Fammi immortale in quel regno dove dimora il re" (8) prega il poeta rivolto a Soma dopo aver dichiarato "ponimi in quello stato in cui la morte Ś assente" (7) (amrte loke aksita).

(9) Fammi immortale in quel regno dov'essi si muovono a lor voglia, nella terza sfera del cielo pi— interno dove tersi mondi sono pieni di luce...

(10) Fammi immortale in quel regno di ardente desiderio e di forte brama...

(11) Fammi immortale in quel regno dove la felicit... e gli slanci, dove le gioie e i godimenti si combinano, e le brame vengono appagate... (Rgv. IX.113, [trad. Griffith]). (2)

I termini non possono essere fraintesi: tatra mam amrtam krdhi; quel regno Ś il cielo dove regna l'eterna luce (jyotir ajasram).

Qual Ś la differenza tra il paradiso e l'immortalit...? Quali virt— sono necessarie per conquistare il paradiso e quali per ottenere l'immortalit...?

La qualit... essenziale per la conquista del paradiso Ś racchiusa nel termine tapas che significa l'accensione del s, interiore (3) attraverso il sacrificio dell'Io o s, esteriore, da cui il suo significato di austerit..., macerazione. Anche questa accensione viene realizzata per gradi.

Tutte le virt— derivanti dal tapas sono descritte in Rgv. X.154:

2. Che egli giunga da coloro che per la severa astrazione (tapas) sono invincibili, che, attraverso il tapas, sono andati in cielo; da coloro che hanno compiuto il grande tapas.

3. Che egli giunga dai combattenti nelle battaglie; dagli eroi che sacrificarono le loro vite, o da coloro che hanno dispensato migliaia di munifici doni.

4. Che egli giunga, o Yama, da quegli austeri antichi Padri che praticarono e promossero i sacri riti.

5. Che egli giunga, o Yama, da quegli austeri rishi, nati dalla severa astrazione, da quei saggi, esperti in mille scienze, che custodiscono il sole. (4) [trad. Muir]

Coloro che si sacrificano nelle varie situazioni, sul campo di battaglia o nella vita familiare, riceveranno le benedizioni del cielo. E' discernibile una certa gradazione: attraverso l'astrazione e il sacrificio di s, spinto sino alla morte, attraverso l'estrema generosit..., l'attento studio e la promozione della legge, della verit..., dell'istituzione dei sacri riti, si aprono le porte del paradiso. Solo alla fine vengono menzionati quei rsi che, attraverso l'accensione interiore prodotta dal tapas, nacquero da quell'accensione (tapojan), nacquero dal tapas, o, come potremmo suggerire, coloro che nacquero dalla contemplazione grazie a quel potere, sono i grandi sapienti, i grandi veggenti di un tempo (sahasranithah) e i pastori, gli eroi-guardiani del sole (ye gopayanti suryam). Quest'ultimo verso (Rgv. X.154.5) cela il segreto dell'immortalit... (5)

Anche se possiamo concludere che la maggioranza degli esseri umani gode il paradisiaco stato di beatitudine che segue la morte, Ś del tutto evidente che soltanto pochi divennero immortali. Il cielo ospita gli dŚi, i patriarchi e i defunti, ma di queste tre categorie soltanto gli dŚi e alcuni patriarchi, per esempio gli Angirasah e i Rbhu, sono detti immortali. Apprendiamo inoltre, per via indiretta, che in origine gli dŚi non erano immortali.

Che cosa conquista l'immortalit...? Qual Ś il significato dell'immortalit... contrapposta al paradiso? Qual Ś il fato di coloro che non ottengono l'immortalit...?

La risposta alla prima domanda pu• essere cercata seguendo due diverse linee di ricerca, quella degli dŚi e quella degli antenati, le quali s'incontrano alla fine in quel fattore basilare che indica la via a una terza linea, quella dell'immortalit... umana: la necessit... di uno sforzo personale in certe direzioni il cui frutto Ś l'amrta. Quest'ultimo non Ś un gratuito dono del cielo come pensava Roth. Mentre viene detto che la persona comune non lotta per questa particolare meta, essa Ś ovviamente bramata dai rsi. Le preghiere e gli incantesimi funebri domandano il cielo per il morto come ricompensa per una vita virtuosa,

mentre la cosa richiesta in particolare dai rsi Ṛ l'amṛta: "Ponici con la generazione dell'immortalit...". (6) "Ponici, col tuo aiuto, nello stato d'immortalit... ". (7)

L'esegesi occidentale non ha differenziato questi due temi. Si ritenne che il cielo implicasse ipso facto l'immortalit... come nel cristianesimo e non s'approfondì l'analisi di quei pitṛ che ottennero l'amṛta contrariamente al comune mortale che trova per s, un posto in cielo.

La discussione di J. Muir (8) del concetto vedico di aldil... evidenzia innanzitutto lo scetticismo del secolo diciannovesimo verso la possibilità... della sopravvivenza. Pur trovando prove irrefutabili della credenza vedica in quest'ultima egli non fa alcuna distinzione tra l'idea del paradiso e quella di una vita eterna, n, afferma la loro equivalenza.

E' vero che in alcuni passi dei libri pi— antichi Ṛ detto che i Rbhu ottennero, per

il loro talento artistico, l'immortalit... e gli onori divini loro promessi ... (Rgv. IV.35.3, dove Ṛ detto: atha aita VajAh amritasya pantham ganam devanam Ribhavah suhastah. "Poi, o destri Vaja, o Ribhu, avanzaste sulla via per

l'immortalit..., per

l'assemblea degli dṚi"; e il verso 8 ... "Voi... o figli di Sudhanvan, diveniste immortali").

Questo, tuttavia, Ṛ un caso speciale di deificazione, e non prova l'esistenza di una concezione secondo cui i comuni mortali sopravvivevano alla conclusione della loro esistenza terrena.

Vi sono comunque alcuni altri passi ... che sottintendono una credenza in un futuro stato di felicit....

Muir si occupa qui soltanto delle testimonianze riguardanti la sopravvivenza. Tuttavia egli nota il "caso speciale di deificazione" e senza soffermarsi sull'incongruenza del fatto che tutti i mortali diventino automaticamente immortali in paradiso (mentre i Rbhu dovettero compiere particolari imprese) passa a trattare le prove della sopravvivenza senza sfiorare il problema in discussione.

II. L'IMMORTALITA' DEI PATRIARCHI.

In base ad Ath.v. VI.41.3, (9) A.A. Macdonell afferma: (10) "I Padri sono immortali (Ath.v. VI.41.3) e ci si appella ad essi addirittura come dṚi (Rgv. X.56.4)". Qui Ṛ necessaria una precisazione: Ath.v. VI.41.3 si rivolge ai rsi 'divini' (rsayo daivyah), non a tutti gli antenati. Ogni singolo pitṛ non diviene necessariamente un rsi divino dopo la morte o anche durante la vita. Quei particolari antenati dei rsi vedici sono una classe a s, stante. Ci viene riconosciuto da Macdonell: "I padri, essendo stati creati separatamente, vengono descritti come una classe distinta dagli uomini, (TB. 2.3.8.2)". (11) Si accenna, persino nel Rgveda, ai loro poteri straordinari. Infatti Rgv. X.56.4 dichiara: "Gli dṚi hanno posto in essi insight di dṚi", come traduce W. Wallis. (12) Si tratta evidentemente di un riferimento alla 'divina' veggenza peculiare a quegli antichi rsi che agli occhi dei loro discendenti li innalzava al rango di dṚi. "I pitṛ", quindi, "dominarono anche il grande potere degli dṚi, poich, gli dṚi posero in essi kratu di dṚi". (13)

I patriarchi che sono direttamente imparentati con i rsi vedici nella loro veggenza, sono enumerati in Rgv. X.14.6: "I nostri padri sono

gli Angirasah, i Navagva, gli Atharvan, i Bhrgu", che furono tutti grandi saggi che mostrarono la via. (Rgv. X.15.13 ammette che i bardi vedici non conoscevano tutti i pitr). Cosa possiamo apprendere di questi antenati e delle gesta che essi compirono per ottenere il dono dell'amrta?

Secondo Macdonell e Keith gli Angirasah sono:

esseri semi-mitici ai quali non è possibile assegnare un reale carattere storico neanche in quei passi (Rgv. 1.45.3; 139.9; III.31.7, ecc.) che riconoscono un padre della stirpe, Angiras.

Pi— tardi, tuttavia, vi furono delle determinate famiglie di Angirasah, alle cui pratiche rituali (ayana, dviratra) si fa riferimento (Ath.v. XVIII.4.8). (14)

Similmente, il nome dell'antenato dei Navagva (15) (nava-gva):

... ricorre in numerosi passi del Rigveda per indicare un uomo, un Angiras in sommo grado (Angirastama) [X.62.6] nel quale si riconosce chiaramente il tipo dei Navagva

[Rgv. 1.62.4; III.39.5; V.29.12, ecc.] che appaiono come una mistica stirpe dei tempi antichi collegata, e forse anche imparentata, con gli Angirases [sic]. (16)

Il dubbio circa l'esistenza storica di un originario Angiras o Navagva non è ovviamente condiviso dai poeti vedici. È facile dedurre che in tempi che gi... in et... vedica apparivano remoti vi furono dei grandi capi o riformatori religiosi, pi— o meno del tipo di Hermes, Orfeo, Zoroastro, il cui impatto fu troppo potente per poter essere facilmente dimenticato e intorno ai quali la leggenda intesa, i suoi racconti. Una spiccata tendenza negli inni a non rompere con la tradizione si riflette nella trasmissione di generazione in generazione di una certa conoscenza, un parampara attraverso cui i rsi riconducevano la loro discendenza a una concreta figura del passato. Questa continuità... a livello fisico e a livello spirituale era per essi una prova del saldo fondamento della loro conoscenza. Essi perpetuavano questo legame nell'istituzione del sacrificio donato a essi da quei progenitori, ad esempio gli Angirasah, "senza spezzare i legami, fa che noi, cercanti aiuto, seguiamo le potenze (saktih) dei nostri progenitori" (Rgv. I.109.3). La medesima idea sta dietro la seguente preghiera: "Attraverso la sapienza (vidmana) invociamo il pensiero ispirato (manisam) per entrare in contatto con gli eroi della regione mediana" (antariksa) (Rgv. I.110.6). Cos'è i veggenti vedici invocano Agni come nei tempi antichi "fecero i Bhrgu, i Manu, gli Angiras" (Rgv. VIII.43.13), come "Aurva Bhrgu e Apnavana solavano fare" (Rgv. VIII.102.4). (17)

E quali furono le imprese di quegli antenati? Questa domanda ci pone a confronto con l'essenza del mito vedico che nel suo tentativo d'esprimere una verità... spirituale esagera gli aspetti esteriori assumendo cos'è una coloritura prodigiosa. Non possiamo prendere in senso letterale il verso che, tradotto da Griffith, si legge:

come un nero destriero adornato di perle i Padri hanno decorato il cielo con le costellazioni. Essi posero la luce nel giorno, le tenebre nella notte. (Rgv. X.68.11).

Raffrontata con Rgv. I.71.2, la stanza assume un significato del tutto in armonia con le imprese degli Angirasah:

I nostri padri, gli Angirasah, spezzarono con le loro invocazioni e il loro clamore fin la roccia saldamente fissata; essi aprirono per noi una via per

il vasto cielo trovarono il giorno, i raggi dell'aurora, il contrassegno della luce del cielo (svar ketum) [dalla trad. dell'autrice].

Quanto al nucleo del mito, Ś specificamente detto che essi aprirono un sentiero (cakrur divo brhato gatum asme) per il cielo e scoprirono la luce del cielo per l'umanità..., 'per noi' (asme)... E' interessante notare che questa parola, che qui Ś al locativo plurale ma che pu• essere anche un dativo plurale, Ś resa da Sri Aurobindo con 'in noi' (18) che Ś corretto come traduzione letterale e rispetto all'intento generale. L'apertura delle fortezze (un'impresa peculiare agli Angirasah e a Indra) avrebbe perci• un significato psicologico. 'In noi' essi aprirono una via per il cielo fendendo la roccia del subconscio e rivelando la luce che vi Ś sepolta, quella luce che appartiene a un'altra dimensione del nostro essere generalmente ignorata. L'aurora e il sole nascente vengono costantemente usati come elementi esteriori in un racconto che ha un significato interiore. Tutte le leggende connesse con gli Angirasah parlano di questa fenditura di rocce o recinti che racchiudono vacche, che liberate fanno sorgere il sole (cfr. anche le imprese di Indra e Brhaspati, Rgv. VI.17.5, III.39.4-5 ecc.). Per quanto riguarda l'azione d, gli Angirasah Ś significativa inoltre la connessione con la visione o la meditazione espressa dal verbo dhi. S ^ che J. Gonda (19) traduce Rgv. VII.90.4, ove Ś detto che essi trovarono la vasta luce (uru jyotir vividur), "ricevendo l'insight visionario" (didhyanah), sottolineando in tal modo l'aspetto psicologico dell'intero mito. Fondamentalmente, l'apertura delle montagne, o barriere, li 'risvegli•' (bubudhana) a un "tesoro assegnato dal cielo" (ratnam dyubhaktim) (Rgv. IV,1,18). "Essi trovarono la luce" (vidanta jyotih) (Rgv. IV.1.14), grazie ai loro insight visionari (dibhih). Il clamore, le preghiere o il canto dei mantra con cui essi frantumarono le fortezze attestano la presenza di una tecnica nel processo dell'illuminazione, il cui segreto essi trasmisero ai loro discendenti, i rsi dell'India vedica. (20)

Rgv. I.71.3 ci consente di addentrarci ulteriormente nel labirinto delle vittorie di questi antenati e del loro retaggio. L'eccellente analisi di J. Gonda getta una chiara luce su questo difficile passaggio: Nella stanza 3 Ś riferito che essi [gli Angirasah] hanno stabilito una speciale manifestazione del rta, della regolare, normale, vera, armoniosa struttura fondamentale e natura dell'universo, che sottende e determina gli eventi cosmici, mondani e rituali, e dato inizio alla sua dhiti 'visione' ... Agli Angirasah venivano attribuite importanti funzioni di 'fondatori'.

Il verbo dha ... spesso esprime l'idea di 'stabilire, istituire, creare, deporre, disporre' ... gli Angirasah fecero di una particolare manifestazione del rta e della sua 'vista' intuitivo visionaria un'istituzione. (21)

Attraverso la loro meditazione essi compresero aspetti della verità... che poi istituzionalizzarono fondando un rito esteriore che traduce nei termini umani di un'azione disciplinata la verità... concepita nel fondamento dell'esistenza. (22) Questo Ś spiegato in Rgv. X.67.2. Seguendo la traduzione di J. Gonda per la prima met... della stanza: "Affermando il rta, avendo il retto insight visionario... i figli del cielo gli uomini degli Asura", gli Arigirasah, fecero del savio sacerdote un'istituzione e concepirono l'ordine originario del sacrificio. (23) Perci• gli Angirasah, primi invocatori di Agni, nati da Agni (te Agneh pari jajnire Rgv.

X.62.5), "per primi stabilirono i loro poteri accendendo i loro fuochi attraverso l'operosit... e le buone azioni" (Rgv. I.83,4); (24) "attraverso [il potere della] verit... fecero sorgere il sole nel cielo" (ye rtena suryam a arohan divi X.62.3) e compirono altre imprese prodigiose. "Consacrati dal loro sacrificio e alto dono... ottennero l'immortalit..." (Rgv. X.62.1). (25)

Tornando ad Atharvan, troviamo che gli Atharvan sono messi sullo stesso piano degli "Angirasah, gli Aditya, i Rudra, i Vasu, gli dŠi del cielo, colmi di saggezza" (Ath.v. XI.6.13). Macdonell e Keith nel loro Vedic Index (26) ritengono che "il nome al singolare indica il capo di una famiglia semi-divina di mitici sacerdoti, sulla cui esistenza storica non pu• esser detto nulla. Nel plurale Š̄ indicata la famiglia come un tutto". Il figlio di Atharvan, Dadhyac, Š̄ menzionato pi— volte nel Rgveda. Come gli Angirasah, Atharvan ®per primo gett• sicure fondamenta per mezzo del sacrificio (Rgv. X.92.10). Ci• viene ripetuto in maniera leggermente modificata in Rgv. I.83.5: "egli per primo apr ^ i sentieri per mezzo del sacrificio (yajñair atharva prathamah pathas tate) dopodich, nacque il veggente [pari a] un sole, sostenitore degli statuti (tatah suryo vratapa vena a ajani).

Le imprese dei Rbhu sembrano, tra tutte, le pi— enigmatiche. Tre parole usate in Rgv III.60,2 presentano un particolare interesse giacch, rivelano il tipo di 'risorse' impiegato dai Rbhu per compiere i loro miracoli: saci, 'possente aiuto o destrezza', ma anche 'grazia' e 'eloquenza', dhi, 'pensiero meditativo o visionario'; manas, 'mente'. Queste tre parole designano un potere mentale e a questo fu dovuta la loro grande conquista, come leggiamo in ogni inno che canta i Rbhu. Essi "fecero quadruplo il singolo calice" (Rgv. IV.35.3 vi akrnota camasam caturdha, cfr. anche I.110.3) e pronunciando certe parole "entrarono nel sentiero dell'immortalit..." (Rgv. IV.35.3 amrtasya pantham). Attraverso i loro sforzi e il loro grande talento artistico (sukrtya), (27) o abilit... manuale (suhastah), essi ottennero la deit... (ye devaso abhavata Rgv. IV.35, 8); divennero immortali (abhavata amrtasah Rgv. IV.33.4). Dopo un lungo viaggio, raggiunsero la casa di Savitr (I.110.2), annunciando l'incelato (agohyam) (I,110,3) con l'insight che ha per occhio il sole (suracaksuh I.110,4). L... e in quel momento Savitr confer ^ loro l'immortalit... (amrtatvam a asuvat I.110.3). Da mortali che erano, sottolineata I.110.4 essi ottennero l'immortalit..., che certo non Š̄ un gratuito dono del cieio al primo mortale. (28)

Per quanto appaiano diverse le imprese di quegli antenati (scelti come esempi) che s'innalzarono al di sopra dell'uomo comune e ottennero l'immortalit..., il comune tema di fondo Š̄ il ritrovamento della luce nelle tenebre la scoperta della verit... di cui il sole Š̄ il simbolo evidente, e l'istituzionalizzazione di quella verit... per le generazioni future. Tutto ci• viene espresso in diversi modi, come "la generazione dell'aurora" (Rgv. VII.76.4) o il modellamento del quadruplice calice che rispecchia ogni livello di manifestazione, come causare il sorgere o il risplendere del sole (Rgv VIII.29.10), o come il ritrovamento del fuoco latente nel legno o nel tabernacolo umano e la sua collocazione nelle case umane. (29) Questa ricerca della vasta luce del cielo, del sole, di Agni, presente nel cuore e scoperto nella meditazione (Rgv. VII.90.4), sottolinea tanto l'attiv... divina che quella umana o ancestrale (cfr. Rgv. IV.1.14). Sia gli

dŚi che gli uomini saggi sono i ritrovatori della via. (30) Anche Indra, il dio meditante (Rgv. X.32.1) trov•, come Atri (Rgv. V.40.6), il sole celato nelle tenebre (Rgv. III,39.5 suryam viveda tamasi ksiyantam) e dopo aver ucciso Vrtra lo fece sorgere nel cielo. (31)

Dai loro progenitori i rsi ricevettero in retaggio questa luce e il mezzo per scoprirla: ®grande luce venne [a noi] largita dai padri[̄] (mahī jyotih pitrbhir dattam a agat; Rgv. X 107.1); da cui il loro desiderio di perpetuare questo legame e di rendersi degni contenitori della sua benefica influenza; il loro porre ci• come una meta che gli uomini devono raggiungere.

III. L'IMMORTALITÀ' DEGLI DEI.

Allo stesso modo in cui i patriarchi si procurarono, coi loro sforzi l'agognato amṛta, anche gli dŚi, come apprendiamo indirettamente, dovettero conquistare l'immortalit..., anche se non viene detto come e quando ci• avvenne. (32) Sappiamo soltanto che originariamente non erano immortali e che questo 'originariamente' rimanda a un ciclo diverso da quello in cui Yama divenne re dei morti. Keith afferma che "la concezione delle quattro et... del mondo" Ś del tutto ignota alla letteratura vedica. (33) Ammesso che le quattro et... (yuga), kṛta (o satya), treta, dvapara, e kali, fossero effettivamente ignote come tali, lo stesso non pu• dirsi per i grandi cicli di tempo. Le parole iniziali di Rgv. X.190.3 chiariscono che l'universo manifesto non Ś la prima realt... creata, e che a un'et... segue un'altra et...:

Come un tempo (yatha purvam) cos ^ ora il creatore foggī• il sole e la luna, il cielo e la terra, il regno intermedio e l'empireo. (34)

'Come un tempo' e 'cos ^ ora' non possono essere fraintesi. Questo universo non Ś il primo ad essersi manifestato ma uno di una serie. Un esempio ancora pi— convincente si trova in Ath.v. XI.8.7: " Chi pu• conoscere per nome la terra che fu prima di questa (itas), ben nota ai saggi, pu• considerarsi sapiente nelle cose antiche", in altre parole pu• considerarsi un esperto dell'antica tradizione. La dottrina dei grandi cicli di tempo Ś caratteristica dell'India. La dottrina dell'alternarsi dei giorni e delle notti di Brahma propria della tarda speculazione si ritrova in germe in Rgv. X.129.2: "Allora non c'era la morte, n, l'immortalit.... Non esisteva il confine della notte e del giorno"; e in Rgv. X.121.2 dove l'immortalit... e la morte vengono definite come l'ombra del Signore della Creazione. In Rgv. X.72.9 Aditi, lo spazio materno che tutto abbraccia, entra con i suoi sette figli nell'et... o 'generazione precedente' (purvyam yugam), e porta 'di nuovo' Martanda, il nostro sole, per la procreazione e per la dissoluzione, o, per la vita e per la morte (prajayai mrtyave). (35) Di quale generazione, o et..., antica, o mortale, si parla? (36) Il mito del frullamento dell'oceano cui accenna Rgv. X.136.7 allude a un'et... precedente alla fine della quale i deva, attraverso il possente agitamento estrassero l'essenza o il nettare dell'immortalit..., come spiegheranno pi— tardi i Purana. Nel suo significato filosofico il mito implica la necessit... della discesa nella materia affinché, i vincitori della materia possano bere a gran sorsi la sacra bevanda. Questo Ś ci• che fecero gli dŚi. Quando il primo uomo s'incarn• nel ciclo attuale, questo frullamento dell'oceano era gi... un passato assai remoto nelle menti dei rsi che vi accennarono

nei miti.

Nel Rgveda il conferimento dell'immortalit... Š prerogativa specifica di tre dŠi.

Savitr, colui che genera (su) "per gli dŠi meritevoli la suprema porzione (bhagam uttamam), l'immortalit..." (Rgv. IV,54.2); Agni, Signore dell'abbondante amrta (Rgv. VII ,4 .6, amrtasya bhureh), colui che attraverso il kratu (37) rende gii dŠi immortali (Rgv. VI.7.4); (38) e Soma che gli dŠi bevono per la stessa ragione (Rgv. IX.106.8). (39) Analogamente Soma e Pusan, che in Rgv. II.40.1 stanno uniti a indicare l'inebriante e vivificante potere solare, sono stati posti dagli dŠi come "centro dell'immortalit..." (deva akrnvan amrtasya nabhim) nella loro qualit... di "protettori dell'intero mondo" (II.40.1). (40)

Sembra quindi che ciascuna di queste tre deit... oltre a essere un dio a s, stante sia anche un principio attivo in tutti gli dŠi.

Savitr Š il signore dell'incitamento, il grande vivificatore, il principio dispensatore di vita, la cui attivit... creativa (prasava) Š presente in tutte le variegata forme della natura. (41)

Agni Š la fiamma animatrice, il potere dinamico nucleare in tutti gli esseri, che tutto muove, il sovrano del pensiero che d... l'illuminazione e l'estasi, poich, " pi— potente di tutti Š il suo rapimento e grandemente ispirata Š la sua saggezza" (Rgv. I.127.9). (42) Di tutti gli dŠi egli Š forse il pi— prezioso tanto per le deit... che per gli uomini. Sicch, gli dŠi proteggono Agni, il largitore di doni (dravinodam), come il loro stesso stato immortale (Rgv. I.96.6). (43)

Soma, "colui che d... vigore" (vayodhah), il "ritrovatore della luce" (svarvid), Š a sua volta quell'impulso alla vita in tutti i suoi aspetti, che Š compreso nella sua pienezza nella beatitudine, nell'ebbrezza, che chiama "tutte le stirpi divine all'immortalit..." (Rgv. IX.108.3). (44)

Egli Š anche l'essenza del sacrificio (cfr. Rgv. IX.74.4).

Esaminando queste dinamiche qualit... vivificanti, incitanti, e inebrianti, incarnate in ciascun dio, che nell'eccitamento e nell'estasi danno rin vigorimento, gioia vita, completezza, emerge come denominatore comune il potere di accrescere ci• che gi... esiste in potenza e perci• di donare un tipo di vita che Š molto pi— intensa e profonda della comune vita con le sue limitazioni a livello fisico, o i suoi desideri, frustrazioni, inibizioni, a livello emozionale e mentale. E' quel potere presente nelle deit... che, trionfando nel frullamento dell'oceano della materia, consent ^ loro di estrarre l'essenza della 'vita', che le rese ci• che sono all'epoca dei bardi vedici, cioŠ "figli dell'immortalit...". Questa essenza della vita verr... pi— tardi chiamata brahma. Il Satapatha Brahmana (X.2.3.6), dopo aver dichiarato che "in origine gli dŠi erano mortali" dice "ma quando vennero pervasi da Brahma divennero immortali". Dei tre modi di conquistare l'immortalit... qui menzionati, cioŠ celebrando tutte le forme di Prajapati nel culto e nel duro lavoro (X.4.3.1 sgg.) (nel rituale sacrificale e nell'azione) o conquistando l'anno (šamvatsaram apur XI.1.2.12), o permeandosi di Brahma, l'ultimo Š il pi— significativo in quanto si ricollega all'idea del principio onnipervadente che, se compreso in piena auto-coscienza, rende l'uomo immortale.

Indra, che sembra essere una divinit... fiorita alquanto pi— tardi delle altre, conquist• la luce celeste, svar, accendendosi mediante il tapas,

che Sri Aurobindo spiega come "la pressione della coscienza sul suo proprio essere". (45) Il sanscrito usa un'espressione molto forte (tvam tapah paritapyā ajayah svah; Rgv. X.167.1). In altre parole, il fervore della sua meditazione era cos ^ grande che egli pot, raggiungere la luce suprema. Egli, il 'dio meditante' (dhiyasana, Rgv. X.32.1), (46) ottenne svar, sua conquista peculiare. Svar Š equivalente all'immortalit...? La risposta sta in Rgv. I.44.23 dove Indra scopre il nettare dell'amrta nella terza sfera del cielo. Nel trimundio celeste (tridhatu divi) trov• l'agognato amrta celato nel suo triplice splendore (rocaneśu triteśu). L'immortalit... quindi non Š propriamente il cielo, ma il suo ben celato tesoro, Š qualcosa che deve essere cercato e conquistato, Š la meta della ricerca di Indra.

Inoltre, dei tre dŠi che conferiscono l'immortalit..., Soma e Agni sono i purificatori per eccellenza, sebbene anche Savitr e tutti gli altri dŠi vengano invocati per la purificazione. Di Soma Š detto perfino che ha "tre filtri posti nel suo cuore" (trisa pavitra hrđi antar a dadhe; Rgv. IX.73.8). In una lunga preghiera (Rgv. IX.67) viene implorato: "purificaci col tuo filtro" (nah pavitrena ... punatu; IX,67.22). Ad Agni si chiede inoltre di purificare la preghiera (brahma) del cantore con la sua fiamma luminosa (arcis) stesa come un filtro (pavitram ... vitatam) affinché, possa esserne esaltato (IX,67.23-24). (47) Il tema Š legato all'idea che l'incitamento e il rinvigorimento sono il risultato del potere purificante, o dell'inebriante Soma, o della fiamma di Agni, la cui lingua purificatrice fa di lui il mezzo del sacrificio (Rgv. VI.11.2 pavakaya juhva vahnir; cfr. Rgv. VIII.23.19), o semplicemente della preghiera che nel Rgveda Š il potere dell'atman.

La purificazione e il sacrificio, secondo la dottrina vedica, sono le due ali con cui l'uomo ascende in cielo e all'immortalit....

IV. L'IMMORTALITA' POTENZIALE DELL'UOMO.

Ci• che consent ^ agli dŠi di conseguire l'immortalit... Š presente anche nell'uomo. Padre dell'uomo Š il cielo (dyaus); sua madre Š la terra (prthivi) (Rgv. I.164.33); il suo luogo di nascita Š Aditi, l'illimitata (Ath.v. VI.20.2). Il cielo e la terra, il divino e il terreno, il limitato e l'illimitato, costituiscono la sua natura. In una tale creatura "l'immortalit... e la morte sono poste insieme" (Ath.v. X.7.15). Rgv. VIII.27.14 ci dice che gli dŠi largiscono unanimemente i loro doni ai mortali. (48) Queste sono le potenze divine o poteri nati originariamente dagli dŠi, e quindi 'figli degli dŠi' (Ath.v. XI.8.4), (49) ed ereditati dall'uomo.

Poich, dŠi e uomini sono stati nutriti dallo stesso seno materno, essi hanno un'unica origine. (50) L'Atharvaveda fornisce maggiori particolari: "Dopo aver fatto del mortale una casa, gli dŠi entrarono in lui" (Ath.v. XI.8.18). Lo stesso Š detto in Ath.v. XI.8.13: "Dopo aver versato insieme l'intero mortale, gli dŠi entrarono nell'uomo". (51) Questo conferma che gli dŠi, al di l... della loro esistenza cosmica, erano concepiti anche come potenze divine presenti nell'uomo. Il corpo fisico, il quale Š chiaramente opera degli dŠi, Š usato come centro e momento di sviluppo di queste potenze.

Abbiamo visto come la costituzione umana si separi alla morte. Ulteriori accenni ricavati dall'Atharvaveda (X.2.29-33) chiariscono in una

certa misura la concezione vedica dell'essere umano e del 'veicolo' (ratha) su cui questo sale alla morte (Rgv. X.135). Il corpo umano Š la 'fortezza di brahman' (pur), 'dalle otto ruote', 'dalle nove porte' (52) e 'inespugnabile'; in esso Š un 'vaso d'oro' (Ath.v. X.2.32), 'che va in cielo', 'coperto di luce' (Ath.v. X.2.31), 'dai tre raggi, dai tre puntelli': il ratha di Rgv. X.135.3. In esso si trova uno yaksa che noi non tradurremmo (come W. D. Whitney) come "mostro che invasa l'anima", bensì come "l'entit... interiore", questo misterioso yaksa "i conoscitori del brahman conoscono". Abbiamo quindi tre costituenti fondamentali, il corpo o fortezza (pur), l'anima o vaso che va in cielo coperto di luce, e la misteriosa entit... interiore, lo yaksa. Il vaso d'oro che va in cielo può essere considerato come l'anello intermedio tra la materia (pur) e lo spirito (yaksa), o tra la fortezza e il suo occupante. Per questo divino occupante che i conoscitori del brahman conoscono, anche gli uomini sono eredi dell'immortalit... e come gli dŠi devono lottare per conquistarla. I due poli della natura umana, il divino o immortale e il naturale o mortale, compresenti nell'umana fortezza, trovano la loro personificazione nel primo uomo, Yama, colui che si priv• del suo corpo.

1. YAMA E L'ORIGINE DELLA RAZZA UMANA.

Yama Š figlio di Vivasvant, il sole, e di Saranyu, figlia di Tvastr, l'artefice divino. Suo padre Š detto anche (53) il gandharva, quell'entit... celeste la cui abitazione Š il cielo, di cui conosce i segreti e che sor veglia il soma, la pozione dell'immortalit... con cui in Rgv. IX.86.36 (54) viene identificato. Il gandharva e Vivasvant sono una stessa entit...? Sembrerebbe proprio di no. Qual Š il significato di questa genealogia che, entro la stessa raccolta di inni, fa discendere Yama sia da Vivasvant che dal gandharva, se i due non sono identici?

Nessuna genealogia vedica Š rigidamente fissata come Š particolarmente evidente nel caso di Vivasvant e di Surya. Vivasvant (55) Š lo 'splendente'; in alcuni miti egli Š figlio di Kasyapa, (56) lo sposo di Aditi, e in Rgv. X.39.12 egli Š Surya, la causa della notte e del giorno. (57) Surya e Savitr sono due aspetti di una medesima idea, (58) ma quale sia la loro differenza da Vivasvant non Š chiarito nelle samhita. In Rgv. I.83.5 Surya Š nel contempo il sole cosmico e umano, l'onniveggente e quello che tutto illumina. Veggente-guardiano della legge (surya vrapata vena), (59) in ci• simile ad Agni, Surya sorge (a ajani) dopo che Atharvan ha indicato la strada eseguendo i sacrifici (Rgv. I.83.5). A questo veggente (vena) Š indirizzato un lungo inno in cui egli viene identificato con il gandharva (Rgv. X.123) il quale, a sua volta, in Rgv. X.85.12 e Rgv. IX.86.36 (60) diventa Soma, la pozione dell'immortalit..., "[Soma] che coabita con Vivasvant" (Rgv. IX.26,4, samvasanam vivasvatah).

Questa evidente mescolanza dell'origine e della funzione, o mancanza di fissit... nei rapporti di parentela, ha una motivazione profonda di solito non presa in considerazione: la fluidit... delle immagini mitiche indica differenti strati di pensiero in cui sono riposti nuclei d'intuizioni più—profonde. Surya-Savitr, il gandharva (61) e Soma, sono aspetti di un'unica idea. Essi sono gli incitatori, i vivificatori, gli

inebriatori e i dispensatori dell'illuminazione e, con questa, dell'immortalit... (62) Anche se Š possibile differenziare le loro funzioni e i loro attributi, l'essenza Š la stessa. Lo spirito vedico tenta, in questi miti, di cogliere nelle sue infinite sfaccettature quel principio divino, rifulgente, immortale che, come Š sottolineato nelle Upanisad, Š alla radice di ciascun essere umano e del cosmo, divino e perci• angelico, rifulgente e quindi solare; immortale e perci• identificato con Soma pi—tardi chiamato atman, ma gi... nel Rgveda designato come aja, quei che non Š nato e non muore, e come l'atman che Š il respiro di Varuna, l'anima di ci• che si muove e di ci• che non si muove (surya; Rgv. I.115.1). Vivasvant rappresenta esattamente questa idea . La riassume in s,: Š il sole che incita e illumina, l'angelo nella sua essenza divina, l'immortalit... nel suo principio di vita eterna, il sacrificatore o ci• che si offre nell'essere umano. (63) A lui va la preghiera per il conferimento dell'amrta: "Che Vivasvant ci ponga nell'immortalit...". (64) Quindi la razza umana attraverso Yama, figlio di Vivasvant, discende direttamente dal sole, cioŠ la sua nascita Š solare e perci• divina. Ma quando il rsi dichiarava "nacqui uguale a un sole" (Rgv. VIII.6.10) non intendeva semplicemente la sua nascita originaria ma la sua seconda nascita in cui riceveva una percezione che ha per occhio il sole, cioŠ la piena illuminazione.

La differenza fondamentale tra la razza divina e quella umana Š che l'uomo Š soggetto alla morte. Secondo Rgv. IV.54.2, Savitr dona agli dŠi l'immortalit... e all'uomo soltanto "successive esistenze": (65)

devebhyo hi prathamam
vainiyebhyo amrtatvam
suvasi bhagam uttamam
ad id damanam savitar
vy urnuse anucina jivita
manusebhyah

Prima hai largito
ai degni dŠi la porzione
suprema, l'immortalit...;
quindi agli uomini, come loro
porzione, apristi esistenze
successive.

Le esistenze successive sono esse stesse parte integrante del grande ritmo cosmico, una sorte che Yama scelse deliberatamente (Rgv. X.13.4). (66)

E' detto che Yama fu "il primo degli uomini a morire" (Ath.v. XVIII.3.13 yo mamara prathamam martyanam "colui che primo dei mortali mor ^"). In senso letterale e a rigor di logica, l'espressione "il primo degli uomini a morire " implica che vi erano degli uomini prima di Yama che non morivano. La razza umana, come abbiamo visto, si fonde con la deit... solare. Vivasvant ebbe altri figli oltre a Yama, Manu e gli Asvin? O gli Asvin sono i prototipi di quella razza umana precedente a Yama che non moriva? Questi sono punti oscuri per i quali i testi non forniscono alcuna risposta. (67)

A rigore, Yama non muore realmente, se per morte intendiamo la cessazione completa della coscienza, poich, lo ritroviamo sull'altra riva vitale e attivo come il re dei trapassati e come il pioniere che mostr• la via per l'aldil... (Rgv. X. 14.2). Da Rgv. X. 13.4 risulta che Yama

scelse deliberatamente la morte per amore degli dŠi (devebhyah kam avrnita mrtyum). Egli non scelse la morte per amore delle creature, insiste lo stesso verso. La sua morte significa che egli si disfa del suo corpo fisico. Non vi Š alcuna risposta al perch, Yama scegliesse la morte, perch, il corpo dell'uomo dovesse essere soggetto alla corruzione e quello degli dŠi risparmiato. Il corpo degli dŠi (come quello del defunto) Š composto dalla sostanza della luce e non pu• quindi corrompersi. Il corpo dell'uomo appartiene alla parte terrena della sua natura ed Š perci• mortale.

E' facile congetturare che l'immortalit..., per lo spirito vedico, significava vita nel o con il corpo fisico, la cui perdita rende l'uomo mortale. Tuttavia, poich, gli dŠi sono immortali e nel loro caso non si pone il problema di un corpo fisico, vi pu• essere un altro significato; forse la morte non si riferisce soltanto alla perdita del corpo. Essa pu• implicare la perdita temporanea della coscienza, degli abituali punti di riferimento e l'entrata in un nuovo stato a cui s'accompagnava l'oblio del precedente (seguita forse da un ritorno nelle condizioni terrene, ammesso che fosse gi... stata formulata la dottrina della reincarnazione). L'immortalit..., al contrario, implica quel permanente stato di piena coscienza conferito dall'illuminazione di Surya e dall'ebbrezza di Soma, e goduto dagli dŠi i quali, essendo onniscienti, non sono soggetti alle fasi dell'incoscienza, dell'oblio e dell'ignoranza.

L'immortalit... conferita da Yama (68) viene onorata con offerte. L'espressione pu• riferirsi semplicemente a quel principio immortale insito in Vivasvant, il luminoso, e che viene ereditato da Yama come entit... distinta, e infine dall'uomo. In altre parole, l'essenza immortale di Vivasvant viene trasmessa all'uomo attraverso Yama, ed Š sempre per scelta di Yama che l'uomo muore, che la sua immortalit... non Š completa. Cos ^ Ludwig interpreta Rgv. I.83.5: "Cerchiamo di ottenere col sacrificio l'immortalit... che deriv• da Yama". (69)

La parola yama (da yam, sostenere, tenere, sorreggere) ha diversi significati: 'redine, briglia, dominio di s,' come nello yoga, e infine 'gemello'. (70) Predomina l'idea del dominio di s,. Yama pu• quindi rappresentare ci• che controlla frena, innalza al cielo (cfr. Rgv. X.14.2) (e infine giudica), il principio immortale nella sua essenza, che si assoggetta volontariamente al ritmo del giorno e della notte, della coscienza e dell'incoscienza, della consapevolezza fisica e del suo opposto, della luce e delle tenebre. Un testo tardo, il Satapatha Brahmana, dice che Yama "Š senza dubbio colui che splende lass—, poich, Š lui che controlla (yam) ogni cosa qui, e da lui ogni cosa qui Š controllata" (Sat. Br. XIV.1.3.4). Figlio del sole, Yama partecipa necessariamente allo splendore paterno, ma egli Š anche " colui che soffia qui " (Sat . Br.XIV.2.2.11). Ci• lo identifica con l'anima o spirito dell'uomo, poich, il vento e l'anima sono spesso, nelle antiche scritture, intercambiabili (cfr. Rgv. VIII.26.21), una conclusione che Keith respinge. (71) Come Yama, colui che controlla, egli Š nato (yamo ha jato), come Yama egli Š responsabile di ci• che nascer... yamo janitvam Rgv. I,66.8). A causa della sua 'nascita', che implica una 'morte' finale, Yama Š anche identificato con la morte. "Veneriamo Yama, la morte, colui che per primo giunse al fiume, scoprendo la via per molti" (Ath.v. VI.28.3). La via di Yama Š la via della morte (72) e a Vivasvant viene chiesto di preser-

vare l'adoratore dalla morte (Ath.v. XVIII.3.62) la quale Š perci• la prigionia di Yama (Rgv. X.97.16).

Lentamente la grande figura di Yama con tutta la sua rilevanza simbolica sfuma nel quadro di un alquanto terrificante giudice degli inferi, come mostrano i Purana. (73) Tuttavia l'originario significato di Yama non svanisce completamente ed Š discernibile nella Katha-Upanisad dove Naciketas dice a Yama: "l'uomo non Š completamente soddisfatto dalla ricchezza; se la desiderassimo l'otterremmo solo vedendoti. Cos ^ la nostra vita durer... quanto il tuo regno" (I.1.27). (74) Dopo aver visto il figlio di Vivasvant l'uomo non pu• pi— aver sete di nient'altro e gli Š assicurata una lunga vita. A questo Yama, Naciketas chiede di conoscere il segreto dell'immortalit.... A chi altri se non al principio divino presente nell'uomo, che nel Rgveda Š connesso con Agni, (75) pu• l'uomo porre tale domanda?

2. LE DUE VIE.

Due str...de conducono dalla terra nell'aldil...:

dve sruti asnavam pitnam aham
devanam uta martyanam
tabhyam idam
visvam ejat sam eti
yad antara pitaram mataram ca
(Rgv. X.88.15)

Ho sentito di due strade, dei padri, degli dŠi e dei mortali, lungo una di queste va tutto il vivente tra il padre e la madre.

Vengono enumerate tre categorie di esseri ma soltanto due strade, quella divina e quella ancestrale altrove chiamate devayana e pitryana. Tra il padre e la madre, tra il cielo e la terra, tra quei due principi fondamentali della manifestazione cosmica, l'attivo e il passivo, il positivo e il negativo, il manifesto e l'immanifesto, stanno due strade. Il verso successivo dice che su di esse cammina il pellegrino e che sono simili. (76) Sono percorse sia dagli dŠi che dai mortali. (77) Nessuna indicazione Š data circa la natura di un'eventuale differenza tra la via dei padri e quella degli dŠi, e tra quella dei padri e quella dei mortali. (78) Dobbiamo consultare la pi— tarda letteratura esegetica dei Veda, i Brahmana e le Upanisad, per trovare l'interpretazione, presumibilmente tradizionale, del verso. Infatti nella Brhadaranyaka Upanisad (VI.2 = Satapatha Brahmana XIV.8.16, che ricorre anche nella Chandogya Up. v.3) il re saggio chiede al ragazzo visitatore quali sono i modi per raggiungere "la via che conduce agli dŠi o quella che conduce ai padri, con quale atto viene raggiunta l'una o l'altra", e cita il verso rgvedico sopra citato. Poich, il ragazzo non riesce a dare la spiegazione, interviene il re. La via degli dŠi passa attraverso la fiamma o 'folgore' dove si trova purusa che conduce a Brahma da cui non vi Š ritorno. "Questa Š la via degli dŠi ... Coloro che la percorrono in questo gorgo umano non tornano, non tornano". (Chandogya Up. 4.15.6). Ma coloro che seguono la via dei padri passano infine nella luna e "dopo aver dimorato qui ... finch, vi Š un residuo [delle loro buone opere] poi per lo stesso cammino, come son venuti, cos ^ ritornano di nuovo". (5.10.5).

Le descrizioni dei vari luoghi in cui dimora l'anima quando lascia la terra e quando vi ritorna, sono estremamente strane per la mente moderna. Ci• nonostante Š chiaro che la via degli dŠi Š la via da cui non si fa ritorno, la via attraverso il fuoco della purificazione, e in ci• consiste la sua fondamentale differenza con quella dei padri. Nel quarto adhyaya, o ultimo libro, del bianco Yajurveda (V.S.) considerato un'upanisad e conosciuto come la Isa Upanisad, si trova (stanza 16) la citazione di un verso del Rgv. I.189.1 (79) (citato anche in Yj.v. 5.36):

Per un bel sentiero conducici alle ricchezze, o Agni, dio che conosci tutte le nostre opere e la nostra saggezza. Allontana il peccato che ci fa deviare e vagare. (80)

All'espressione 'bel sentiero', il traduttore, Griffith, appone la seguente nota: " Non per un sentiero che conduce alla dimora dei Manes e alla successiva trasmigrazione, ma per la bella strada percorsa dagli dŠi, dalla quale non vi Š ritorno". Griffith lascia senza commento il verso qui citato. Eppure, se il Yajurveda e l'Isa citano questo medesimo verso ci• non pu• essere dovuto che alla sua 'autorit...' e alla dottrina 'tradizionale che in India non venne mai abbandonata e le cui grandi linee possono essere ricondotte a quella raccolta capitale che Š il Rgveda. E' difficile credere in una completa rottura tra la tradizione dell'et... rgvedica e quella dell'epoca della compilazione del Yajurveda. L'intera storia della filosofia religiosa indiana esclude una tale possibilit....

La differenza tra il risultato raggiunto dagli dŠi e quello raggiunto dagli uomini Š riflessa nelle due vie, quella dei pitr soggetta alle catene della morte, e quella degli dŠi che ne Š libera. Anche nel Rgveda la parola via Š usata al plurale. (81) La meta del genere umano Š espressa in modo ermetico in un'enigmatica stanza che ricorda il Nuovo Testamento. (82)

Sette pietre di confine (sapta maryadah) ha stabilito il saggio. Verso una di queste (tasam ekam) pu• avviarsi (anhura) l'afflitto mortale. Di l... liberato dalle vie (patham visarge, nella liberazione delle vie) egli sta, vero pilastro di vita (ayor ha skambhah), su salde fondamenta (dharunesu tasthau) nella dimora dell'altissimo (upamasya nile). (Rgv, X.5.6).

A coloro che hanno superato lo stadio della brama terrena, a coloro che si sono liberati dalle vie, i rsi potevano offrire una visione pi— profonda, la visione di una realt... sperimentata nel supremo assorbimento mistico, "la dimora dell'altissimo". (83) Numerosi indizi attestano la possibilit... di un'immortalit... umana.

V. AGNI, MEDIATORE TRA TERRA E CIELO, PRINCIPIO IMMORTALE NELL'UOMO.

Agni, la pi— enigmatica e la pi— dinamica delle deit... vediche, personifica quel potere insito e attivo negli dŠi e potenziale negli uomini che opportunamente coltivato, innalza il mortale alla suprema immortalit... (Rgv. I.31.7 amrtatve uttame martam).

"Nato nel pi— alto dei cieli" (Rgv. VII.5.7), (84) "testa del cielo, messaggero terreno" (Rgv. VI.7.1) (85) mediatore tra il cielo e la terra, l'ospite degli uomini" (atithim jananam) che dimora in abitazioni terrene (Rgv. IV.1.11) e nella terza sfera celeste che pervade tutte le sfere dalla settima dimora fino alla terra, "iningannato pastore e guardiano dell'amrta"

(Rgv. VI.7.7). (86) Egli "conosce la via degli dŠi" (Rgv. I.72.7) (87) ed Š naturalmente colui che conduce a quella dimora triplamente celata, la misteriosa sede ove regna il Non-nato (Rgv. I.164.6) dalla quale egli scende quaggi— per animare tutte le cose, alla quale riascende per mezzo del sacrificio, della preghiera, dell'azione virtuosa. Qui sulla terra siede entro la casa, re immortale dei mortali" (Rgv. III.1.18), (88) "conoscitore d'ogni sapienza" (visvani kavyani vidvan).

"Celate in Agni" (nihita), come scoprirono (avidan) i santi (yajniyasah), vi sono le tre volte sette sedi o stazioni (o livelli d'esistenza?) (89) che fungono da guardiane dell'amrta. (90) Quest'ultimo Š trovato anche "celato nel cielo nel suo triplice splendore". (91) Questi tre volte sette pada che celano l'ambrosia possono essere paragonati alle ® tre terre in sestuplice ordine" e ai tre cieli (Rgv. VII.87.5) della tradizione rgvedica coronati dall' "incrollabile dimora" di Varuna? (92) Simboleggiano forse degli stadi (pada = passo) lungo la via che conduce all'immortalit..., livelli sempre pi— profondi di coscienza? Si deve salire un piano dopo l'altro, sollevare un velo dopo l'altro, per raggiungere quel dono supremo? (93)

In diversi passi Š detto che il nettare dell'immortalit... Š custodito e ben celato nella terza sfera celeste dove lo scopre Indra, dove, secondo l'Atharvaveda (v.4.3) gli dŠi ottennero l'insight (caksana) dell'immortalit...; o che esso Š posto nella casa di Vata, il vento, (94) l'atman di Varuna (Rgv. VII.87.2) e perci•, a quel che sembra, ben lungi dalla terra e fuori della portata dell'uomo. Ma quel tesoro anche se custodito lontano Š nondimeno raggiungibile; l'insight dell'immortalit... e l'illuminazione, come luce o schiarimento (cfr. Ath.v. v.4.3), sono nel cuore, e attraverso l'azione di Agni giungono alla portata dell'essere umano. Secondo l'inno del Yajurveda 34.1-6, (95) il quale certamente segue la tradizionale credenza vedica, l'essenza immortale, senza cui non si pu• far nulla (34.4), Š celata in tutte le creature e quindi ha la sua sede sulla terra e nell'uomo. La luce, sia essa luce mentale (Rgv. VI.9.5 e 6 e V.85.2) o percezione spirituale (Rgv. X.129.4, X.177.1 e VII.33.9), dimora nel cuore. (96) Il rsi medita nel suo cuore per trovare la verlt... Infatti i rsi, con insight concentrati nel cuore (hrdayasya) si rifugiano segretamente sotto l'albero [della vita] dai mille rami (Rgv. VII.33.9). (97) Il raggiungimento del cielo non Š un viaggiare nello spazio esterno ma un viaggio nello spazio interiore dove i livelli di coscienza che agiscono da veli devono essere dominati e quindi lasciati cadere. Sicch, sperimentare l'amrta nella sua totalit..., estrinsecare quel potere inerente a una dinamica fiamma che tutto purifica, innalzare il mortale oltre se stesso, richiede sforzo in certi tipi di attivit... come, per esempio, nella meditazione, di cui i rsi sembrano essere stati maestri, e nel sacrificio. La sua presenza nell'uomo implica soltanto una potenzialit... ma, come accenna Sri Aurobindo, (98) e come si pu• facilmente dedurre dal tenore dei vari testi vedici, quel celato potere va estratto dal subconscio, o dagli oscuri livelli della natura in cui esso Š incluso come riflesso del cielo sulla terra, e innalzato ai regni della libert... divina dove esso non Š pi— riflesso bens ^ essere reale. Agni, come Š detto in Rgv. I.31.7, innalza l'immortalit... potenziale celata nella materia e nell'uomo come luce divina, alla grandezza della vera immortalit... che regna nella sua pienezza nell'empireo supremo (amrtatve

uttame). Nella sua verit... e splendore egli Ś assimilato all'atman (99) un tesoro da desiderare fervidamente. " I suoi fuochi, non invecchianti, purificanti, fanno avanzare le case". (100) Preso letteralmente questo verso Ś privo di significato. Mediante il tapas, l'interiore accensione della fiamma divina, l'uomo Ś spinto alla purificazione, all'insight spirituale e alla realizzazione. (101) Gli uomini perci• si realizzano attraverso la fiamma di Agni che essi devono dapprima accendere in se stessi nella "triplice dimora" (tri sadhasthe Rgv. V.11.2), ma anche attraverso l'espressione di questa fiamma che Ś la luce del sole, non la mera luce fisica, ma quella vasta luce (uru jyotih) che i patriarchi scoprirono mediante la concentrazione (didhyanah Rgv. VII.90.4), (102) che conferisce la percezione avente per occhio il sole, o insight spirituale, e l'oniscienza divina; e infine, attraverso la rinvigorente ebbrezza entusiastica di Soma che nell'estasi dell'illuminazione eleva la creatura umana allo stato divino (cfr. Rgv. I.139.2 e VIII.48.3).

Agni, Surya e Savitr, quei tre principi che in un'et... precedente conferirono l'immortalit... agli stessi dŚi, favoriscono anche qui nell'essere umano quelle precise condizioni che lo mettono sul sentiero della realizzazione. Il fuoco, l'impulso dinamico all'azione, ci• che sta alla base di tutte le cose create, il sole, vivificatore-illuminatore, ci• senza cui nulla pu• vivere, Soma, l'eccitatore, l'essenza stessa della beatitudine che Ś al nucleo di tutta la vita, questi tre elementi fondamentali che i Veda personificarono in Agni, Surya-Savitr e Soma, sono degli aspetti della pi— tarda concezione dell'atman, l'eterno, il non invecchiante, il non nato (aja), nell'uomo, in cui essi sono riassunti.

VI. L'ATMAN E L'IMMORTALITA'

Tra i vari tentativi di stabilire la derivazione della parola atman due sono particolarmente degni di nota, specialmente in riferimento alla scienza dello yoga: an respirare, e tman, l'antica forma riflessiva che significa s,. Entrambe le radici indicano un'essenza o s, essenziale, sara o svayam. E' questo s, che il sacerdote, nell'inno rgvedico dedicato alle piante medicinali, tenta di richiamare per " riconquistare il vero s," (atman) del defunto a questa vita (Rgv. X.97.4).

Essendo la respirazione il processo corporeo essenziale da cui dipende la vita, non sorprende che l'atman sia stato messo in rapporto con il soffio vitale. La stretta connessione, a volte addirittura l'identificazione, tra vento, respiro e spirito Ś presente in tutta l'antichit... classica, come nel caso del greco pneuma e del latino anima. Il vento Ś chiamato l'atman di Varuna, nel Rgveda: "il vento, il tuo atman, Ś risuonato attraverso la regione" (Rgv. VII.87.2). A esso vanno indirizzate lodi poich, Ś l'atman di tutto (Rgv. X.92.13: atmanam vasyo abhivatam arcata). "Il vento, atman degli dŚi (atma devanam), seme del mondo (bhuvanasya garbho), questo dio girovaga secondo la sua volont.... Si ode il suo suono, la sua forma rimane invisibile" (Rgv. X.168.4). (103) Agli Asvin viene ingiunto di recarsi al sacrificio come l'atman, come il vento si reca alle proprie dimore (Rgv. I.34.7). La casa di Vata Ś anche quel luogo nascosto dov'Ś custodito il nettare dell'immortalit.... Qual Ś la base di questa identificazione di fatto tra il vento e l'atman? (104) Questa sottile connessione risulta perspicua dall'esame del signifi-

cato del prana indiano, la cui pi— immediata espressione Š il soffio vitale. Le due cose non sono identiche (sebbene l'una sia usata come traduzione dell'altra essendo le nostre lingue moderne prive di un termine che esprima il significato di prana) giacch, mentre il respiro Š percettibile ai sensi esterni e udito come il vento, il prana non Š cos ^ concreto. Ma regolando il respiro e ottenendone il completo controllo, lo yogi diviene consapevole del prana che, adeguatamente trattato, gli consente di dominare i suoi centri psichici interiori.

Nell'assorbimento pi— profondo, frutto dell'assoluta quiete mentale, pur mancando tale dominio, Š tuttavia percepibile un ritmo peculiare dell'intera persona derivante dalle correnti praniche che scorrono verso l'esterno come durante lo stato di veglia. Questo ritmo naturale viene rallentato durante il processo della meditazione mediante l'arresto del pensiero fino al momento in cui esso cessa del tutto. A questo punto si verifica una completa inversione; la vasta onda di marea della corrente pranica scorre ora verso l'interno e con una pratica sufficiente raggiunger... un pi— riposto punto focale e infine quel centro di tutti i centri chiamato atman, il s,. Nell'assorbimento meditativo resta nel corpo una quantit... di prana sufficiente a tenerlo in vita. Il ritiro del prana diventa completo e irreversibile al momento della morte che sopraggiunge quando esso ha gi... abbandonato il corpo fisico che diviene freddo, immobile e rigido. Con questa inversione pranica (alla morte o nella meditazione) la coscienza, trasportata sull'onda di marea, Š separata dal corpo fisico e quindi dal cervello, poich, il pensiero segue il flusso e il riflusso del prana. E' vero anche il contrario. Ambedue sono intimamente connessi. sicch, il prana che sta dietro il respiro pu• essere visto ora come il respiro dell'atman, la ritmica immissione ed emissione del respiro analoga al grande respiro dell'UNO che respirava senza produr vento da SE' (Rgv. X.129.2), da cui la connessione tra vento, respiro, atman. (105)

E' caratteristico che Naciketās, nella Katha Upanisad, resti tre giorni alle porte della morte senza mangiare n, fare nulla, in perfetto silenzio e acquiescenza alla morte, prima d'incontrare il re dei morti faccia a faccia. Per lo studioso della meditazione questo mito Š estremamente significativo, poich, Š soltanto quando Š stata raggiunta una perfetta quiete che la coscienza diviene gradatamente consapevole dei livelli pi— sottili di attivit... presenti nell'essere umano. Illustra inoltre quella che Š l'origine del mito vedico: un racconto, o immagine proiettata, costruito intorno a un'esperienza soggettiva che ha valore psicologico. Il potere esercitato sul soffio vitale, raggiunto mediante il controllo del prana, l'assoluta calma del pensiero, l'internalizzazione di tutti i sensi e il completo dominio di tutti i costituenti della natura umana, consentono l'ingresso nei livelli pi— sottili di questa natura. L'essere umano quindi Š trasportato da ci• che controlla tutto, Yama, e da qui a quello di cui Yama Š figlio, Vivasvant, il sole della tradizione vedica, l'atman delle Upanisad, il purusa, rifulgente come il sole. Guardiamo ora pi— in dettaglio questa concezione.

Entro la costituzione umana vi Š, come abbiamo gi... osservato, un "vaso d'oro" (Ath.v. X.2.32), "che va in cielo, coperto di luce" (Ath.v. X.2.31). In questa "lucente, gialla, dorata, invitta fortezza, tutta circondata di splendore", "il brahman entr•" (Ath.v. X.2.33). "A colui che

invero conosce quella fortezza di brahman coperta di amrta, il brahman e i brahmani hanno donato vista, respiro, progenie" (Ath.v. X.2.30). "Coloro che conoscono il brahman nell'uomo, conoscono il pi— nobile" (Ath.v. X.7.17). (106)

Cos'Š questo brahman che sta nella fortezza umana? Nel Rgveda, il supremo potere evocativo della preghiera era chiamato brahman. Questo potere Š qui identificato col prezioso nucleo che Š all'interno dell'essere umano, un'allusione all'atman. Ulteriori delucidazioni in questa direzione possono essere ricavate dall'inno del Yajurveda (34.1-6) che viene considerato un'upanisad. Una luce o fiamma senz'et... Š descritta come ci• da cui "tutto quello che fu, Š e sar..., Š abbracciato" (yena idam bhutam bhuvanam bhavisyat pari grhitam amrtena sarvam 34.4); "che Š sapienza" (prajnana), "coscienza illuminata;" (cetas) (107) e "fermezza" (dhrti); che, come "l'inesauribile luce tra le creature" (jyotir antar amrtam prajasu) Š ci• "senza cui non vi pu• essere azione" (na karma kriyate 34.3) e ci• "entro cui Š stabilita la mente (citta) delle creature" e tutto questo ha il suo centro nel cuore (hrt pratistham 34.5 e 6). Ritroviamo qui l'associazione di luce e immortalit..., di coscienza e illuminazione, e quindi l'idea della percezione che ha per occhio il sole gi... cos ^ ricorrente nel Rgveda ove indica il nucleo di ogni essere. Tali idee conducono alla concezione dell'atman propria delle Upanisad in cui dimora il potere che muove tutte le cose (cfr. Rgv I.115.1), il seme da cui si sviluppano tutti i mondi.

L'uomo reale (purusa) Š questo sole, il dorato aditya (aditya varna), che dimora al di l... delle tenebre (cfr. Rgv. I.50.10) nell'umana fortezza (pur):

vedaham etam purusam
mahantam adityavarnam
tamasah parastat tam eva
viditvati mrtyum eti na
anyah pantha vidyate
'yanaya

(Yajurveda 31.18)

Ho conosciuto questo possente purusa rifulgente come il sole al di l... delle tenebre.

Solo conoscendo lui si vince la morte.

Non c'Š un'altra via da percorrere.

Il fulgore del sole Š l'illuminazione divina, onniradiante, ci• che rende lo splendore solare (e perci• il sole) uguale a purusa, il "signore dell'immortalit... " (Rgv. X.90.2 amrtatvasya isanah). Questa, in breve, Š la concezione vedica dell'atman: prima, esso Š il sole di tutte le cose, il respiro, la radice o l'essenza di ci• che si muove e di ci• che non si muove (Rgv. I.115.1 e IV.53.6), l'onniveggente datore di vita che tutto illumina (Rgv. IV.53.3 e 4), il dispensatore dell'insight (Rgv. VII. 66.10), dell'illuminazione, e dell'immortalit... (Rgv. IV.54.2), quello splendore solare che estende la "luce immortale" con i suoi raggi per le stirpi degli uomini (Ath.v. XII.1.15); poi Š quella luce immortale non esterna ma interna in tutti gli esseri (Yj.v. 34.1-8), infine, esso Š l'atman che equivale al S, trascendente delle Upanisad, gi... chiaramente formulato nell'Atharvaveda che segna il passaggio dalla deit...

solare del Rgveda al S, delle Upanisad:

akamo dhiro amrtah

svayambhu rasena trpto na

kutascañah, tam eva

vidvan na bihaya mrtyor

atmanam dhiram ajaram

juvanam

(Ath.v. X.8.44)

Privo di desideri, savio, immortale, autogeno, sazio di succo [energia] vitale, da nessun lato difettoso (Š il Sostegno): non ha paura della morte chi conosce lui, l'Atman sapiente, mai invecchiante, sempre giovane.

Deussen osserv• che questo Š il primo e il pi— antico passo in cui l'atman viene proclamato senza riserve principio del mondo. (108) Noi non siamo d'accordo. Non si fa specificamente menzione dell'"onnipervadente principio del mondo", ma si parla piuttosto dell'essenziale natura dell'atman per quello che la mente pu• afferrare e definire. Il "principio del mondo" per se era gi... stato proclamato nel Rgveda quando il sole viene chiamato "l'atman di ci• che si muove e ci• che non si muove" (Rgv. I,115,1 atma jagatas tasthusasca); (109) perci• l'atman Š nel Rgveda il fondamento di tutte le cose, anche di ci• che chiamiamo inanimato o che non si muove. Quest'affermazione costituisce un importante nesso tra il sole rgvedico come illuminazione suprema, insight divino, il trascendente trovato al di l... delle tenebre, e le Upanisad.

Quindi atman, purusa, Surya, brahman, sono quattro termini distinti, chiaramente dissimili nella loro idea e nelle loro applicazioni in quanto vengono usati in contesti diversi e con diverse accentuazioni, ma tuttavia affini nel loro significato e nelle loro connessioni essenziali: il principio immortale celato nella fortezza dell'uomo (pur, Ath. v. X.2.30), dall'unione col quale l'uomo Š elevato dalla corruzione alla incorruttibilit... Il possente purusa Š quindi l'uomo divino che innalza il mortale all'immortalit..., un ruolo che nel Rgveda Š ascritto ad Agni; a cui tutti gli uomini in definitiva aspirano poich, alla fine "non esiste un'altra via". Questa Š un'allusione a quella che sar... la fine conclusiva di tutte le cose.

L'atman che, come Surya-Savitr, pervade, anima e vivifica il mondo, (110) che come Agni, il "pastore dell'immortalit...", sorveglia il mondo nel suo incessante viaggio (Rgv. I.164.31), che come la fiamma divina innalza il mortale alla suprema immortalit... (Rgv. I.31.7) Š il purusa, l'originario uomo divino, ed Š perci• innato nell'uomo e costituisce la sua intima natura." Ci• viene confermato e compendiato in poche parole nella Maitri Upanisad: "Brahman Š l'atman del sole... Colui che Š nel fuoco e qui nel cuore e l... nel sole, Š uno" (96.17).

Possiamo quindi ridurre queste idee, immagini o simboli, a una singola parola, atman. Qual Š la natura di questo atman?

Dalla citazione dall'Atharvaveda emergono due fondamentali linee di pensiero (X.8.44). I molti epiteti dell'atman sottolineano la sua perfetta autosufficienza. In esso Š assente ogni forma di desiderio, uno stato difficile da concepire per il comune mortale la cui vita Š il desiderio stesso, uno stato che Š l'antitesi diretta del 'cielo' che nella lette-

ratura vedica Ś descritto come l'appagamento di tutti i desideri (Rgv. IX.113.7-11), in una parola, come un desiderio che soddisfa costantemente se stesso. L'atman non Ś schiavo di nessun desiderio. Ma qualcosa di totalmente trascendente, poich, il desiderio appartiene alla manifestazione o maya. L'atman inoltre non ha et..., e quindi Ś fuori del tempo. L'aggiunta dell'epiteto 'sempre giovane' pone in rilievo il suo carattere atemporale: non pu• invecchiare, corrompersi. Queste due fondamentali concezioni lo sottraggono in modo assoluto al dominio del condizionato, del limitato, del terreno e a ogni rapporto con la comune vita umana, fisica, intellettuale, emozionale, la quale Ś un costante aggiungere o sottrarre e quindi un continuo mutamento. Auto-geno e indipendente, immutabile, atemporale, questi aggettivi cercano d'esprimere uno stato d'essere divino che non ha nulla in comune con gli usuali stati umani di coscienza.

Si pu• fare una distinzione, implicita nella citazione, fra l'essere umano che ha 'conosciuto' quell'atman e quello che non lo ha conosciuto: "non ha paura della morte chi conosce lui", mentre l'altro la teme. Il primo ha ottenuto il dominio sulla morte poich, Ś entrato nel regno dell'indipendenza, della saggezza, del non invecchiante ove dimora l'atman, oltre la mente e le sue limitanti, paralizzanti categorie, in breve, nello stato d'immortalit....

Anche in questo caso, in questa conoscenza Ś implicito l'intero processo dello yoga. Che la scienza dello yoga e la pratica del pranayama fossero gi... note in et... rgvedica, pu• essere inferito dagli indizi presenti in diversi inni, specialmente in Rgv. X.136. Qui Vayu, il Signore della vita, scuote (amanthat) e frantuma (pinasti) l'"inflessibile" (kunamnam). Sul soffio del vento salgono gli asceti (vatasya anudhrajim yanti) quando gli dŚi sono entrati in essi (yad devaso aviksata). (112) Si tratta qui di una figura retorica che descrive specificamente l'interiore dominio delle correnti praniche?

Cosa significa aver 'conosciuto'? Questa conoscenza speciale (113) ricorre nell'Atharvaveda (X.8.44) e nel Yajurveda (31.8); questi chiariscono che Ś soltanto questa conoscenza dell'atman che consente all'essere umano di trascendere la morte. Aver conosciuto l'atman Ś essersi fusi con quell'altissimo o profondissimo centro in cui Ś celato Agni che gli uomini scoprono nella meditazione profonda (Rgv. 1.67.2). (114) Quel centro dove si trova il sole al di l... delle tenebre (Rgv. 1.50.10, V.40.6), quel centro di pienezza dove si sperimenta la beatitudine. 'Beatitudine' e 'luce' caratterizzano sempre le descrizioni della comprensione dell'atman. Soma e Surya esprimono stati di coscienza fuori dell'ordinario. Beatitudine, infervoramento e insight sono compendati in Soma. Dopo aver bevuto il soma, i rsi esclamano nel loro entusiasmo: "siamo divenuti immortali; siamo arrivati alla luce; abbiamo trovato gli dŚi" (Rgv. VIII.45.3). Qui abbiamo riuniti gli elementi della gioia, della luce, della divinit... e dell'immortalit..., cioŚ, libert... da impedimenti o da qualsiasi influenza costrittiva, da cui l'estasi, quell'estasi che Ś il segno di riconoscimento della conoscenza dell'atman. La differenza tra la pianta o il succo visibile e ci• che esso rappresenta Ś chiarita in Rgv. IX.85.3 e 4. (115) Il probabile effetto inebriante della pianta ha un suo significato recondito. Esso indica qualcosa di molto pi— profondo che la semplice ebbrezza. Poich, nel Rgveda brahman significa preghiera o assorbimento

meditativo e il potere che in tal modo viene attivato, e i brahmani sono perciò coloro che praticano tale contemplazione e rivelano un tale potere, il verso implica che soltanto coloro che entrano nell'assorbimento profondo possono conoscere il vero significato di Soma: l'eterna beatitudine dell'atman. La pura coscienza cerebrale non può conoscere nulla di tutto ciò, e nemmeno la semplice ebbrezza, sicché, "coloro che dimorano sulla terra non ti gustano".

Inoltre, Soma, l'atman o essenza del sacrificio (Rgv. IX.6.8: atma yajnyasya; IX.2.10: atma yajnyasya purvyah) sublima, attraverso la vita sacrificale dell'essere umano, ogni suo sforzo, accorda l'intera natura col suo principio superiore, e l'avvia sul sentiero della verità... (116) Per Sri Aurobindo, esso Ś "la gioia divina celata in tutta l'esistenza che, una volta manifesta, sostiene tutte le attività... di coronamento della vita ed Ś quella forza che infine rende immortale il mortale, l'amrtam, l'ambrosia degli dŚi". (117)

Dopo averlo gustato, il rsi conosce lo stato immortale, l'estasi divina (Rgv. VIII.48,3). Similmente, avendo conosciuto l'atman, si Ś innalzato al di sopra della morte (Ath.v. X,8.44) e sa che non esiste un'altra via da percorrere (Yj.v. 31.18). Quando la coscienza ha raggiunto un tale stato di rifulgente beatitudine, lo splendore solare della tradizione vedica, la morte non ha più— significato, non suscita alcuna paura. E' trascesa. Questo Ś il samadhi supremo e la comprensione dell'atman.

NOTE.

(1) Cfr. A. Bergaigne, *La Religion Védique* (tome I, 1878): "Ce s, jour ...est celui ou l'homme espŚre devenir immortel" (p.85). Il corsivo Ś nostro. Anche J. Gonda, *Loka*, ecc.: "Questo Loka che Ś detto trovarsi in cielo (div), e dove si spera di divenire 'immortali' o salvaguardati dalla morte, Ś l'oggetto del desiderio del poeta" (p. 65).

(2) 9. yatra anukamam caranam trinake tridive divah

Loka yatra jyotismantas tatra mam amrtam krdhi...

10. yatra kAma nikamas ca yatra bradhnasya vistapam

svadha ca yatra trptis ca tatra mam amrtam krdhi...

11. yatra anandas ca modas ca mudak pramuda asate

kAmasya yatra aptah kamas tatra mam amrtam krdhi...

(3) Sri Aurobindo, *On the Veda*, p. 302 (Pondicherry, 1964), così ^ definisce il tapas "... la pressione della coscienza sulla sua stessa essenza".

(4) Op. cit., p. 310. Questo inno Ś stato interpretato in termini puramente materialistici a causa della parola daksina. Cfr. anche Rgv. X.107.2 e Ath.v. XIX.26.1, 'l'oro nato dal fuoco'.

(5) Cfr. Rgv. I.125.5: "Vi sono soli per essi in cielo; essi ottengono l'immortalità...".

(6) Rgv. VII.57.6: dadata no amrtasya prajayai.

(7) uto asman amrtatve dadhatana Rgv. V.55.4. Cfr. anche Rgv. V.63.2: "Preghiamo per la pioggia e l'immortalità... vostro munifico dono". vrstim vam radho amrtatvam imahe.

(8) Op. cit., p. 284.

(9) Whitney traduce Ath.v. VI.41.3 così ^: "Che i veggenti che sono degli dŚi non ci abbandonino ... o immortali, aderite a noi mortali".

(10) Op. cit., p. 171.

(11) Op. cit., p. 171.

- (12) The Cosmology of the Rigveda, p. 73 (London, 1887).
- (13) Rgv. X.56.4, mabimna esam pitaras cana isire deva devesu adadhur api kratum. Wallis ha la seguente nota: "Per questa afdace attribuzione del nome di deva ai sacrificatori confronta III.7.7, 54.17, IV.2.17, VIII.48.3". Cfr. anche S. Giovanni 10, 34: "Non Š scritto nella vostra Legge: Io vi dissi: Voi siete dŠi?" - dŠi nell'essenza; una dottrina che pervade tutti i Veda e che sar... pi— tardi compendiata nell'esortazione delle Upanisad 'diventa ci• che sei'. 'Tu sei Quello'.
- (14) A.A. Macdonell e A.B. Keith; Vedic IndeX of names and subiects, p. 11 (London, 1912). Cfr. anche A. Bergaigne, La Religion V,dique, tome II, pp. 307-26 (1883).
- (15) Cfr. IX.108.3. Grazie a Soma, Dadhyac Navagva dischiuse le porte serrate e i saggi ottennero le glorie (sraṁsya anasuh) dell'adorata immortalit... (amrtasya caruno).
- (16) Op. cit., p. 437.
- (17) Cfr. anche Rgv. I.80.16, IV.16.20, VIII.6.11, ecc.
- (18) On the Veda, p. 212 (Pondicherry, 1964).
- (19) The Vision of the Vedic Poets, p. 205 (The Hague, 1963).
- (20) Cfr. Rgv. IV.5.3 e I.67.2 dove i meditanti, dhiyamdhah, dopo aver pronunciato i loro mantra modellati nel cuore (hrda yat tastan), trovano Agni, la fiamma divina, sicuramente celato.
- (21) Op. cit., p. 174.
- (22) La spiegazione di J. Gonda ci riporta all'idea centrale della tesi di Jung e Ker,nyi secondo cui il mito si fonda nel profondo della psiche.
- (23) Diamo qui la traduzione di J. Gonda della seconda parte della stanza: "istituendo (creando) il saggio ispirato e la parola (sacra) immaginarono la prima forma di culto (il sacrificio)" (op. cit., p. 206), rtam sansanta riu didhyana divas putraso asurasya virah vipram padam angiraso dadhana vainasya dhama prathamam mananta.
- (24) prathamam dadhire vaya iddhagnayah samya ye sukrtyaya.
- (25) ye yainena daksinaya samakta ... amrtatvam anasa.
- (26) Op. cit., p. 17.
- (27) Per sukrtya vedi J. Gonda, Loka. World and Heaven in the Veda (Amsterdam, 1966) p. 120 J. Gonda Š dell'opinione che sukrtya si riferisca alla loro "... abilit... non alla loro 'piet...'. Anche p 129: "In riferimento ai Rbhu ... nella lezione di Rgv. I.20.8 [sukrtya], essi hanno ottenuto, tra gli dŠi, una porzione del sacrificio col loro sukrtya. 'talento' (e non 'atto giusto o buono, azione virtuosa', Monier-Williams)".
- (28) Per ulteriori commenti sui Rbhu dal punto di vista delle loro imprese vedi G. Feuerstein e J. Miller, A Reappraisal of Yoga, pp. 138-43 (London, 1971).
- (29) Cfr. anche Rgv. VI.15.2, IV.1.13, I.148.1, VI.16.13, ecc.
- (30) Cfr. Rgv. I:105.15: 'A Varuna noi ci rivolgiamo, a lui, il ritrovatore [o conoscitore] della via, gatavidam'.
- (31) Rgv. I.51.4 e I.52.8, ecc.
- (32) Sugli dŠi un tempo pesava una maledizione, come si pu• ricavare da Rgv. VII.13.2. Poich, essi in origine non erano immortali, questa maledizione pu• essere la stessa che vincola i mortali: nascita, crescita, decadimento. Agni li liber•, come ora libera gli uomini.
- (33) Op. cit., vol. 31, p. 82.
- (34) Surya a candram asau dhata yatha purvam akalpayat divam ca prthivim

ca antariksam atho svah.

(35) prajayai mrtyave tvat punar martandam a abharat. Essa port• di nuovo (punar) il Martanda ora per la generazione (o nascita), ora per la dissoluzione (o morte).

(36) Cfr. anche Rgv. X.97.1.

(37) Spiegato da Sri Aurobindo come @potere ... determinante l'azione⁻, On the Veda, p. 67 (Pondicherry, 1964).

(38) tava kratubhir amrtatram ayan. Cfr. anche V.3.4 e III.17.4, gli dŠi resero Agni centro dell'immortalit...: akrnsan amrtasya nabhim.

(39) tram devaso amrtaye kam papuh.

(40) Cfr. anche Rgv. III.17.4 e V.8i.5.

(41) Cfr. Rgv. V.47.2 dove i sentieri che si diramano in tutte le direzioni raggiungono il centro dell'immortalit... (amrtasya nabhim). Cfr. anche Bhagavad Gita 4:11.

(42) susmintamo ... mado dyumnintama uta kratuh.

(43) amrtatram raksamanasa enam deva.

(44) daivya ... janimani .. amrtatvaya.

(45) On the Veda, p. 302 (Pondicherry 1964). Cfr. la definizione di A.C.

Bose: @Non mortificazione di s,, ma autorisveglio mediante l'attivazione dell'insito potere spirituale", Hymns from the Vedas, p. 8 (London, 1966).

(46) Ci• Š un chiaro indizio che la pratica del tapas conduce all'illuminazione e che questo tipo di contemplazione era noto in et... rgvedica.

L'Atharvaveda, nella traduzione di Whitney, dice: @Con lo studio del Veda, col fervore, sconfissero la morte; Indra con lo studio del Veda port• il cielo per gli dŠi⁻ (Ath.v. XI.5.19), brahmacyena tapasa deva mrtyum apagnata, indro ha brahmacyena devebhyah suar a abharat. Questo verso Š cos ^ tradotto da J. Muir (O.S.T., V, p. 401): "Mediante il dominio di s, e il tapas gli dŠi distrussero la morte. Mediante il dominio di s, Indra ottenne il cielo da [o per] gli dŠi⁻.

Anche in questo caso i fattori responsabili della vittoria sulla morte sono la padronanza di s, e lo sforzo spirituale che originariamente riguardavano anche gli dŠi come ora riguardano gli uomini. Cfr. Pantanjali Yoga-sutra II.1 e 32. Cfr. Rgv X.154, la traduzione di Muir dei versi 2-5 Š data a p. 152. Cfr. anche Rgv. X.129.3 dove la potenza ignea della contemplazione spirituale rese manifesto l'universo.

(47) Rgv. IX.67.24: arcivad agne tena punihi nah brahmasavaiah punihi nah.

Per un'analisi pi— approfondita di queste stanze (Rgv. IX.67.22.24) il lettore Š rinviato a J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets, p. 105 (The Hague, 1963).

(48) devaso hi sma manave samanyavo visve sakam saratayah.

(49) Cfr. Ath.v. XI.8.3, 10, 26, 29, 30, 31, 32.

(50) Rgv. VIII.83.8. Cfr. anche Rgv. I.164.30 e 38.

(51) Cfr. Rgv. IV.1.18: "Ora tutti gli dŠi sono in tutte le loro dimore".

Questa fu la scoperta fatta dagli Angirasah quando si risvegliarono alla luce delle sfere superiori. Cfr. l'osservazione di Sri Aurobindo: @Nella misura in cui apprendiamo ad assoggettare l'Io e a costringerlo a piegarsi in ogni atto all'ente universale e a servire consapevolmente nei suoi minimi movimenti la volont... suprema ... Agni stesso prende forma in noi ... Ecco il motivo per cui Š detto che l'uomo crea i grandi dŠi con il suo sforzo⁻, op.

cit., p. 295. Cfr. anche Ath.v. XI.8.31: suryas caksur vatah pranam purusasya

- vi bhejire. ②Il sole e il vento avevano in comune con l'uomo rispettivamente l'occhio e il respiro (dalla trad. di Whitney). Cfr. anche Ath.v. XI.8.32:
tutte le deit... sono assise nell'uomo come vacche in una stalla.
- (52) La fortezza 'dalle nove porte' Ś in questo caso particolare, il corpo maschile contrapposto alla femminile fortezza dalle dieci porte. Cfr Ath.v. X.8.43: ②Il fior di loto dalle nove porte, ricoperto da tre strati.
- (53) Rgv. X.10.4.
- (54) apam gandharvam divyam nrcaksasam Somam.
- (55) Da v^ + vas, risplendere.
- (56) Nome di un saggio appartenente a un passato remoto. Cfr. Rgv. IX.114.2.
- (57) In Rgv. VIII.26.21 Vayu Ś il genero di Tvastr. Vayu Ś un altro aspetto di Vivasvant?
- (58) Vedi la precedente sezione sulla meditazione vedica.
- (59) Per la traduzione di vena vedi J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets (The Hague, 1963) pp. 349-358.
- (60) Cfr. Rgv. IX.66.8.
- (61) Il gandharva vedico Ś l'angelo dell'antica tradizione e non l'astro solare, n, un raggio di sole, n, l'arcobaleno (Von Roth e Grassman) n, la nube temporalesca (Wilson), traduzioni queste che rappresentano i vari tentativi dei filologi di trovare un fondamento fisico per un'entit... non fisica. Sia in Rgv. IX.8.6 che in Rgv. IX.85.12, dove il gandharva pare identificato con il sole, Griffith lo identifica con la luna attraverso Soma, in ci• seguendo Hillebrandt (V.M.I. 429). Nel Rgveda soltanto il sole 'vede' tutte le creature, non la luna. Vedi la nota di Griffith a Rgv. X.123.7.
- (62) In Rgv. X.139.6 il gandharva d... istruzioni a Indra circa il luogo in cui Ś nascosto l'amrta. Egli Ś il guardiano del Soma e quindi il conoscitore dell'immortalit... (cfr. Rgv. IX.83.4).
- (63) Si pu• quindi vedere in Vivasvant il divino capostipite del genere umano e in Surya-Savitr, il dispensatore dell'illuminazione, una parentela con la stirpe divina. Tuttavia ie loro funzioni si fondono poich, la stirpe umana e quella divina ebbero un'origine comune e torneranno di nuovo presumibilmente a congiungersi.
- (64) Ath.v. XVIII.3.62: vivasvan no amrtatve dadhatu. J. Gonda ha un'osservazione interessante che suffraga questo punto di vista: "Sia che vogliamo vedere in Vivasvant niente di pi— che una 'deificazione' del primo sacrificatore, per credere con Bergaigne che il solo Agni sia responsabile del carattere di questa figura, o porre, con Keith e altri, uno speciale accento sui suoi rapporti con il sole (nascente), il potere inerente a questa figura, che altrove (I.139.1) Ś chiamata nabhi, 'ombelico', cioŚ centro mistico e punto di contatto con le indispensabili potenze superiori, diviene manifesto, viene riattualizzato, nel luogo definito sua 'sede'.
Cfr. Rgv. I.53.1; III.34.7. Op. cit., pp. 179-180.
Vivasvant rappresenta appunto quel " centro mistico e punto di contatto che, presente nell'uomo funge da mediatore tra la natura umana e quella divina ed Ś perci• l'ombelico' o il centro della terra e dell'uomo, il luogo sada dove avviene lo scambio sacrificale, ove ciascuno offre una parte di s, all'altro. Perci• i canti (girah) vengono offerti a Indra nella dimora (sadane) di Vivasvant (Rgv. I.53.1 e III.34.7).
- (65) anucina da anvanc 'che viene dopo, successivo', e quindi anucinaham = nei giorni successivi. anucina in combinazione con jivita (part. pass. di

jiv) non pu• significare altro che esistenze successive. Ci• si poteva riferire a ripetute incarnazioni se diamo a jivita il significato di vita incarnata. Tuttavia, gli studiosi si rifiutano di ammettere nei Veda una qualsiasi traccia della credenza nella reincarnazione. Gli esempi analizzati da Keith (op cit., vol. 32, pp. 570-584. Rgv. I.164.30, 38; X.14.4; VII.33 e IV.27.1) non hanno valore di prova in quanto dal punto di vista di tale credenza non presentano alcun interesse. In Rgv. I.164.31 si potrebbe vedere un riferimento a nascite ripetute. Keith aggiunge in una nota: ®Rgv. IX.113 non Š una testimonianza valida (p. 571). E', come Ath.v. VI.120.2, solo una testimonianza indiretta. Cfr. Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony*, p. 75 (Cambridge, 1970). Cfr. anche Macdonell, *Vedic Mythology*, "Nei Veda non v'Š indizio della pi— tarda dottrina della trasmigrazione" (p. 166).

(66) devebhyah kam avrnita mrtyum prajayai kam amrtam na avrnita.

(67) Cfr. Vecchio Testamento, Genesi 4, dove Caino, figlio della prima coppia, si reca in una regione vicina e si sposa (4, 16-17). Ma se Adamo ed Eva erano l'uomo e la donna originari, sulla terra non poteva esserci nessun altro oltre ai loro figli Caino e Abele. Analogamente, Enoch, figlio di Caino, si sposa, chi? E costruisce una citt..., per chi?

(68) E non 'nascita immortale di Yama' come traduce Griffith, Rgv. I.83.5, che Š una contraddizione in termini: yamasya jatam atrtam yajamabe.

(69) Citato in R. T. H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda*, seconda ed., vol. 1, p. 106 (Benares, 1896).

(70) Cfr. E. W. Hopkins, *The Religions of India* (Boston, U.S.A. 1895): "Etimologicamente il suo nome significa Gemello e questo Š probabilmente il suo vero significato, giacch, anche la sua sorella gemella Yam ^ Š un personaggio vedico" (p. 130).

(71) Keith scrive: "Il tentativo di escludere Yam ^ dalla tradizione e di vedere in Yama l'alter ego dell'uomo vivente, la sua anima, contrasta chiaramente con tutte le testimonianze vediche e avestiche" (op. cit., p. 408). Yama e Yami possono rappresentare il polo negativo e positivo dell'essere umano, i principi attivi, positivi e ricettivi, passivi, le tendenze centrifughe e centripete, estroverite e introspettive, che non si manifestano simultaneamente ma secondo un ritmo peculiare che ricorda ancora una volta il ritmo cosmico. Keith aveva una concezione statica della religione vedica. Ma ciascun personaggio, ciascun mito ciascun simbolo, rappresenta diversi aspetti di idee costantemente fluttuanti.

Sicch., dopo che l'uomo Š divenuto un'entit... fisica, Yama e Yam ^ stanno anche per i due sessi.

(72) Cfr. Rgv.I.38.5, X.97.16 e Ath.v. XVIII.3.62.

(73) L'idea vedica era forse pi— vicina alla concezione della morte del Tibetan Book of the Dead (W. Y. Evans-Wentz): "Oltre alle proprie allucinazioni, in realt... fuori di se stessi non esiste nulla di simile al Signore della Morte, o al dio, o al demone, o allo Spirito della Morte dalla testa di Toro", p. 167 (New York, Oxford U.P., 1971). (Dalla versione inglese del Lama Kazi Dava-Samdup).

In altre parole, tutte queste personificazioni sono rappresentazioni drammatiche nate dalla mente. Il Rgveda, a paragone dei Purana, ne Š singolarmente privo.

(74) Na vittena tarpaniyo manusyo lapsyamate vittam adrakṣma cet tva jivisyamo yavad isisyasi tvam varas tu me varaniyah sa eva.

(75) Cfr. Rgv. I.163.2, X.51.3, X.21.5 per il legame tra Yama e Agni.

In X.21.5 Agni Ś in pari tempo l'amato amico di Yama (yamasya kamyo) e il messaggero di Vivasvant (duto vivasvato). Cfr. anche Ath.v. II.12.7, XII.2.8, Rgv. X.15.13 e 14 e Yj.v. (vs) 19.60.

(76) dve samici bibhrtas carantam.

(77) Cfr. la scala di Giacobbe nel Vecchio Testamento.

(78) Keith trova una differenza tra la via degli dŚi e quella dei padri,

"... poichŚ essa Ś definita pravat, un termine che pu• denotare un percorso in pendio, quale quello di un corso d'acqua, o comunque, una direzione verso l'orizzonte, ma non una via che s'innalza sino in cielo⁻ (op. cit., vol.

32, p. 411), e cita Rgv. X.14.1, Ath.v. VI.28.3, XVIII.4.7. A p. 571 spiega le due vie come una semplice allusione al "giorno e alla notte⁻.

(79) Rgv. I.189.1: agne naya supatha raye asman visvani deva vayunani vidvan yuyodhy smaj juhuranam eno bhuyistham te nama uktim vidhema.

(80) The Texts of the white Yajurveda Traduzione di R. T.H. Griffith (Benares, 1899).

(81) Cfr. anche Rgv. V.47.2.

(82) E' notevole la somiglianza con Apocalisse 3, 12: ®Chi vince io lo far• una colonna nel tempio del mio Dio, ed egli non ne uscir... mai pi—; e scriver• su lui il nome del mio Dio⁻.

(83) Cfr. Rgv. XI.164.21: ino visvasya bhuvanasya gopah sa ma dhirah pakam atra a vivesa. Una visione superiore nota ai rsi dell'et... vedica Ś stata messa in dubbio dagli studiosi occidentali. A ogni modo, i relativi riferimenti sono esaminati nel capitolo sulla meditazione vedica.

(84) sa jayamanah parame vyoman.

(85) murdhanam divo aratim prthivya.

(86) adabdho gopa amrtasya raksita. Cfr. anche Rgv. VI.9.4 e I.44.5.

(87) vidvan adhvano devayanam.

(88) ni durone amrto martyanam raja sasada.

(89) Rgv. I.72.6: trih sapta yad guhyani tve it pada.

(90) Rgv. I.72.6: tebhi raksante amrtam saiosah.

(91) Rgv. VI.44.23: divi rocanesu tritesu.

(92) Rgv. VIII.41.9: dhruvam sadah. Cfr. anche Rgv. I.164.6.

(93) Cfr. la 'triplice divisione' dello stato dopo la morte di Ath.v.XI.8.33 commentato a p 139.

(94) Cfr. ®L..., o Vata, nella tua dimora Ś custodita la provvista dell'amrta, daccene affinch, noi viviamo⁻, yad ado vata te grhe amrtasya nidhir hitah tato no dehi jivase, Rgv. X.186.3.

(95) Yajurveda, Vajasaneyi samhita. Questo inno verr... esaminato in seguito.

(96) Cfr. Rgv. X.5.1: "l'unico oceano, il fondamento delle ricchezze ... risplende dai nostri cuori⁻.

(97) Cfr. J. Gonda: "Essi penetrano nel mistero con le percezioni del loro cuore⁻, ta in ninyam hrdayasya praketaih...abhi sam caranti, op.cit., p. 277.

(98) On the Veda. Vedi pp. 295-6 e p. 127 (Pondicherry, 1964).

(99) Rgv. I.73.2: atma iva sevo didhisayyo bhut.

(100) Rgv. X.46.7: asya ajaraso damam aritr... .. agnayo pavakah.

(101) Cfr. Rgv. X.154, citato a p. 167-8, e X.167.1.

(102) J. Gonda traduce questa parola con 'ricevendo l'insight visionario', op. cit., p. 205.

(103) Cfr. N.T. Giovanni 3, 8: "Il vento soffia dove vuole⁻, ecc.

(104) A. B. Keith riassume cos ^ i dati sull'atman:

®... Senza avere la pretesa di affermare che i problemi del rapporto tra

Atman e Tman sia [sic] di facile soluzione, o che l'etimologia sia certa, Š certo comunque che nel Rgveda la parola significa 'vento' e viene normalmente usata nel significato di 'soffio vitale', che Š pi— difficile dedurre il significato di 'vento' da quello di 'respiro' che viceversa, e che dedurre 'vento' e 'respiro' dalla concezione di 'questo Io' Š estremamente arduo.

La vera storia di Atman sembra essere quella in cui dal significato di 'vento' si svilupp• presto quello di 'respiro', da cui deriv• poi quello di 's,', come quando Š detto che Surya Š il s, di ci• che sta fermo e di ci• che si muove.

Infine abbiamo l'uso del s, come pronome riflessivo e per indicare il corpo, una idea che si comprende pi— chiaramente quando questa parola Š confrontata con Prana, 'il respiro'... Ma il significato di 'respiro' o 's,' pu• essere inteso in un senso pi— astratto, e quindi troviamo Atman usato per denotare la natura essenziale di una cosa. Quest'accezione si trova gi... nel Rgveda[̄], op. cit., p. 451.

(105) A. B. Keith nei suoi commenti sul prana dimostra la sua incapacit... di distinguere tra prana e respiro e tra prana e atman. Vedi *The Philosophy of the Veda and the Upanishads* (vol. 32, pp. 453-4) di cui diamo le osservazioni conclusive:

®N, mancano testimonianze degli sforzi di fare del Prana l'unica realt..., come con l'Atman: il Prana viene identificato con Prajapati, e anche con l'Atman, tuttavia queste sono concezioni tarde e isolate[̄].

Alla luce della spiegazione data sopra dovrebbe esser chiaro che il prana Š ci• che Š alla base del respiro e perci• della vita, e che quindi pervade tutte le cose. Senza di esso non vi Š vita.

L'esperienza dello yoga pratico dimostra che non vi Š bisogno di uno 'sforzo' per 'fare del prana l'unica realt...'. Ci• che sta alla base di tutta la vita biologica pu•, in questo senso, essere considerato come l'unica realt..., ma solo a questo particolare livello. Molto al di sopra di questo livello vi Š l'unica realt... suprema. Questo Š il significato dei testi vedici.

Cfr. J. Gonda, *Some observations on the Relations between 'Gods' and 'Powers' in the Veda*, pp. 73-74 ('S-Gravenhage, 1957).

(106) Dalla traduzione di Whitney, *Atharva-Veda Samhita* (Cambridge, Mass., 1905).

(107) cetas significa splendore, e anche coscienza, intelligenza: chiaramente l'illuminata consapevolezza che caratterizza il saggio.

Il fatto che questo passo possa appartenere al tardo periodo della composizione dei Brahmana non muta la linea di sviluppo generale del principio divino vedico, interno ed esterno all'uomo, e le sue descrizioni.

Uno sviluppo che si pu• seguire dal Rgveda fino alle Upanisad e che rivela indirettamente una scienza dello yoga. Per Keith ®Tra le altre espressioni per la natura interiore dell'uomo, il Purusa non ha una grandissima importanza per la filosofia di quest'epoca[̄], op. cit., p. 452.

L'importanza, che Keith non ha visto, sta nel fatto che esso collega il concetto solare rgvedico col S, upanisadico. J. Gonda riassume ci• con esempi tratti dalle Upanisad: ®La stessa identificazione era usata per spiegare il carattere del purusa, 'l'Uomo' o la Persona come anima e anima originaria dell'universo, il principio personale e animatore negli uomini.

SV. Up. 3.12 'il purusa Š un grande signore (prabhuh) l'incitatore dell'esistenza ... egli Š la luce (jyotih) imperitura[̄]. Egli Š

del colore del sole al di l... delle tenebre (st. 8)̄, op. cit., p. 270. Ci• dimostra in modo irrefutabile che purusa Š un'altra parola per atman e che il purusa e la deit... solare sono la stessa cosa poich, purusa Š del colore del sole al di l... delle tenebre (cfr. I.50.10). J. Gonda continua: ®Nella Bar Up. 4, 3 Š spiegato che la luce (jyotih) che un essere vivente ha qui Š il solē (p. 270).

(108) Geschichte I.1.334. Citato in W. D. Whitney, Atharva-Veda Samhita, vol. 8, p. 601 (Cambridge Mass., 1905).

A. B. Keith Š della stessa idea: ®AV X.8.44 riconosce l'Atman come l'anima del mondo probabilmente per la prima voltā sebbene a p. 451 egli abbia detto che Surya ®Š il s, di ci• che sta fermo e di ci• che si muovē, op. cit., p. 450. Cfr. n. 4.

(109) Anche Savitr, l'alter ego di Surya, Š 'colui che regge il mondo, ci• che non si muove e ci• che si muove' (Rgv. IV.53.6).

(110) Savitr assume tutte le forme (Rgv. V.81.2), cioŠ si manifesta attraverso tutte le forme: visva rupani prati munchate. Cfr. Rgv. I.115.1.

(111) A. B. Keith non vede l'intima connessione tra Purusa e Atman: ®La storia del significato di Atman fu accompagnata dallo sviluppo della concezione del rapporto tra l'Atman dell'universo e l'Atman dell'individuo ... Nel caso di Purusa ...non pare che si sia sviluppata una concezione di un suo Atman: per l'individuo abbiamo l'interrogativo circa ci• che resta dopo che le sue membra sono state disperse dalla morte, ma sebbene ci si potrebbe aspettare che un tale problema fosse stato posto anche nel caso del Purusa, non vi Š alcuna testimonianza che attestì che ci• sia stato fattō,

op. cit., p. 452. Purusa Š l'atman, come si vede nel famoso purusa sukta. I Veda espressero in diversi modi, e quindi con parole diverse, l'idea centrale dell'unica scintilla divina, Agni, Surya, purusa, brahman, che pervade tutta la creazione, e queste infine si fusero nell'atman delle Upanisad.

(112) Per ulteriori commenti su questo argomento, vedi G. Feuerstein e J. Miller, A Reappraisal of Yoga (London, 1971).

(113) Il Rgveda accenna anche a un sapere segreto concesso al genuino indagatore. Così " Lui, il dio, concesse questa grazia a me, mortale, a me semplice, lui, il saggio, l'immortale ... mi ha rivelato questa saggezza occulta" (apagulham manisam, Rgv. IV.5.2 e 3).

(114) Cfr. anche Rgv. I.146.4, X.37.5; Svet. Up. 3.20 e 4.17 e 20; Maitri Up.6.34 e 7.7; Katha Up. 2.12.

(115) somam manyate papivan yat sampinsanty osadhim
somam yam brahmano vidur na tasya asnati kas cana
'Uno si crede di bere il soma quando pestano la pianta.
Di quel Soma che i brahmani conoscono non gusta nessuno'.
na te asnati parthivah.

'Chi dimora sulla terra non ti assapora' (Rgv. IX.3 e 4).

(116) Cfr. Rgv. VIII.12.3: pantham rtasya yatave tam imahe.

(117) On the Veda, p. 196 (Pondicherry, 1964).

Sezione IV.

Antologia di inni.

(Le versioni degli inni Rgv. I.1, VII.88, V.81, X.121, X.81, I.159, X.72, X.14, sono tratte da V. Papesso, Inni del Rig-Veda I-II, Bologna 1931;

quella di Rgv.X.82 da V. Pisani, Le letterature dell'India, Firenze 1970).

RGV. I.1.

Om agnim ile purobitam yajnasya devam-rtaijam
hotaram ratradhatamam
agnih purvebhir-rsibhir-ilyo nutanair uta sa devan a-iha vaksati
agnina rayim-asravat-posam-eva dive-dive yasasam viravattamam
agne yam yainam-adhvaram vissatah paribhur-asi sa id-devesu gachati
agnir-hota kavi-kratuh satyas-citrasravastamah devo devebhir-a gamat
yad-anga dasuse tvam-agne bhadram karisyasi tava-ittat-satyam-aiigirah
upa tva-agne dive-dive dosavastar dhiya vayam namo bharanta a-imasi
rajantam-adhvaranam gopam-rtasya didivim vardhamanam sve lame
sa nah pita-iva sunave 'gne su-upayano bhava sacasv... nah svastaye.

1. Agni adoro, il purohita, il dio prete [rtvij] del sacrificio, il hotar, il pi— grande largitore di tesori.
2. Agni dagli antichi veggenti [rsi] fu-degno d'essere adorato e (lo Š) dai nuovi. Egli qua conduca gli dŠi.
3. Per opera di Agni il (sacrificatore) consegna ricchezza e prosperit... ogni giorno, recante fama, accompagnata da molti figli maschi.
4. O Agni, quel sacrificio, quell'atto sacrale che tu d'ogni parte circondi, quello giunge davvero tra gli dŠi.
5. Agni, il hotar che ha la capacit... di un savio, verace, la cui gloria Š la pi— risplendente, venga qua egli dio insieme con gli dŠi.
6. Il bene che tu, o Agni, farai all'offeritore, questo Š cosa certa di te, o Angiras.
- 7-8 A te, Agni, ogni giorno, o illuminante nella tenebra, con la preghiera noi, omaggio recando, veniamo, (a te) che governi gli atti sacrali, custode dell'Ordine [rta], luminoso, che cresci nella tua propria casa.
9. Tu a noi, come padre a figlio, o Agni, sii di facile accesso, accompagnati a noi per il nostro benessere.

RGV. I.77.

Katha dasema-agnaye ka-asmai devaiusta-ucyate bhamine gih
yo martyesv-amrta rtava hota yajistha it krnoti devan.
yo adhvaresu samtama rtava hota tam-u narnobhir-a krrudhvam
agnir-yal-ver-martaya devant-sa ca bodhati manasa yajati.
sa hi kratuh sa maryah sa sadhur-mitro na bhud-adbhutasya rathih
tam medhesu prathamam devayantir-visa upa bruvate dasmam arih.
sa no nrnarn nrtamo risada agnir-giro 'vasa vetu dhitim
tana ca ye maghavanah savistha vaja-prasuta isayanta manma.
eva-agnir-gotamebhir-rtava vi prebhir-astosta jataved ah
sa esu dyumaam pipayat sa vajam sa pustim yati josam-a cikitvan.

1. In qual modo renderemo omaggio ad Agni? Quale canto bene accetto agli dŠi sar... pronunciato per quel rifulgente? Che, immortale tra i mortali, portatore di verit..., invocatore sommamente degno, fa gli dŠi [manifesti].

2. Tra oblazioni beneficentissime, lui, il portatore della verit..., l'invo-
catore rendete manifesto col vostro omaggio! Quando Agni trova
gli dŠi per il mortale, allora risveglia e invia offerte attraverso la
mente.
3. Lui infatti Š il potere creativo, il corteggiatore, il santo; lui, come
l'Amico Š divenuto il veicolo del trascendente. Lui, il primo, il
miracoloso, i pii, che cercano gli dŠi, invocano nelle loro offerte.
4. Possa Agni, il pi— virile tra gli uomini, divoratore dei nemici,
guardare i nostri canti, le nostre visioni, con favore. Cos ^ possano
i munifici, i potenti, promotori del coraggio, riconoscere il nostro
pensiero.
5. Perci• Agni, il portatore della verit..., il conoscitore delle nascite
Š stato glorificato dai veggenti Gotama. Che egli promuova tra
essi splendore e vigore, giacch, lui, il savio, viene nell'abbondanza
e nella contentezza.

RGV. VII.88.

pra sundhyuram varunaya prestham matim vasista milhuse bharassa
ya im-arvancam karate yajatram sabasra-magham vrsanarn brhantam
adha nv-asya samdrsam jagarvan-agner-anikam varunasya mansi
svar-yad-asmann-adhipa u andho'bhi ma vapur-drsaye nin-iyat
a yad-rubava varunas-ca navam pra yat-samudram-irayava madhyam
adhi yad-apam snubhis-carava pra prenkha tnkhayavabai subhe kam
vasisttam ha varuno navy-a-adhad-rsim cakara svapa mahobhiih
stotaram viprah sudinatve ahnam yan-nu dyavas-tatananyad-usasah
kva tyani nau sakhya babhusuh sacavabe yad-avrkam pura cit
brhantam manam varuna svadhavah sahasradvaram jagama grham te
ya apir-nityo varuna priyah san-tvam-agamsi krnavatsakha te
ma ta enassanto yaksin-bhuiema yandhi sma viprah sturate varutham
dhrusasu tvatasu ksitisu ksiyanto vy'smat-pasam varuno mumocat,
avo varvana aditer-upasthad-yuyam pata svastibhih sada nah.

1. A Varuna uno splendido, graditissimo inno, o Vasistha, porgi, al
generoso, affinch, egli faccia verso di noi diretto il grande maschio
[il sole] degno di sacrificio, avente mille dovizie.
2. Ora che sono venuto alla vista di lui, devo credere (che) l'aspetto
di Varuna (Š come quello) di Agni. Al sole quand'Š nella caverna
e alla tenebra mi conduca il supremo guardiano, perch, io veda
la meraviglia.
3. Quando saliamo Varuna (ed io) la nave, quando la spingiamo nel
mezzo del mare, quando vaghiamo sul dorso delle acque, vogliamo
dondolarci sul dondolo per far pompa.
4. Varuna pose Vasistha sulla nave; veggente lo ha fatto l'abile arte-
fice con i suoi poteri, inneggiatore (lo ha fatto) il prete nel tempo
fausto dei giorni, per quanto i giorni si estendano [durino], per
quanto le aurore.
5. Dove sono andate (a finire) quelle amicizie di noi due, di quando
un tempo ci accompagnavamo senza ostilit...? Al tuo grande edi-
ficio, o Varuna, o signore di te stesso, alla tua casa dalle mille
porte io sono venuto [un tempo].

6. Se il tuo assiduo compagno, o Varuna, che ti Š caro, l'amico tuo abbia a commettere colpa contro di te, che non ti dobbiamo sperimentare come peccatori, o maliardo. Concedi protezione, o prete, a chi ti loda.

7. In queste stabili dimore dimorando te (lodiamo). Da noi sciolga il laccio Varuna. Noi impetriamo aiuto dal seno di Aditi. Voi, (o dŠi), proteggeteci sempre con i benesserei.

RGV. III.38.

abhi tasta-iva didhaya manisam-atyo na vaji sudhuro jibanah
abhi priyani martsat-parani kavirr-ichami samdrse sumedhah
tra-uta prcha janima kavinam manodhrtah sukrtas-taksata dyam
ima u te pranyo vardhamana manovata adha nu dharmani gman
ni sim-id-atra guhya dadhana uta ksatraya rodasi samamian
sa,m matrabhir-mamire yemur-uraX antar-mabi samrte dhayase dhuh
a-ti,sthantam pari visve abhusan-chriyo vasanas-carati ssarocih
mabat-tad-vrsno asurasya nama vissarupo amrtani tasthau
asuta purvo vrsabho jyayan ima asya surudhah santi purvih
divo napata vidathasya dhibhah ksatram rajana pradivo dadhathe
trini rajana vidhate puruni pari vissani bhusathah sadamsi
apasyam-atra manasa jagarvan-vrate gandharvan api vayukesan.
tad-in-nv-asya vrsabhasya dhenor-a namabhir-mamire sakmyam goh
anyad-anyad-asuryam vasana ni mayino mamire rupamasmin
tad-in-nv-asya savitur-nakir-me hiraryayim-amatim yamasisret
a sustuti rodasi vissaminve apa-iva yosa janimani vavre
yusam pratnasya sadhatho mabo yad-daivi ssastih pari nah syatam
gopajihvasya tasthuso virupa visve pasyanti mayinah krtani
sunam hurema maghavanam-indram-asmin-bhare nrtamam vajasatau
srnsantam-ugram-utaye samatsu ghnantam vrtrani samjitam dhananam.

1. Sono stato assorbito nella meditazione come un maestro d'ascia, avanzando come un focoso, ben aggiogato destriero. Intensamente concentrato su materie nobili e desiderabili, anelo alla comunione con gli ispiranti saggi.

2. Indaga sulle gloriose generazioni dei saggi [che] con menti concentrate, devotamente orientati, hanno modellato il cielo. Queste guide per te esaltanti e desiderabili ti giungeranno in [armonia con] la legge.

3. Avendo quaggi— le loro [dimore] segrete, essi hanno consacrato per il dominio entrambi i mondi; li hanno misurati a uguale distanza; hanno stabilito e verificato le due vaste distese per fissare i potenti nel loro punto di contatto.

4. Tutti sono al suo seguito quando egli ascende, rivestito di splendore; illuminato da s, egli girovaga. Questa potenza dello stallone degli asura egli, onniforme, ha stabilito come suoi nomi immortali.

5. Il primordiale, il pi— anziano, il possente, creato; queste sono le sue antiche pozioni. Voi, nipoti del cielo, voi re, dal tempo dei tempi esercitate il vostro dominio sul concilio mediante le vostre visioni.

6. Nel concilio voi occupate, o re, tre, molti, tutti i posti. Io vidi da vicino, andando l... nella mia mente, gli angeli nei loro regni, con i capelli mossi dal vento.
7. Con i loro omaggi hanno delimitato quell'essenza del potente e la vacca da latte. Indossando una [veste] o l'altra, gli esperti gli adattarono una forma celeste.
8. Nessuno ha mai assunto per me il dorato splendore che Š di Savitr. Con la nobile lode egli espone entrambi i mondi onnipervadenti, come una donna partorisce i suoi figli.
9. Voi stimolate la possanza dell'antico che spargete intorno a noi come benessere celeste. Tutti gli esperti vedono le molteplici imprese di colui che sta immoto con lingua di pastore.
10. Invochiamo Indra, il fausto, il munifico, il pi— eroico in quella battaglia dove si conquista il premio, lui, il potente che d... ascoltato alle [suppliche per] l'aiuto nei conflitti, colui che rimuove gli ostacoli, il vincitore delle ricchezze!

RGV. V.81.

yuhiate mana uta yunjate dhiyo vipra viprasya brDatO vipafcitahih
 vi hotra dadDe vayunavid-eka in-mahi devasya savituh parts, tNspade
 vissa rupani prati muncate kavih pra-asavid-bhadra,m dripad,e c
 vi nakam-akbyat-savita varenvonu prayanam usaso vi raiati , sa
 yasya prayanam-anv-arya id-yayur-deva devasya mabimanam-ol-a
 yah parthivani vimame sa etaso rajamsi devah savita mabitva8
 uta yasi savitas-trini rocana-uta suryasya rafmibhah samUCYas: bhah
 uta ratrim-ubhayatah pari-iyasa uta mitro bhavasi deva dharmbhah
 uta-isise prasavasya tram-eka id-uta pusa bhavasi deva Yamamar-anafe
 uta-idam visvam bhusanam vi rajasi fyavasvas-te savitah sto

1. Aggiogano la mente, aggiogano i pensieri i preti del gran prete conoscitor degli inni. Egli, l'unico che sa le regole, ha assegnato (a ciascuno) le invocazioni (da farsi). Grande Š la lode del dio Savitar.
2. Tutti gli aspetti riveste il savio. Egli ha incitato la fortuna per il bipede (e) il quadrupede. Il desiderabile Savitar ha guardato la volta celeste; dietro l'avanzarsi dell'Aurora dispiega il suo splendore.
3. (Colui), l'avanzarsi del quale gli altri hanno seguito, la maest... del dio gli (altri) dŠi, a motivo della sua potenza; (colui), che ha misurato nella sua grandezza gli spazi terrestri, costui Š Etasa, (cioŠ) il dio Savitar.
4. E tu vai, o Savitar, per le tre zone luminose e te ne stai volentieri con i raggi del Sole, e giri intorno alla notte da ambe le parti e diventi Mitra, o dio, secondo i (tuoi) statuti.
5. E dell'incitar sei padrone tu solo, e diventi Pusan, o dio, nelle tue venute. E tu reggi tutto questo mondo. Syavasva ti ha offerto, o Savitar, l'inno di lode.

RGV. X.177.

patangam aktam asurasya mayaya hrda pafyanti manasa vipafcitah

samudre antah kavayo-vi caksate marici,nam padam-ichanti vedhasah patango vacam manasa bibharti tam gandharvo 'vadadgarbhe antah tam dyotamanam ssaryam manisam rtasya pade kavayo-ni panti apasyam gopam-anipadyamanam-a ca para ca pathibhif carantam sa sadhricih sa visucir-vasana a varivarti bhuranesv antah.

1. Col cuore e la mente i saggi vedono l'alato consacrato dal potere magico degli Asura. Gli ispirati lo contemplano nelle profondit... degli oceani. I savi bramano il centro dei suoi raggi.
2. In mente l'alato porta la parola prima che l'angelo la pronunci nella matrice. Quel lampo d'intuizione celeste i poeti custodiscono nella sede della verit....
3. Vidi il pastore, l'instancabile, avvicinarsi e ritirarsi dai sentieri. Investito di forze che si espandono e si contraggono, egli ruota ininterrottamente tra i mondi.

RGV. VI.9.

abaf-ca krsnam-abar-arjiinam ca vi vartete rajasi vedyabhih vaisvanaro jayam,ano na raja-ava-atiraj-jyotisa-agnis-tamamsi na-abam tantus? na vi janamy-otum na yam vayanti samare 'tamanah kasya svit-putra iha vaktvani paro vadaty-avarena pitra sa it-tantum sa vi janaty-otum sa vaktvany-rtutha vadati ya im ciketad-amrtasya gopa avaf-caran-paro anyena pafyan ayam hota prathamah pafyata-imam-idam jyotir-am,rtam martyesu ayam sa jaine dhruva a nisatto 'martyas-tarva vardhamanah dhruvam jyotir-nibitam drfaye kam mano javistham patayatsv-antah visve devah samanasa saketa ekam kratum-abhi vi yanti sadhu vi me karna patayato vi caksur-vi-idam jyotir-hridaya abitam yat vi me manaf-carati dura-adDih kim svid-vaksyami kim-u nu manisye visve deva anamasyan-bhyanas-tvam-agne tamasi tasthivamsam vaifranaro 'vatu-utaye no- 'martyo 'vatu utaye nah.

1. [Una met... del] giorno Š buia [l'altra met... del] giorno Š chiara e di propria iniziativa ruotano entrambe le sfere. Agni, colui che appartiene a tutti gli uomini, manifestandosi come il sovrano, con la sua luce dissipa le tenebre.
2. Io non conosco n, la trama n, l'ordito, n, quel che essi intesono quando incalzano nella battaglia. Quale figlio pu• qui, senza suo padre dietro di lui, pronunciare quel che va pronunciato?
3. Costui invero conosce la trama e l'ordito, costui a tempo debito pronuncia quel che dev'essere pronunciato. Chi vede lui, il pastore dell'immortalit... avanzante verso questo posto, comprende pi— d'ogni altro!
4. Egli Š il sommo sacerdote, il primordiale! Scorgete quella luce immortale tra i mortali! Egli definitivamente nacque come immortale eternamente trasformantesi.
5. Egli stabil ^ in alto la luce che non vacilla [affinch, noi potessimo] vedere. La mente Š la pi— veloce tra le creature volanti. Tutti gli dŠi, unanimi e con una medesima intenzione, procedono infallibilmente verso l'intelligente consapevolezza.

6. I miei orecchi, i miei occhi, s'affrettano dietro questa luce che alberga qui nel mio cuore. La mia mente vaga con pensieri lontani. Cosa pronunzier•? Cosa penser•?

7. Tutti gli dŚi in preda a riverente timore di te, o Agni, ti resero omaggio quando stavi nelle tenebre. O tu che appartieni a tutti gli uomini! Favoriscici col tuo aiuto, o immortale, favoriscici col tuo aiuto!

RGV. X.129.

na-asad-asin-no sad-asit-tadanim na-asid-raio no vyoma paro yat
kim-a-avarivah kuba kasya sarmann-ambhah kim-asid-gabanam gabhiram
na mrtyurasid-amrtam na tarbi na ratrya ahna asit-praketah
anid-avatam ssadhaya tad-ekam tasmad-ha-aryan-na parah kim cana-asa
tama asit-tamasa gulham-agre 'praketam salilam sarvam a idam
tuchyena-abhv apibitam yad-asit-tapasas-tan-mabina-ajayata-ekam
kamas-tad-agre sam-avartata-adhi manaso retah prathamam yad-asit
sato bandhum-asati nir-avindan-hrdi pratisya kavayo mariisa
tirascino vitato rasmir-esam-adhah svid-asid-upari svid-asit
retodha asan-mabimana asant-ssadha avastat-prayatih parastat
ko addha veda ka iDa pra vocat-kuta ajata kuta iyam visrstih
arvag-deva asya visarianena-atha ko veda yata ababhusa
iyam visrstir-yata aDabhura yadi va dadhe yadi va na
yo asya-aShyaksah parame vyomant-so anga veda yadi va na veda.

1. Allora non c'era l'Immanifesto, n, il Manifesto; non c'erano le profondit... spaziali n, il cielo al di sopra. Che cosa circondava? dove? nutrito da chi? Che cosa era l'oceano, profondo, inscandagliabile?

2. Allora non c'era la morte, n, l'immortalit... Non esisteva il confine della notte e del giorno. Imperturbato, mosso da s,, pulsava l'Uno solo. Oltre di lui non c'era nient'altro.

3. Oscurit... vi era; in principio avvolto di oscurit... questo tutto era una profondit... indifferenziata. Serrato dal vuoto, quello che il potere della fiamma accese emerse all'esistenza.

4. Il desiderio, primordiale seme della mente, in principio sorse in Quello. I veggenti, cercando nella sapienza del loro cuore, scoprirono l'affinit... del creato con l'increato.

5. I raggi della loro visione si distesero lontano. Vi fu un sotto, vi fu un sopra. Vi erano invero fecondatori, vi erano invero potenze. Sotto l'energia, sopra la volont....

6. Chi sa la verit..., chi pu• qui dire donde Š originata, donde questa proiezione? Gli dŚi apparvero dopo nella creazione di questo mondo. Chi sa quindi come tutto ci• ebbe origine?

7. Donde origin• questa creazione, se l'ha causata o se no, Colui che nel supremo empireo la sorveglia, Egli soltanto lo sa, oppure, perfino Lui non lo sa!

RGV. X.121.

hiraryagarbhah sam-avartata-agre bhutasya jatah patir-eka astt

sa dadhara prthivim dyam-uta-imam kasmai devaya havisa vidhema
 ya atwada balada yasya vissa upasate prasisam yasya devah
 yasya ch2ya-amrtam yasya mrtyuh kasmai dev2ya havisa vidhema
 yah pranato nimisato mabitva-eka id-raja jagato bubhura
 ya ise asya dvipadas-catuspadah kasmai devaya havisa vidhema
 yasya-ime himavanto mabitv... yasya samudram rasaya saba-ahuh
 yasya-imah pradiso yasya bahu kasmai devaya havis... vidhema
 yena dyaugra prthivi ca drlha yena svah stabhitam yena nakah
 yo antarikse rajaso vimanah kasmai devaya havisa vidhema
 yam krandasi avasa tastabhane abhy-aiksetam manasa reiamane
 yatra-adDi sura udito vibhati kasmai devaya havisa vidhema
 apo ha yad-brbatir-visvam-ayan-garbham dadhana janayantir-agnim
 tato devanam sam-avartata-asur-ekah kasmai devaya havisa vidhema
 yas-cid-apo mabina pary-apasyad-daksam dadhana janayantir-yainam
 yo devesv-adhi deva eka asit kasmai devaya havisa vidhema
 ma no himsij-janita yah prthivya yo va divam satyadharma jajana
 yas-ca-apas-candra brbatir-jajana kasmai devaya havisa vidhema
 prajapate na tvadetaryaryo SiSSa jatani pari ta babhusa
 yat-kamas-te juhumastanno astu vayam syama patayo rayvinam.

1. (Qual) germe d'oro [hiranyagarbha] sorse nel principio; appena nato fu l'unico signore di ci• che esiste. Egli sostenne la terra e il cielo: a qual dio dobbiamo far omaggio con l'oblazione?
2. Colui che d... il respiro, che d... il vigore, il comando del quale tutti gli dŠi seguono, ombra del quale Š l'immortalit... e la morte: a qual dio...?
3. Colui che per la sua grandezza Š divenuto unico re di ci• che respira e chiude gli occhi, del mondo; che Š padrone del bipede e del quadrupede: a qual dio...?
4. Colui per mezzo della grandezza del quale-questi [monti] nevosi [himavant] (esistono) e dicesi (che c'Š) il mare insieme con la Rasa, le due braccia del quale sono questi punti cardinali: a qual dio...?
5. Colui dal quale il cielo possente e la terra furono fissati, dal quale fu stabilita la luce [o il sole] e la volta celeste; il quale nello spazio mediano fu il misuratore dell'atmosfera: a qual dio...?
6. Colui al quale le due schiere, sostenute dalla sua protezione, guardano tremando nell'animo; sul quale (sostenuto) risplende il sole quando spunta: a qual dio...?
7. Quando vennero le grandi acque portando in s, il tutto (come) germe, generando Agni, di l... egli sorse, l'unico spirito vitale degli dŠi: a qual dio...?
8. Colui che per la sua grandezza abbracci• con lo sguardo le acque, recanti in s, la capacit... creativa [daksa], generanti il sacrificio; il quale fu unico dio tra gli dŠi: a qual dio...?
9. Non ci faccia male colui che Š stato il generatore della terra, il quale ha generato, egli i cui statuti sono veraci, il cielo; il quale ha generato le acque scintillanti, grandi: a qual dio...?
10. O Prajapati, nessun altro da te ha abbracciato tutte queste cose generate. Ci•, di cui desiderosi noi sacrificiamo a te, ci• sia a noi. Che noi siamo signori di ricchezze.

RGV. X.81.

ya ima vissa bhusanani juhvad-rsir-hota ny-asidat-pita nah
sa asisa dravinam-ichamanah prathamachad-avaran a vivesa
kim svid-asid-adhi-sthanam-arambhanam katamat-svit-katha-asit
yato bhumim janayan-vissa-karma vi dyam-aurrn-mabina vissa-caksah
vis'vatas-caksur-uta vissato-mukho vissato-bahuruta vissatas-pat
sam bahubhyam dhamati sam patatrair-dyavabhumi janayandeva ekah
kim svid-vanam ka u sa vrksa asa yato dyavaprthivi nistataksuh
manisino manasa prchata-id-u tad-yad-adhy-atisthadbhusanani dharayan
ya te dhamani paramani ya-avama ya madhyama vissakarmann-uta-ima
siksa sakhibhyo havisi ssadhavah ssayam yajassa tansam vrdhanah
vis'vakarman-havisa vavrdhanah ssayam yajassa prthivimuta dyam
muhyantv-arye abhito janasa iha-asmakam maghava surirastu
vacas-patim vissakarmanam-utaye manojuram vaie adya hurema
sa no vissani havanani josad-vis'vahmbhur-avase sadhukarma.

1. Quel veggente [rsi], che, sacrificando tutti questi esseri, si assise (quale) hotar, il padre nostro, cercando con la preghiera un possesso, Ś entrato negli (esseri) inferiori [nel tempo e nello spazio], coprendo il principio (delle cose).
2. Che fu il luogo su cui stette; che fu e come fu il punto a cui s'appigli•, donde Visvakarman onniveggente, producendo la terra, discopr ^ con la sua potenza il cielo?
3. Egli, che da ogni parte ha gli occhi, da ogni parte la bocca, da ogni parte le braccia e da ogni parte i piedi, con le braccia insieme, con le ali [ventole] insieme li soffia [salda], quando cielo e terra produce, il dio unico.
4. Che fu il legno, che fu l'albero, donde fabbricarono il cielo e la terra? O intelligenti, cercate col vostro intelletto (che era) ci•, su cui egli stette, quando sostenne gli esseri.
5. Quelle che sono le tue forme supreme, infime e queste mediane, o Visvakarman: (con queste) aiuta gli amici durante l'offerta, o signor di te stesso; tu in persona sacrifica (a te stesso) corroborando te stesso.
6. O Visvakarman, tu che ti corrobora con l'offerta, sacrifica tu in persona al Cielo e alla Terra. Si confondano gli uomini all'intorno; qui sia a noi un liberale patrono.
7. Il signore della parola, Visvakarman, veloce come il pensiero, vogliamo chiamare in aiuto oggi, nella gara. Gradisca tutti i nostri inviti egli, a tutti benefico, la cui opera Ś buona, per aiutarci.

RGV. X.82.

caksusah pita manasa hi dhiro ghrtam-ene ajanan-namnamane
yada-id-anta adadrDanta purva ad-id-dyava-prthivi aprathetam
vissakarma vimana ad-viDaya dhata vidhata parama-uta samdrk
tesam-istani sam-isa madanti yatra sapta-rsin-para ekamahuh
yo nah pita janita yo vidhata dhamani veda bhusanani vis;va
yo devanam namadha eka eva tam samprasnam bhusana yanty-anyā

ta a-ayajanta dravinam sam asma rsayah purve jaritaro na bhuna
 asurte surte rajasi ni-satte ye bhutani sam-akrnsann imani
 paro diva para ena prthivya paro devebhir-asurair-yad-asti
 kam svid-garbham prathamam dadhra apo yatra devah sam-apasyanta
 visve
 tam-id garbham prathamam dadhra apo yatra devah samagachanta visve
 ajasya nabhav-adhy-ekam-arpitam yasmin-vissani bhusanani tasthuh
 na tam vidatha ya ima jajana-aryad-yusmakam-antaram babhusa
 niharena pravrtta jalpya ca-asutrpa ukthasasas'-caranti.

1. Il padre dell'occhio, costante nel suo proposito, produsse questi due affondati nel liquido grasso; quando dapprima i loro estremi furono consolidati, il cielo e la terra si distesero.
2. L'autore di tutto, infinito nell'animo e nella potenza, Š il creatore e ordinatore e supremo sguardo; di costoro i desideri col sacrificio prosperano ove, di l... dalle stelle dell'Orsa, lui solo dicono essere.
3. Quegli che Š il nostro padre e genitore, quegli che come creatore le creature e i mondi tutti, quegli che degli dŠi stabil ^, egli solo, il nome, lui ad interrogare vanno gli altri esseri.
4. A lui sacrificarono il loro avere i primi veggenti, come cantori, in abbondanza; i quali nel buio e luminoso spazio stabilito queste creature plasmarono.
5. Colui che superiore al cielo, superiore a questa terra, superiore agli dŠi ed agli Asura, chi Š questo che come germe primordiale produssero le acque, e in cui tutti gli dŠi erano visibili?
6. Questo germe primordiale produssero le acque, e in esso tutti gli dŠi erano visibili, del Non-nato nell'ombelico egli solo posto in cui gli esseri tutti hanno luogo.
7. Non lui potete conoscere, il quale tutte queste cose produsse; un diverso si trova fra voi: di nebbia avvolti e di ciarle, insaziabili i recitatori d'inni vanno in giro.

RGV. I.159.

Pra dyava yainaih prthivi rtavrdha mahi stuse vidathesu pracetasd
 devebhir-ye devaputre sudamsasa-ittha dhiya varyani prabhusatah
 uta marye pitur-adruho mano matur-mabi ssatavas tadhavimabhiih
 suretasa pitara bhuma cakratur-uru prajaya amrtam varimabhiih
 te sunavah ssapasah sudamsaso mahi jagnur-matara purvacittaye
 sthatus'-ca satyam jagatas-ca dharmani putrasya pathah padam-
 ad vayavinah
 te mayino mamire supracetaso jami sayoni mithuna samoltasd
 naryam-navyam tantum-a tansate divi samudre antah kavayah suditayah
 tad radho adya savitur-varenyam vayam devasya prasave manamabe
 asmabhyam dyavaprthivi sucetuna rayim dhattam vasumantam
 satagvinam

1. Mediante i sacrifici il Cielo e la Terra rafforzatrici dell'Ordine, grandi, sapienti, io esalto nelle sacre adunanze. Le (dee), che insieme con gli dŠi, esse che hanno per figli gli dŠi, operatrici di

meraviglie, di lor proprio pensiero in verit... apprestano eletti beni.

2. E io penso nelle mie invocazioni alla mente del padre [Cielo] senza malizia, a quella grande, per sua natura forte, della madre [Terra]. I padri, ricchi di seme, vasta hanno fatto la terra alla loro progenie, immortale nelle sue vastit....

3. Questi figli, artefici di opere belle, di meraviglie, hanno generato le due grandi madri, per-(ch, esse abbiano) il primo pensiero. Nell'ordinamento del fermo e del mobile (protegete) ci• che Š verace, voi due proteggete il passo del figlio senza doppiezza.

4. I maghi, gli assai intelligenti, hanno misurato le due sorelle, della stessa matrice, accoppiate, insieme dimoranti; sempre un nuovo filo hanno disteso nel cielo, entro il mare i savi molto splendenti.

5. Oggi a questo eletto dono di Savitar [dell'Incitatore] sotto l'incitazione del dio noi vogliamo pensare. A noi, o Cielo e Terra, con benevolenza accordateci una ricchezza piena di beni, consistente in cento vacche.

RGV. X.72.

devanam nu vayam jand pra vocama vipanyayd ukthesu sasyamdresu
yah pasyad-uttare yuge
brahmanaspatir-eta sam karmdra iva-adhamat devanadm purvye yuge
'satah sad-ajayata
devanam yuge prathame 'satah sad ajayata tad-dsd arvajayanta tad-
uttana pad as- pari
bhur-jagna uttanapado bhusa asa ajayanta aditer-dakso ajdyata daksdd
aditih pari
aditir-hv-ajanista daksa ya duhita tava tdm deva ansajdyanta bhadr
amrta-bandhavah
yad-deva adah salile susamraDdha atisthata atra vo nrtyatam-iva
tivro renur-apa-dyata
yad deva yatayo yatha bhusanany-apinsata atra samudra d gulham-d
suryam-ajabhartana
astau putraso aditer-ye jatas-tarvas-pari devan upa pra et saptabhih
para martandam-asyat
saptabhih putrair-aditir-upa pra et purvyam yugam prajayai mrtyave
trat punar-martandam-a-abharat.

1. Noi vogliamo con ammirazione proclamare le nascite [l'origine] degli dŠi (per colui), che in una et... futura le dovr... vedere (mentalmente) al risonare delle recitazioni liturgiche [uktha = sastra].

2. Brahmanaspati soffi• [sald•] insieme, come un fabbro, questi (esseri). Nella prima et... degli dŠi dal non-essere [asat] nacque l'essere [sat] .

3. Nella prima et... degli dŠi dal non essere nacque l'essere. Dopo di esso nacquero gli spazi. Esso [l'essere] (nacque) da quello [il non-essere] che teneva i piedi voltati in su.

4. La terra nacque da quello che teneva i piedi voltati in su. Dalla terra nacquero gli spazi. Da Aditi nacque Daksa, da Daksa Aditi.

5. Infatti nacque Aditi, o Daksa, che Š tua figlia. Dopo di lei

- nacquero gli dŠi, beati, parenti [partecipi] dell'immortalit....
6. Quando, o dŠi, strettamente abbracciati l... nell'acqua stavate, una acre polvere da voi si lev• via, come da danzatori.
7. Quando, o dŠi, (come) ordinatori (?) faceste gonfiare i mondi, il sole, nascosto nel mare, qua portaste.
8. Otto furono i figli di Aditi che sono nati dal suo corpo; con sette essa and• dagli dŠi: cacci• via l'uccello [il Sole].
9. Con sette figli Aditi entr• nella prima et... [degli dŠi]. Essa port• di nuovo l'uccello ora per la procreazione, ora per la morte.

RGV. X.14.

pareyivamsam pravato mabir-anu baDubhyah pantham-anupaspasanam
 vaivassatam samgamanam jananam yamam rajanam havisa dusasya
 yamo no gatum prathamam viveda na-esa gavyutir-apabhartava u
 yatra nzh purve pitarah para-iyur-ena jainanah pathya anu svah
 matali kavyair-yamo aiagirobhir-brbaspatir-rkvabhirvavr-dhanah
 yams-ca deva vavrhdhur-ye ca devant-ssaDa-arye ssadhaya-anye madanti
 imam yama prastaram-a hi sida-angiobhah pitrbhah sam-vidanah
 a tva mantrah kavisasta vabantv-ena rajan-havi,sa madayassa
 aizgirobhir-a gabi yainiyebhir-yama vairupair-ihā madayassa
 vivassantam hure yah pita te' smin-yajhe barbisy-a nisadya
 angiraso nah pitaro navagva atharvano bhrgavah somyasah
 tesam vayam sumatau yajiiyanam-api bhadre saumanase syama
 pra-ibi pra-ibi pathibhah purvyebhir yatra nah purve pitarah para-iyuh
 ubha rajana ssadhaya madanta yamam pasyasi varunam ca devam
 sam gachassa pitrbhah sam yamena-istapurtena parame vyoman
 hitraya-avadyam punar-astam-a-ibi sam gachassa tarva surarcāh
 apa-ita vi-ita vi ca sarpata-ato' sma etam pitaro loltam-akran
 abobhir-adbhir-aktubhir-vyaktam yamo dadaty avasanam-asmai
 ati drava sarameyau ssanau caturaksau fabalau sadhuna patha
 atha pitrn-suvidatran upa-ibi yamena ye sadhamadam madanti
 yau te sranau yama raksitarau caturaksau pathiraksi nrcaksasau
 tabhyam-enam pari dehi rajant-ssasti ca-asma anamivam ca dhehi
 urunasav-asutrpa udumbalau yamasya dutau carato janun anu
 tav-asmabhyam drsaye suryaya punar-datam-asum-adya-ihā bhadram
 yamaya somam sunuta yamaya juhuta havih
 yamam ha yajio gachaty-agni-duto aramkrtah
 yamaya ghrtavad-havir juDota pra ca tisthata
 sa no devasv-a yamad dirgham-ayuh pra jivase
 yamaya maShumattamam raine havyam juhutana
 idam nama rsibhyah purvaiebhyah purvebhyah pathikrd-bhyah
 triDadrukebhah patati sal-urvir-eiam-id-brbat
 tristub-gayatri chandamsi sarva ta yama a-hita.

1. Lui che se ne Š andato lungo i grandi declivi, che per molti ha scoperto la via, il figlio di Vivasvant, l'adunatore dei popoli, Yama re, onora con l'offerta.
2. Yama a noi ha trovato per primo il cammino (per l'al di l...); non pu• esserci portato via questo pascolo. Per dove i nostri antichi padri se ne sono andati, per di l... (se ne sono andati) i nati (dopo),

(ciascuno) per la sua via.

3. Matali con i Kavya, Yama con gli Angiras, Brhaspati che prende vigore con i Rkvan, (quelli) ai quali hanno dato vigore gli dŚi e quelli che hanno dato vigore agli dŚi, gioiscono gli uni del grido svaha, gli altri dell'offerta funebre (svadha).

4. Su questo strato (d'erba) assiditi, o Yama, trovandoti insieme con gli Angiras, con i padri. Qua te conducano le formule [mantra] recitate dai savi. Godi di quest'offerta, o re.

5. Con gli Angiras degni di sacrificio, o Yama, coi figli di Virupa qui godi. Io invito Vivasvant, che Ś tuo padre, (a godere) in questo sacrificio sedendo sul barhis.

6. Gli Angiras, padri nostri, i Navagva, gli Atharvan, i Bhrgu, amanti del soma: nella benevolenza di questi degni di sacrificio, nella lor fausta benignit... possiamo noi essere.

7. [Al morto:] Avanzati, avanzati per le antiche vie, per dove i nostri antichi padri se ne sono andati. Vedrai Yama e il dio Varuna, entrambi i re che gioiscono a lor voglia.

8. Unisciti coi padri, con Yama, con ci• che hai offerto e donato, nel cielo supremo. Avendo lasciato ogni difetto, va di nuovo a casa; unisciti, pieno di splendore, col (nuovo) corpo.

9. [Ai demoni:] Andatevene, allontanatevi, strisciate via. A costui i padri hanno preparato quel luogo; Yama gli d... un sito di riposo distinto per giorni, acque, notti.

10. [Al morto:] Corri per la via dritta al di l... dei due cani figli di Sarama, dai quattro occhi, maculati. E va' dai padri, buoni donatori, che godono di comune banchetto con Yama.

11. [A Yama:] A quei tuoi due cani, o Yama, guardiani, dai quattro occhi, custodi della via, che osservan gli uomini, affida costui, o re Yama; a lui concedi benessere e sanit....

12. [Ai vivi:] I due (cani) dal largo naso, che si pascono dell'(altrui) spirito vitale, bruni (?), messaggeri di Yama, s'aggirano tra gli uomini. Qui oggi essi restituiscano a noi il (nostro) fortunato spirito vitale, affinch, vediamo il sole.

13. [Ai preti:] A Yama spremete il soma, a Yama versate la libazione. Il sacrificio, che ha per messaggero Agni, va, ben preparato, a Yama.

14. A Yama versate la libazione ricca di burro strutto e avanzatevi. Egli ci accordi lunga vita tra gli dŚi, affinch, viviamo.

15. Al re Yama versate la libazione dolcissima. Quest'omaggio sia ai veggenti nati in antico, agli antichi preparatori della via.

16. Con i tre recipienti kadruka vola per le sei vaste (regioni del cielo) l'unico grande (brhat); la tristubh, la gayatri, i metri, tutti sono posti in Yama.

FINE.

