

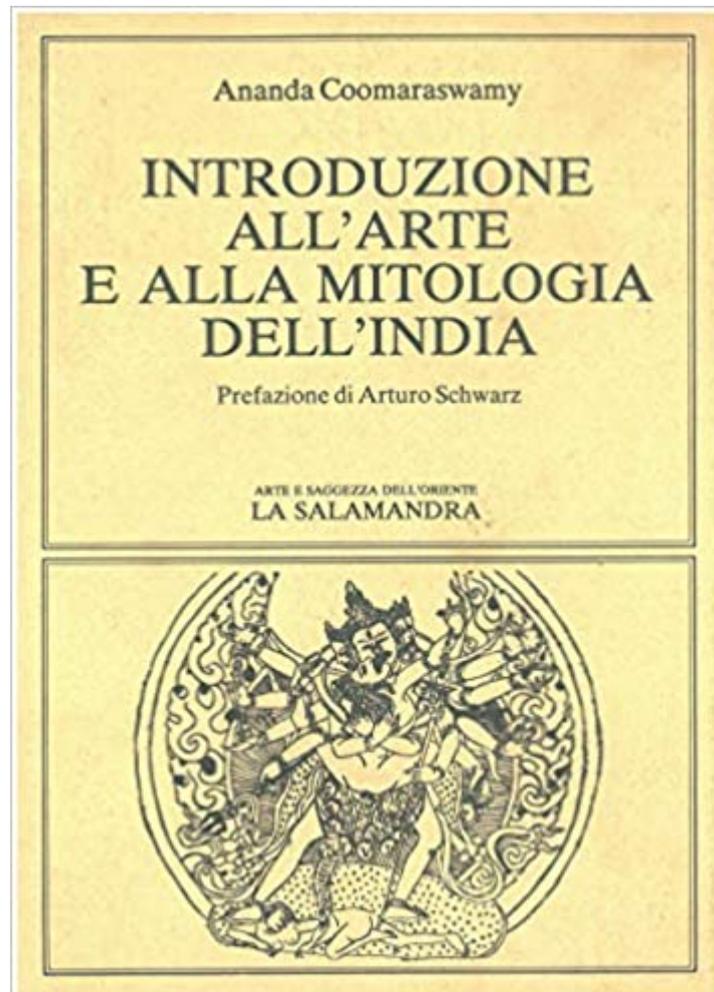
La Dottrina Vedica del Silenzio – A. K. Coomaraswamy

«Soltanto allora lo vedrai, quando non puoi parlarne;

perché la sua conoscenza è profondo silenzio e soppressione dei sensi»[1]

Il significato generale di “silenzio” in connessione con riti, miti e misteri è stato mirabilmente discusso da René Guénon in *Études traditionnelles*^[2]. Qui ci proponiamo di citare altri, più specifici dettagli dalla tradizione vedica. Va premesso che l’Identità Suprema (*tad ekam*) non è meramente in se stessa “senza dualità” (*advaita*), ma quando è considerata da un altro ed esteriore punto di vista è un’identità di molte cose differenti. Con questo non intendiamo soltanto che un primo principio unitario trascende le coppie di opposti (*dvandvau*) reciprocamente connesse che possono essere distinte in qualsiasi livello di riferimento come contrari o conosciute come contraddittorie; ma piuttosto che l’Identità Suprema, indeterminata persino come prima assunzione di unità, include nella sua infinità la totalità di ciò che può essere implicato o rappresentato dalle nozioni di infinito e di finito, di cui la prima comprende la seconda, senza reciprocità[3]. D’altra parte, il finito non può essere escluso o isolato da o negato all’infinito, giacché un finito indipendente sarebbe di per sé una limitazione dell’infinito per ipotesi. L’Identità Suprema è, perciò, rappresentata inevitabilmente nel nostro pensiero sotto due aspetti, che sono entrambi essenziali alla formazione di ogni concetto di totalità *secundum rem*. Così troviamo detto di Mitrāvaruṇau (*apara* e *para* Brahman, Dio e Divinità) che da uno stesso seggio essi contemplan «il finito e l’infinito» (*aditiṃ ditiṃ ca*, RV 1.62.8); dove, naturalmente, si deve tener presente che *in divinis* “vedere” equivale a “conoscere” e a “essere”. O similmente, ma

sostituendo la nozione di espirazione con quella di manifestazione, si può dire che «Quell'Uno è ugualmente espirazione e inspirazione» (*tad ekam ānīd avātam*, RV X.129.2) oppure è allo stesso tempo «Essere e Non-essere» (*sa-dasat*, RV X.5.7)^[4].



Lo stesso concetto, espresso in termini di enunciazione e silenzio, è chiaramente formulato in RV II.43.3, «Oh Uccello, che tu enunci benessere ad alta voce, o sieda silente (*tūṣṇīm*), pensa a noi con favore»[5]. E analogamente nel rituale, troviamo che riti sono eseguiti con o senza formule enunciate, e che lodi sono offerte vocalmente o silenziosamente; per cui anche i testi forniscono una spiegazione adeguata. Qui si deve premettere che lo scopo primario del Sacrificio Vedico (*yajña*) è di effettuare una reintegrazione della deità concepita come esaurita e disintegrata dall'atto della creazione, e allo stesso tempo quello

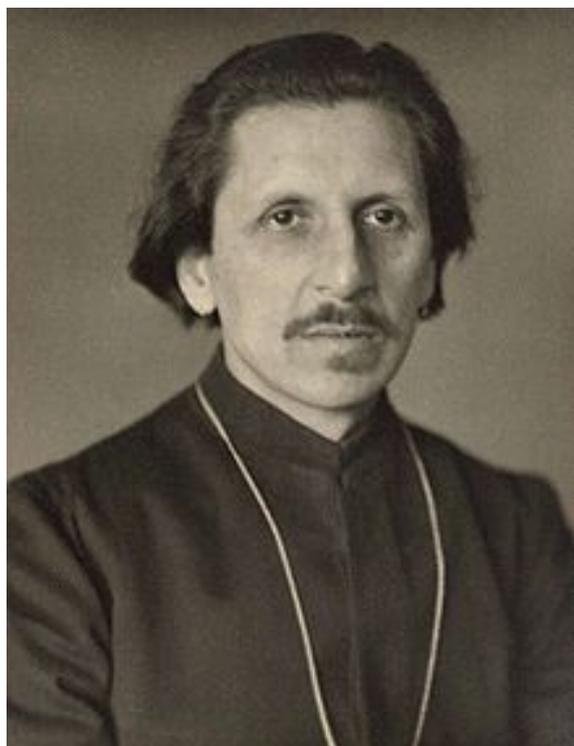
dello stesso sacrificatore, la cui persona, considerata nel suo aspetto individuale, è evidentemente incompleta. La modalità di reintegrazione è mediante iniziazione (*dīkṣa*) e simboli (*pratika, ākr̥ti*), siano naturali, costruiti, attuati o vocalizzati; il sacrificante è tenuto a identificarsi con lo stesso sacrificio e così con la deità il cui auto-sacrificio primordiale esso rappresenta, «l'osservanza della regola di questo essendo la stessa com'era alla creazione». Una chiara distinzione è tracciata tra coloro che possono essere solamente "presenti" e quelli che "veramente" partecipano agli atti rituali che vengono eseguiti per loro conto.

Come già detto, ci sono certi atti che sono eseguiti con un accompagnamento vocale e altri silenziosamente. Ad esempio, in ŚB VII.2.2.13-14 e 2.3.3, a proposito della preparazione dell'altare per il Fuoco, certi solchi sono scavati e certe libagioni fatte con un accompagnamento di parole pronunciate, e altri silenziosamente. «Silenziosamente (*tūṣṇīm*), poiché ciò che è silente è non dichiarato (*aniruktam*), e ciò che è non dichiarato è ogni cosa (*sarvam*) ... Questo Agni (Fuoco) è Prajāpati, e Prajāpati è sia dichiarato (*niruktaḥ*) sia non dichiarato, limitato (*parimitaḥ*) e illimitato. Ora qualunque cosa faccia con formule espresse (*yajuṣā*), con ciò integra (*saṃskaroti*) quella sua forma che è dichiarata e limitata; e qualunque cosa faccia silenziosamente, con ciò integra quella sua forma che è non dichiarata e illimitata. In verità, chi come conoscitore di ciò fa così, integra la piena totalità (*sarvam kṛtsnam*) di Prajāpati; le forme *ab extra* (*bāhyāni rūpāṇi*) sono dichiarate, le forme *ab intra* (*antarāṇi rūpāṇi*) sono non dichiarate». Un passaggio quasi identico appare in ŚB XIV.1.2.18; e in VI.4.1.6 v'è un altro riferimento all'esecuzione di un rito in silenzio: «Egli distende la pelle d'antilope nera in silenzio, poiché è il Sacrificio, il Sacrificio è Prajāpati, e Prajāpati è non dichiarato».

In TS III.1.9, le prime libagioni sono sorbite silenziosamente (*upāṅśu*), l'ultima con rumore (*upabdim*), e «così quello

concede alle divinità la gloria che spetta loro, e agli uomini la gloria che spetta loro, e diventa divinamente glorioso fra le divinità e umanamente glorioso tra gli uomini».

In AB II.31-32, i Deva, incapaci di sconfiggere gli Asura, sono detti aver “visto” la “lode silenziosa” (*tūsṇīm śaṅsam apaśyam*), e questo gli Asura non potevano capirlo. Questa “lode silenziosa” è identificata con ciò che è chiamato gli «occhi delle pigiature del *soma*, mediante i quali il Conoscitore raggiunge la Luce del mondo». V'è un riferimento a «questi Occhi del *soma*, con i quali occhi della contemplazione (*dhī*) e dell'intelletto (*manas*) noi contempliamo il Dorato» (*hiraṇyam*, RV I.139.2, vale a dire, Hiraṇyagarbham, il Sole, la Verità, Prajāpati, come in X.121). Si può osservare a tale proposito che, come il vino di altre tradizioni, il *soma* condiviso non è il vero elisir (*rasa, amṛta*) della vita, ma un liquore simbolico. «Di ciò che i Brahmani intendono con “*soma*”, nessuno ne gusta mai, nessun che dimora sulla terra ne gusta» (RV X.85.3-4): è «mediante il sacerdote, l'iniziazione e l'invocazione» che il potere temporale partecipa alla parvenza del potere spirituale (*brahmaṇo rūpam*), AB VII.31[6]. Qui la distinzione tra il *soma* realmente condiviso e il *soma* teoricamente condiviso è analoga a quella tra le parole del rituale pronunciate e ciò che non può essere espresso a parole, e analoga similmente alla distinzione tra la rappresentazione visibile e il «dipinto che non è nei colori» (*Laṅkāvatāra Sūtra* II,118).



La ben nota orazione in RV X.189, indirizzata alla Regina Serpente (*sarparājñī*) che è allo stesso tempo l'Alba, la Terra, e la Sposa del Sole, è conosciuta anche come il "canto mentale" (*mānasa stotra*), evidentemente perché, come spiegato in TS VII.3.1, è "cantato mentalmente" (*manasā*[7] *stuvate*), e questo proprio perché è nel potere dell'intelletto (*manas*) non solamente di comprenderlo (*imām*, *i.e.*, l'universo finito) in un singolo momento, ma anche di trascenderlo, non solo di contenerlo (*paryāptum*) ma anche di avvolgerlo (*paribhavitum*). E in questo modo, mediante ciò che è stato precedentemente enunciato vocalmente (*vācā*) e ciò che è successivamente enunciato mentalmente, «entrambi (i mondi) sono posseduti e ottenuti». Proprio lo stesso è sottinteso in ŚB II.1.4.29, dov'è detto che quanto non è stato ottenuto con i riti precedenti è ora ottenuto mediante i versi del Sarparājñī, recitati, com'è evidentemente dato per scontato, mentalmente e in silenzio; e così il tutto (*sarvam*) è posseduto. Similmente in KB XIV.1, dove le prime due parti del Ājya sono il "mormorio silenzioso" (*tūṣṇim-japaḥ*) e la "lode silenziosa" (*tūṣṇim-śaṅsa*), «Egli recita in modo inudibile, per il raggiungimento di tutti i desideri», va inteso, naturalmente, che il canto vocalizzato attiene solo al conseguimento di beni

temporali.

Si può notare, altresì, che la corrispondenza delle parole pronunciate verso l'esterno e quelle non dette verso le forme interne di divinità, sopraccitata, è in perfetto accordo con la formulazione di AB I.27, dove quando il *soma* è stato acquistato dai Gandharva (tipi di Eros, armati di archi e frecce, che sono i guardiani di Soma, *ab intra*) al prezzo della Parola (*vāc*, femm., chiamata qui "la Grande Nuda", la Dea Nuda, e rappresentata nel rito da una giovenca vergine), è prescritto che il recitativo dev'essere eseguito in silenzio (*upāṇśu*) fino a che ella non sia stata riscattata da loro, vale a dire, fino a quando ella rimane "dentro".

In BU III.6, dove c'è un dialogo su Brahman, la posizione viene finalmente raggiunta dove all'interrogante viene detto che Brahman è «una divinità sulla quale altre domande non possono essere poste», e così l'interrogante «possiede la sua pace [della divinità]» (*upararāma*). Questo, naturalmente, è in perfetto accordo con l'impiego della *via remotiois* negli stessi testi, dov'è detto che il Brahman è "No, No" (*neti, neti*), e anche con il testo tradizionale citato da Śaṅkara sui *Vedānta Sūtra* III.2.17, dove Bāhva, interrogato in merito alla natura di Brahman, rimane in silenzio (*tūsṇīm*), esclamando solo quando la domanda è ripetuta per la terza volta: «Invero io v'insegno, ma voi non capite: questo Brahman è silenzio». Il rifiuto del Buddha d'analizzare lo stato di *nirvāṇa* comporta precisamente lo stesso significato. [Cfr. *avadyam*, "l'impronunciabile", da cui i principi conseguenti sono liberati dalla luce manifestata, RV *passim*.] In BG X.38, Krishna parla di se stesso come «il silenzio di coloro che son nascosti (*mauna guhyāṇām*), e la gnosi degli Gnostici (*jñānaṃ jñānavataām*)»; dove *mauna* corrisponde al *muni* familiare, "saggio silente". Naturalmente, questo non significa che Egli non "parli" anche, ma che il suo parlare è semplicemente la manifestazione, e non un'affezione, del Silenzio; come BU III.5 pure ci ricorda, lo stato supremo è tale da trascendere

la distinzione tra enunciazione e silenzio. «Senza rispetto verso enunciazione o silenzio (*amaunaṃ ca maunaṃ nirvidya*), allora egli è veramente un Brāhman». Quando inoltre è chiesto, «Con quali mezzi si diviene così un Brāhman?» all'interrogante è detto, «Con quei mezzi con cui si diviene un Brāhman», che è come dire, per una via che può essere trovata ma non può essere tracciata. Il segreto dell'iniziazione rimane inviolabile per sua stessa natura; non può essere tradito perché non può essere espresso, è inesplicabile (*aniruktam*), ma l'inesplicabile è ogni cosa, allo stesso tempo tutto ciò che può e tutto ciò che non può essere espresso.

Si vedrà dalle citazioni di cui sopra che i testi dei Brāhmaṇa e i riti cui si riferiscono sono non solo assolutamente coerenti in sé ma in completo accordo con i valori sottintesi nel testo dei RV II.43.3; le spiegazioni sono, infatti, di validità universale, e potrebbero essere applicate anche alle Segrete Orazioni della Messa Cristiana (che è anche un sacrificio) come alla ripetizione silente della formula degli Indiani *Yajus*[8]. La coerenza offre allo stesso tempo un'eccellente illustrazione del principio generale che quanto si trova nei Brāhmaṇa e nelle Upaniṣhad non rappresenta in linea di principio nulla di nuovo, ma solo un'espansione di quanto è dato per scontato e più "eminentemente" enunciato negli stessi testi liturgici "più vecchi". Coloro che suppongono che nei Brāhmaṇa e nelle Upaniṣhad siano insegnate dottrine del tutto "nuove" stanno semplicemente ponendo inutili difficoltà sulla via della loro comprensione delle Saṃhitā.

Sarà vantaggioso anche considerare la derivazione e la forma della parola *tūṣṇīm*. Questa forma indeclinabile, generalmente avverbiale ("silenziosamente") ma talvolta da rendere in modo aggettivale o come un sostantivo, è in realtà l'accusativo di *tūṣṇa*, femm. *tūṣṇī*, presumibilmente andato perso, corrispondente al significato del greco *σιγή*, e derivato da *Vtuṣ*, che significa essere soddisfatto, contento e a riposo, nel senso che il movimento s'arresta nel raggiungimento del

suo oggetto, e proprio come il discorso s'arresta nel silenzio quando tutto ciò che si poteva dire è stato detto. La parola *tūṣṇīm* si presenta come un vero accusativo (W. Caland, «*tūṣṇīm* è uguale a *vācamyaṃ*») [poiché parlare di "contemplare silenziosamente" comporterebbe una tautologia] in PB VII.6.1, dove Prajāpati, desiderando procedere dallo stato di unità a quello di molteplicità (*bahu syām*), si esprime con le parole «Possa io nascere» (*prajāyeya*), e «avendo con l'intelletto contemplato il silenzio» (*tūṣṇīm manasā dhyāyat*), con ciò "vide" (*ādīdhīt*) che il Germe (*garbham*, vale a dire, Agni o Indra, che come il Bṛhat diventa il "primogenito") era nascosto dentro di sé (*antarhitam*), e così si prefisse di farlo nascere per mezzo della Parola (*vāc*). [Cfr. TS II.5.11.5, *yaddhi manasā dhyāyati*, dove *yad* è equivalente a "parola non detta", "concetto inespresso".] *Tūṣṇīm manasā dhyāyat* poi corrisponde al più usuale *manasā vācam akrata* (RV X.71.2) o *manasāivā vācam mithunaṃ samabhavat* (ŚB VI.1.2.9), con riferimento a «l'atto della fecondazione latente nell'eternità», così[9] «Egli (Prajāpati) rimase gravido (*garbhin*)[10] e manifestò (*asṛjata*) i Singoli Angeli». La nascita del Figlio è, a rigore, non solo un concepimento dai principi congiunti, nel senso di un'operazione vitale, ma allo stesso tempo un concepimento intellettuale, *per verbum in intellectu conceptum*, corrispondente alla designazione del Germe (*garbham*, vale a dire, *Hiraṇyagarbha*) come un concetto (*dīdhitim*) in tal senso, RV III.31.1.

Il *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, sopracitato, continua a spiegare con riferimento all'intenzione di «portare alla nascita per mezzo della Parola» (*vācā prajāyā*) che Prajāpati «emise la Parola»[11] (*vācam vyaṣarjata*, in altre parole, effettuò la separazione di Cielo e Terra), ed Ella discese come Rathantara (*vāg rathantaram avapadyata*, dove *avapad* è letteralmente "discendere") ... e di lì nacque il Bṛhat ... che era rimasto così a lungo all'interno "(*jyog antar abhūt*); cfr. RV X.124.1, «Tu giacesti abbastanza a lungo nella vasta oscurità» (*jyog eva dīrghaṃ tama āśayiṣṭhāh*)[12]. Vale a dire che Aditi, *Magna*

Mater, Notte, diventa Aditi, Madre Terra, e Alba, per essere rappresentata nel rituale presso l'altare (*vedi*), che è il luogo di nascita (*yoni*) di Agni: si fa distinzione tra la Parola che «era presso Dio ed era Dio» e la Parola come Madre Terra, o in altre parole tra “Maria spirituale” e “Maria incarnata”[13]. Poiché, come sappiamo da TS III.1.7 e JB I.145-146, il Bṛhat (il Padre portato alla nascita) corrisponde al Cielo[14], il futuro (*bhaviṣyat*), l'illimitato (*aparimitam*), e all'espiazione (*apāna*); il Rathantara (la natura separata del Padre) corrisponde alla Terra, il passato (*bhūtāt*), il limitato (*parimitam*), e all'inspirazione (*prāna*)[15]. Gli stessi assunti si trovano in JU I.53 sgg., sostituendo Sāman e Ṛc a Bṛhat e Rathantara: il Sāman (masch.) rappresentante l'intelletto (*manas*) e l'espiazione (*apāna*), la Ṛc (femm.) la Parola (*vāc*) e l'inspirazione (*prāṇa*). Il Sāman è anche *in se ipso* «sia lei (*sā*) sia lui (*ama*)», ed è come una singola potenza luminosa (*virāj*)[16] che i principi congiunti generano il Sole, e poi immediatamente si separano l'uno dall'altro, questa divisione dell'essenza dalla natura, del Cielo dalla Terra, o della Notte dal Giorno essendo l'inevitabile condizione di tutta la manifestazione; è invariabilmente la venuta della luce che separa nel tempo i Genitori che sono riuniti nell'eternità. Ora *sāman* è sempre in rapporto con la musica, *ṛc* con l'articolata formulazione delle incantazioni (*ṛc, mantra, brahma*), così che quando le parole sono cantate con musica misurata questa rappresenta un'analisi e un rendere in natura una musica celestiale che in sé è una, e impercettibile all'orecchio umano[17]. Possiamo dire, di conseguenza, che il nome di “Grande Liturgia” (*bṛhad ukthaḥ*, dove *ukthaḥ* viene da *vāc*, “parlare”) applicato ad Agni, e.g., in RV V.19.3, rappresenta il Figlio come Parola *parlata*, e Logos *manifestato*[18]; e allo stesso modo Indra è «la più eccellente incantazione» (*jyeṣṭhaś ca mantraḥ*, RV X.50.4).

La Parola parlata è un'armonia. In KB XXIV.2 e XXIV.1 «Prajāpati è colui il cui nome non è menzionato[19]; questo è il simbolo di Prajāpati ... “A voce alta” in “Canta a voce alta,

Oh tu dall'ampio splendore" (Agni) è un simbolo del Br̥hat». In ŚB VI.1.1.15, il Giubilo trionfante della Parola parlata è descritto come segue: «Lei (la Terra, *bhūmi*, essendo *pṛthivī*, "distesa"), sentendosi del tutto completa (*sarvā kṛtsnā*), cantò (*agāyat*); e poiché "cantò", lei è Gāyatrī. Dicono anche che "Fu Agni, invero, sulla sua schiena (*pṛṣṭhe*)[20] che, sentendosi del tutto completo, cantò; e dacché cantò, pertanto egli è Gāyatra". E quindi chiunque si senta del tutto completo, o canta o si diletta nel canto».



Abbiamo così brevemente discusso la natività divina da certi punti di vista al fine di far emergere le corrispondenze dei riferimenti vedici e gnostici al Silenzio. In entrambe le tradizioni le potenze autentiche e integrali a ogni livello di riferimento sono sizigie di principi congiunti, maschile e femminile; riassumendo la dottrina gnostica degli Eoni (vedico *amṛtāsaḥ=devāḥ*) possiamo dire che *ab intra* e informalmente vi sono *βυθός* e *σιγή*, "Abisso" e "Silenzio", e *ab extra*, formalmente, *νοûς* e *ἔννοια* o Sofia, "Intelletto", e "Saggezza", e senza entrare in ulteriori dettagli, che *σιγή*

corrisponde al vedico *tuṣṇī* e *voûç* a *manas*, *σιγή* e Sofia rispettivamente agli aspetti nascosti e manifesti di Aditi-Vāc; e anche che la “caduta” della Parola (*vāg ... avapadyata*, sopracitata), e la sua purificazione come Ṛc, Apālā, Sūryā (JU I,53 sgg., RV VIII.91 e X.85) corrisponde alla caduta e redenzione di Sofia e della Shekinah nelle tradizioni gnostica e cabalistica, rispettivamente. In quelle che sono forme di Cristianesimo in realtà più accademiche che “ortodosse”, i due aspetti della Voce, interiore ed esteriore, sono quelli di «quella natura con cui il Padre genera» e «quella natura che recede dalla somiglianza a Dio, e tuttavia mantiene una certa somiglianza con l'essere divino» (*Summa Theologiæ* I.41.5c e I.14.11 *ad* 3), il Theotokoi eterno e temporale, rispettivamente.

In conclusione ripetiamo che l'Identità Suprema non è meramente silente né solo vocale, ma letteralmente una non-cosa che è allo stesso tempo indefinibile e parzialmente definita, una Parola tacita e parlata.

Ananda K. Coomaraswamy

* Ananda K. Coomaraswamy, *The Vedic Doctrine of “Silence”*, in *Indian Culture*, n. 4, vol. III, Princeton University Press, 1937 (cfr. *Coomaraswamy. 2: Selected Papers. Metaphysics*, Princeton University Press, 1987).

Legenda: RV: *Ṛg Veda Saṃhitā*; TS: *Taittirīya Saṃhitā*; AV: *Atharva Veda*; PB: *Pañcavimśa Brāhmaṇa*; ŚB: *Śatapatha Brāhmaṇa*; AB: *Aitareya Brāhmaṇa*; KB: *Kauṣītaki Brāhmaṇa*; JB: *Jaiminīya Brāhmaṇa*; JU: *Jaiminīya Upaniṣad*; GB: *Gopatha Brāhmaṇa*; AĀ: *Aitareya Āraṇyaka*; BU: *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*; MU: *Muṇḍaka Upaniṣad*; BG: *Bhagavad Gita*; KU: *Kauṣītaki Upaniṣad*.

Cfr. R. Guénon, *Études Traditionnelles*, n° 214, octobre 1937, *Les Revues*, ripreso in *Études sur l'Hindouisme*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1968, *Compte-rendu d'articles de revues*, Année 1937: «In *Indian Culture* (Vol. III, n° 4), il

sig. Ananda Coomaraswamy studia *La dottrina vedica del "silenzio"*, ch'egli ricollega a quanto abbiamo qui esposto a proposito del "segreto iniziatico", così come dei "miti" e dei "misteri" intesi nel loro senso originario. Si tratta dunque essenzialmente dell'inesprimibile, che è il "supremo" (*para*), mentre la "parola" espressa si riferisce necessariamente al "non-supremo" (*apara*), i due aspetti apparendo d'altronde come inseparabilmente associati in numerosi testi, così come nel rituale, a costituire insieme la concezione totale del Principio».

[1] Ermete, *Libro X*, 5.

[2] René Guénon, *Organisations initiatiques et sociétés secrètes e Du Secret initiatique*, in *Le Voile d'Isis* (1934), pp. 349 e 429; *Mythes, mystères et symbols*, in *Le Voile d'Isis* (1935), p. 385. Dal 1936 *Le Voile d'Isis* è stato pubblicato come *Études traditionnelles*.

[3] «L'Infinito (*aditiḥ*) è Madre, Padre e Figlio, di tutto ciò che è nato, e il principio di nascita, ecc.» (RV I.89.10); «Nulla è cambiato nell'Infinito inamovibile (*ananta*) dall'emanazione o riassorbimento dei mondi» (Bhāskara, *Bījagaṇita* [Benares, 1927], ripetendo il pensiero di AV X.8.29 e BU V.I, che «Nonostante *plenum* (lat.) (*pūraṇam*) sia sottratto da *plenum*, *plenum* ancora rimane»). L'inclusione del finito nell'Infinito è espressamente formulata in AĀ II.3.8, «A è *Brahman*, l'ego (*aham*) è al suo interno». Sulla relazione tra unità e molteplicità vedi Coomaraswamy, *Vedic Exemplarism*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1936.

[4] Le "operazioni distinte" (*vivrata*), interne ed esterne (*tira* o *guhya*, e *āvis*), dell'Identità Suprema sono rappresentate da molte altre coppie, e.g., ordine e disordine (cosmo e caos), vita e morte, luce e tenebre, vista e cecità, veglia e sonno, potenza e impotenza, movimento e riposo, tempo ed eternità, ecc. Si può osservare che tutti i termini negativi rappresentano privazioni o mali se considerati

empiricamente, ma assenza di limite, e bene, quando considerati anagogicamente, il concetto negativo includendo il positivo, come la causa include l'effetto. [Questo è ulteriormente illustrato dalle due nature, *niruktānirukta*, mortale e immortale, come Mitrāvaruṇau in RV I.164.38, i due Brahmani in BU II.3.1, Prajāpati in ŚB X.1.3.2.]

[5] Cfr. RV X.27.21, «Oltre ciò che è udito qui, v'è un altro suono» (*śrava id ena paro anyad asti*); I.164.10, «Dietro all'immensità del Cielo gli dei incantano una parola onnisciente senza effetti verso l'esterno» (*mantrayante ... viśvavidam vācam aviśminvam*); JU III,7-9, dove si dice che l'iniziato (*dikṣitaḥ*, considerato come un morto per il mondo) pronunci una parola "non umana" (*amānuṣiṃ vācam*) o "*brahmadictum*" (*brahmavādyam*). Nient'altro che un'eco della vera Parola può essere udito o compreso da orecchie umane.

[6] AĀ II.3.7, «Mediante la forma dell'Unico si ha l'essere in questo mondo» (*amuno rūpeṇēmaṃ lokam ābhavati*); l'opposto, «mediante questa forma (umana) si è interamente rinati in quel mondo» è asserito qui, e anche in II.3.2 dove una "persona" (*puruṣa*) si distingue dall'animale (*paśu*) dacché «dal mortale cerca l'immortale, che è la sua perfezione». Ad esempio, in AB VII.31, sopracitato, è mediante i colpi della *nyagrodha* che il rappresentante del potere temporale condivide metafisicamente il *soma* (*parokṣeṇa*). Questa dottrina di "transustanziazione" è enunciata similmente in ŚB XII.7.3.11, «Per fede fa sì che il *surā* sia *soma*», cfr. ŚB XII.8.1.5 e XII.8.2.2. Vedi anche Coomaraswamy, *Angel e Titan: An Essay in Vedic Ontology*, Journal of the American Oriental Society, n. 12, 1935, p. 382.

[7] Da qui Manasā Devī, la moderna denominazione bengalese della Dea Serpente.

[8] Si può aggiungere che mentre, da un punto di vista religioso, silenzio e digiuno e altri atti d'astensione sono atti di penitenza, da un punto di vista metafisico il loro significato non ha più a che fare con il mero miglioramento

dell'individuo come tale, ma con la realizzazione di condizioni sovra-individuali. La vita contemplativa come tale è superiore alla vita attiva come tale. Non ne consegue, tuttavia, che lo stato del Conoscitore o persino quello del Viaggiatore dovrebbe essere d'inazione totale; questa sarebbe un'imitazione imperfetta dell'Identità Suprema, dove eterno riposo ed eterno lavoro sono una e stessa cosa. V'è una imitazione adeguata solo quando inazione e azione sono identificate, come inteso dalla *Bhagavad Gitā* e nel *wu wei* Taoista; l'azione non implica più limitazione quando non è più determinata da necessità o imposta da fini da raggiungere, bensì diviene una semplice manifestazione. In tal caso, ad esempio, l'enunciazione non esclude, ma piuttosto rappresenta il silenzio [«È solo dal suono che il non suono è rivelato», MU VI.22]; ed è proprio in questo modo che un mito o altro simbolo adeguato, sebbene sia invero un'"espressione", rimane essenzialmente un "mistero". Allo stesso modo, di ogni funzione naturale, quando riferita al principio che rappresenta, si può propriamente dire che vi si è rinunciato anche quando è compiuta.

[9] "Così", *i.e.*, come esprime sant'Agostino: avendo così «fatto Se stesso madre di chi deve nascere» (*Epiphanius contra quinque hæreses*, 5). [Vedi *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus Ms. 96*, trad. Charlotte Baynes (Cambridge, 1933), XII.10 (p. 48), per *Source and Silence*.]

[10] Cfr. *Epiphanius contra quinque hæreses* XXXIV.4, «Il Padre era in travaglio», e nel folklore, la "covata".

[11] È interessante notare il rituale parallelo in ŚB IV.6.9.23-24 dove, dopo essersi seduti senza parlare (*vācamyamah*), i sacrificatori devono «formulare la loro richiesta» (*vācam visrjetan*) secondo i loro desideri, *e.g.*, «Possa esserci concessa abbondante prole». [Nota *tūsṇīm śansaṃ tira iva vai retāṃsi vikryante*, AB II.39; cfr. particolarmente JB III.16.]

[12] Dīrghatamas, “Vasta Oscurità”, uno dei “profeti” ciechi (ṛṣī) del *Ṛg Veda*, è, di conseguenza, la designazione di una *ab intra*, nascosta forma di Agni, la cui relazione con suo fratello minore Dīrghaśravas, “Grido Lontano”, è come quella di Varuna con il fratello minore Mitra o Agni, o, in altre parole, come quella della Morte (*mṛtyu*) con la Vita (*āyus*). Di Dīrghaśravas è anche detto che era «rimasto a lungo in stato di privazione e mancanza di cibo» (*jyog aparuddhó śayānaḥ*, PB XV.3.25), e tutte queste espressioni corrispondono a quanto si dice di Vṛtra in RV I-32.10, cioè, che «il nemico di Indra giaceva nella vasta oscurità (*dīrgham tama aśayat*) sotto le Acque»; l'aspetto *ab intra* della divinità è quello del Drago o del Serpente (*vṛtra, ahi*), la processione di Prajapati un «trascinarsi fuori dalla cieca oscurità» (*andhe tamasi prāsarpāt*, PB XVI.1.1), e quella dei Serpenti generalmente uno «strisciare avanti» (*ati sarpana*), per cui essi diventano i Soli (PB XXV.15.4). Su questa processione serpentina vedi Coomaraswamy, *Angel and Titan*, in *Journal of the American Oriental Society*, 1935. La processione di Dīrghatamas richiede una più lunga discussione.

[13] Diversamente rappresentato miticamente come il ratto della Parola (RV I.130.9, dove Indra “ruba la Parola,” *vācam ... muṣāyati*), o come un'analisi della Parola (RV VII.103.6, X.71.3 e 125.3), o ancora come una misura o la nascita di Māyā da Māyā (AV VIII.9.5, «Māyā naque da Māyā», seguito dal *Lalita Vistara* XXVII.12, «Dacché come lei, *i.e.*, la madre del Buddha, la sembianza fu modellata secondo quella di Māyā, Māyā fu chiamata».).

[14] Agni, sebbene il Figlio, è lo stesso Padre rinato, e immediatamente ascende; inoltre, «Agni è acceso da Agni» (RV I.12.6). Di conseguenza, si può dire di lui non solo che «Essendo il Padre, divenne il Figlio» (AV XIX.53.4) e che Egli è insieme «il Padre degli dei e il loro Figlio» (RV I.69.1, vedi ŚB VI.1.2.26), ma anche che «Colui che un tempo era il proprio Figlio ora diventa il proprio Padre» (ŚB II.3.3.5),

che egli è «Padre di suo padre» (RV VI.16.35), a un tempo Figlio e Fratello di Varuṇa (RV IV.1.2 e X.51.6), e “Proprio-figlio” (*tanūnapat*, *passim*), quest’ultima espressione corrisponde esattamente allo Gnostico “*αὐτογενής*”. Quindi, è facile vedere come Agni, sebbene Figlio di nascita ctonia [ctonio dal gr. *χθόνιος*, der. di *χθών* -*ονός* “terra”, letter. sotterraneo (N.d.T.)], può nella sua identità con il Sole essere considerato anche come l’Amante della Madre Terra; la sigizia [dal gr. *σύζυγος*, lett. aggiogato insieme; in astronomia, dicesi sigizia una configurazione in linea retta di tre corpi celesti (N.d.T.)] Agni-Prithvī essendo quindi un aspetto dei genitori Cielo e Terra, Savitr̥-Sāvitrī, e più alla lontana Mitrāvaruṇau (GB I.32 e JUB IV.27, ecc.).

[15] Cfr. in AĀ II.3.6 la distinzione dello spirito (*prāna*) dal corpo (*śarīra*), di cui il primo è nascosto (*tira*) e il secondo evidente (*āvis*), come “a” intrinseca e “a” espressa: ŚB X.4.3.9, «Nessuno diventa immortale mediante il corpo, ma che si tratti di gnosi o di lavoro, solo dopo aver abbandonato il corpo».

[16] Virāj, da cui tutte le cose “suggono” la loro specifica virtù o carattere, è comunemente una designazione della Magna Mater, ma anche quando così considerato è una sigizia, «Chi conosce la sua dualità progenerativa?» AV VIII.9.10. I termini *virāj* e *aditi*, benché entrambi di solito femminili, possono anche avere un senso maschile con riferimento simile al primo principio. Sostenere, invero, che qualsiasi potere creativo considerato nel suo aspetto creativo possa essere definito come esclusivamente “maschio” o esclusivamente “femmina” implica una contraddizione in termini, essendo qualunque creazione una *co*-gnizione e una *con*-cezione; persino nel Cristianesimo, la generazione del Figlio è «un’operazione vitale da un principio congiunto» (*a principio conjuncto*, *Summa Theologiæ* I.27.2), *i.e.*, un principio che è sia un’essenza sia una natura, «Quella natura onde la quale il Padre genera». E solo quando ci si è resi conto una volta per tutte

che il potere creativo a qualsiasi livello di riferimento, che sia ad esempio come Dio o Uomo, è sempre un'unità di principi congiunti, vale a dire, una sigizia e *mithunatva*, che può essere vista l'adeguatezza di espressioni come «Egli (Agni) nacque dal grembo di Titan (*asurasya jaṭharāt ajāyata*)», RV III.29.14; «Mitra versa il seme in Varuṇa (*retaḥ varuṇo siñcati*)», PB XXV.10.10; «Il mio grembo è il Grande Brahman, in esso depongo il Germe», BG XIV.3, e molti riferimenti simili alla maternità di una divinità attribuiti con nomi grammaticalmente maschili o neutri.

[17] Proprio come in Plotino, *Enneadi* I.6.3, «Armonie non udite nel suono creano le armonie che udiamo e risvegliano l'anima alla sola essenza in un'altra natura»; e V.9.11, «Una rappresentazione terrena della musica che c'è nel ritmo (*Skr. chandāṅsi*) del mondo ideale». È precisamente in tal senso che la musica rituale, come ogni altra parte del Sacrificio, è un'imitazione di «ciò che fu fatto dalle Divinità al principio» (ŚB VII.2.1.4 e *passim*), che vale non meno per la Messa o il Sacrificio Cristiano.

Si può osservare che nell'operazione dei principi congiunti necessariamente ne concepiano uno come attivo, l'altro come passivo, e diciamo che uno è agente e l'altro mezzo, o che uno dà e l'altro riceve. L'apparente conflitto con la dottrina Cristiana, che nega una "potenza passiva" in Dio (*Summa Theologiæ* I.41.4 *ad* 2), è irreali. Lo stesso San Tommaso osserva che «in ogni generazione v'è un principio attivo e uno passivo» (*Summa Theologiæ* I.98.2c). Il fatto è che una distinzione di questo tipo è determinata dalla necessità di parlare in termini di tempo e spazio; mentre *in divinis* l'azione è immediata, e non v'è una distinzione reale, ma soltanto logica tra agente e mezzo. Savitṛ e Sāvitrī sono entrambi ugualmente "grembi" (*yonī*, JU IV.27). Se «Una delle perfezioni agisce (*kartā*), l'altra favorisce (*ṛndhan*)», RV III.31.2, ed entrambe le cose sono operazioni attive; non significa che "agire" o "favorire" rappresentino possibilità

che potrebbero o meno essere state realizzate, ma solamente si riferisce alla co-operazione dei principi congiunti, intenzione e potenza. Non v'è distinzione fra potenzialità e atto. È solo quando la creazione è avvenuta, e i concetti di tempo e spazio sono quindi coinvolti, che possiamo pensare a un "puro atto" come separato dalla "potenza" dalla misura dell'intero universo (Dante, *Paradiso* XXIX.31-36), pensare al Cielo e alla Terra "in atto di separarsi" (*te vyadravatām*, JU I,54), o alla «Natura che si allontana dalla somiglianza con Dio» (*Summa Theologiæ* I.14.11). Questa separazione (*viyoga*) è l'occasione della sofferenza cosmica (*traīśoka*, il dolore dei Tre Mondi che un tempo erano stati uno, PB VIII.1.9, *loka-duḥkha*, *Weltschmerz*, KU V.II), e non v'è da meravigliarsi che «Quando la coppia congiunta fu divisa, i Deva gemettero, e dissero, "Lasciate che s'uniscano ancora"» (RV X.24.5); tuttavia, è solo «all'incontro delle vie», «alla fine dei mondi», che il Cielo e la Terra «s'abbracciano» (JU 1.5, ecc.), solo «nel cuore» che il matrimonio di Indra e Indrāṇī è davvero consumato (ŚB X.5.2.11), vale a dire, in un silenzio e oscurità che sono gli stessi come nella «Notte che nasconde l'oscurità della coppia congiunta» in RV I.123.7, il *Śatapatha Brāhmaṇa* interpreta questa condizione di cognizione inconscia (*saṃvit*), beatitudine perfetta (*para-mānanda*), e sonno (*svapna*) come un «entrare all'interno, o essere posseduto da, ciò che è il proprio Sè» (*svāpyaya*). [Cfr. *Māṇḍ. Up. II, apīti.*]

[18] Il Sacrificio nel suo aspetto *liturgico* è un «portare alla nascita mediante la Parola»: si «canta la Sāman su un Ṛc», e questo è un accoppiamento procreativo (*mithunam*), identico a quello tra Intelletto e Parola (*manas* e *vāc*), Sacrificio e Ricompensa (*yajña*, *dakṣinā*, i.e., Prajāpati e Alba), e letteralmente una *in-form-azione* della Natura, «se non fosse per l'Intelletto, la Parola sarebbe incoerente» (ŚB III.2.4.11), mentre è in realtà il «luogo di nascita dell'Ordine». La Rathantara, ad esempio, è un «mezzo di procreazione» (*prajananam*, PB VII.7.16, corrispondente a

prajananam in quanto “amante” *viśpatnī*, la “madre” di Agni in RV III.29.1); *Sāvitrī* in tal senso è identificato con i misuratori (*chandāṅsi*) e chiamata la “Madre dei Veda” (*Gopatha Brāhmaṇa* I.33 e 38), i quali “misure” sono comunemente considerati come il mezzo *per eccellenza* di reintegrazione (*saṃskaraṇa*, AB VI.27, ŚB VI.5.4.7, ecc.), e nella sua unione con Savitṛ presenta un’analogia con l’Ecclesia Gnostica (“Chiesa Madre”) e Gnosi come costituenti una sigizia con l’Uomo (*άνθρωπος*=Prajāpati, Agni, Manu). Anche in questo nesso andrebbe notata la stretta relazione delle parole *mātrā*, *mātr*, e *māyā*, “metro”, “madre”, e “mezzi magici” o “matrice”; *mā* “misurare” e *nir-mā* “delimitare” essendo costantemente impiegati non solo nel senso di dare forma e definizione, ma nel senso strettamente correlato di creare o dare alla luce, segnatamente in RV III.38.3, III.53.15, X.5.3, X.125.8, AV VIII.9.5, e nella ben nota espressione *nirmāṇa-kāya*, che denota precisamente il presunto ed effettivamente manifestato e nato “corpo” del Buddha.

Sacrificio e nascita sono concetti inseparabili; il *Śatapatha Brāhmaṇa*, invero, propone la *hermeneia*, «*yajña*, perché “*yañ jayate*”». Il Sacrificio crea divisione, uno “spezzare del pane”; il risultato è articolato e chiaro. Il Sacrificio è un distendersi, un fare un tessuto o rete della Verità (*satyam tanavāmahā*, ŚB IX.5.1.18), una metafora comunemente impiegata altrove in relazione all’irraggiare della luce fontale, che forma la trama dei mondi. Proprio come l’accensione di Agni è il rendere percepibile ed evidente una luce nascosta, così l’enunciazione dei canti è il rendere percepibile un silente principio del suono. La Parola parlata è una rivelazione del Silenzio, che misura la traccia di ciò che è di per sé incommensurabile.

[19] [Prajāpati sceglie *aniruktaṃ sāmno ... svargyam*, la «(parte) indistinta del *sāman* che appartiene al Cielo», JU I.52.6; cfr. *manasā* “in silenzio”, opposto a *vācā*, come nel JU I.58.6; vedi ŚB IV.6.9.17 e la nota di Eggeling su *manasā*

stotra, anche JU I.40.4.]

[20] *Prṣṭhe*, *i.e.*, (1) con riferimento ad Agni seduto sull'altare della terra (*vedi*), che è il luogo della sua nascita (*yoni*), e/o (2) con riferimento ad Agni sostenuto da *Prṣṭhastotra*, del cui inno la *Gāyatrī* è la madre per mezzo di *Prajāpati*, PB VII.8.8.

(fonte: Lettera e Spirito, rivista di studi tradizionali)