

Sugli inni vedici

Raimon Panikkar

Samdhyā

Così come l'intero universo procede lungo il proprio percorso, anche tutta la nostra esistenza segue il suo corso e descrive un ciclo che corrisponde a quelli divini e cosmici. Esiste una corrispondenza fra la sfera celeste e quella terrestre. Tuttavia tra la sfera degli Dei (realtà divina) e la sfera del terrestre (esistenza cosmica) esiste una terza sfera intermedia: la *antarikṣa*,¹ la regione fra *dyu* (cielo) e *pṛthivī* (terra).² La terza sfera è il regno dell'Uomo, il mediatore fra queste due realtà. In altre parole, l'*ātman* è il legame che congiunge questo *loka* e il *brahma-loka*.³

All'interno della sfera intermedia c'è un «tempio interiore, quello che dobbiamo cercare»;⁴ è da qui che contempliamo tanto la nostra esistenza quanto il destino dell'intera realtà. È la sfera della preghiera, della meditazione, della contemplazione, o semplicemente della coscienza personale. Non possiamo abbracciare in un unico atto la nostra vita, e tanto meno l'intera realtà. Entrambe devono andare per la loro strada, ma si dipanano davanti ai nostri occhi; noi possiamo essere consapevoli di questo processo, possiamo diventare consapevoli della condizione in cui siamo coinvolti, insieme all'universo. Non è tutto. Possiamo essere consapevoli del movimento globale della realtà in modo tale da non riflettere solo passivamente ma anche influenzare il processo stesso.

La terza non è solo una sfera intermedia, è piuttosto una mediazione fra le altre due. La coscienza non si limita a riflettere ciò che è, ma modifica, a dir poco, la cosa che «riflette». L'esistenza conscia dell'Uomo non è una semplice copia o una semplice immagine riflessa di ciò che è, ma rappresenta un fattore costitutivo della realtà stessa. La vita dello spirito o la vita della preghiera non è uno stato di pura passività, né un'attività avulsa. È il matrimonio, l'unione, il *maithuna*, fra le due.

Usiamo la denominazione tradizionale di preghiera perché da tempo immemorabile, quando l'Uomo è stato ispirato a pregare, si è manifestata nella profondità del suo essere, al di là di motivi immediati come il timore, il dubbio, la gioia e la gratitudine, una spinta ancor più potente a dare unità alla propria vita, collegandola all'esistenza dell'intero universo. La preghiera può assumere molte forme e noi possiamo pregare per diversi motivi contingenti, ma il presupposto comune di base o la fede implicita — anche se possono essere formulati in maniere diverse a seconda delle diverse concezioni del mondo — è che nell'atto di pregare l'Uomo partecipa al dinamismo che è al centro della realtà e penetra nel cuore del mondo. La preghiera è in verità Brahman.

Il primo significato di Brahman è parola santa, espressione sacra, formula sacrificale.⁵ Questo significato si dipana come filo invisibile attraverso i numerosi significati della parola e fornisce una connessione, il *bandhu*,⁶ fra gli estremi opposti della realtà.

Un'altra «connessione» è stata simboleggiata fin dai tempi più remoti nella spiritualità indiana dalla parola *samdhyā* che letteralmente significa tener insieme, unire, congiungere, e viene dal prefisso *saṃ-*, che denota accumulare, sintetizzare, riunire,⁷ e dalla radice *dhā-* mettere, porre; da cui la combinazione *saṃ* e *dhā* denota unire, combinare, riconciliare, riparare, mettere insieme e altre simili nozioni.

Abbiamo già visto che la parola *sam̐dhyā* si riferisce talvolta allo stato intermedio fra questo mondo e l'altro, lo «stato di sonno»,⁸ anche se ha finito col significare quasi esclusivamente l'incontro, l'unione, la congiunzione delle tre parti in cui è diviso il giorno: mattino, mezzogiorno, sera. *Sam̐dhyā* simboleggia l'unione e il raccordo dei tre tempi, passato, presente e futuro, espressi nei tre momenti cardine di ogni giorno e quindi di ogni vita così come di ogni arco di tempo, poiché il giorno è semplicemente una sintesi dell'intero ciclo della vita e l'elemento unificante di una vita temporale veramente umana. In senso più stretto, forse perché le tensioni e gli *stress* della vita attiva erano già noti ai tempi antichi e concedevano poco tempo libero a mezzogiorno, venne a significare l'incontro delle due luci alla sera e al mattino, la congiunzione non solo di due momenti del tempo ma di tutte le coppie di opposti e delle tendenze conflittuali che costituiscono la realtà umana e cosmica, di tutti i *dvandva*: vecchio e giovane, uomo e donna, sole e luna, giorno e notte, bene e male, Dio e creatura, luce e tenebra. *Sam̐dhyā* si riferisce ai due momenti privilegiati del sorgere del sole, quando ogni cosa può ancora diventare qualsiasi cosa, e del tramonto, quando tutto è già stato detto e fatto e non c'è altro da fare; o dell'aurora, quando l'Uomo può ancora sperare perché l'intero giorno è di fronte a lui, e dell'imbrunire, quando egli può semplicemente amare perché il giorno è già finito e non rimane altro da fare. *Sam̐dhyā* rappresenta quella terza sfera che abbraccia la nostra intera vita e il nostro destino così come la vita dell'universo. Questo è il significato della preghiera: essa è l'atto umano, o meglio totalmente cosmoteandrico, con cui l'Uomo trascende sia il tempo che lo spazio e scopre che nell'intimo del proprio cuore umano si consuma e si attua almeno una parte del destino dell'intero universo. Non stupisce che ciò richieda calma, attenzione e silenzio. *Sam̐dhyā* è l'incontro delle luci, della luce del mattino, quella forma di coscienza che, come la luminosità dell'aurora, si riversa sulle cose da un'invisibile sorgente celeste, con la luce della sera, quella forma di coscienza che si sprigiona dalle cose terrestri quando sono state inondate per tutto il giorno dai raggi del re del cielo.

Sam̐dhyā è il crepuscolo teantropocosmico; pervade i tre mondi. Esprime la peculiare polarità duale che dimora nel cuore del grande *ātman*. Una delle maggiori *Upaniṣad* termina con un distico sorprendente

Al fine di godere ciò che è vero e ciò che è falso

il grande *ātman* ha una natura duale;

sì, il *mahātman* ha una duplice essenza!⁹

MaitU VII,11,8

Verità e falsità qui sono *satya* e *anṛta*, essere e disordine, esistenza e caos. Tutto ha per fine l'esperimentare, il godere, il provare la polarità delle cose. Questa polarità è reale, è una tensione costitutiva della realtà stessa che tuttavia non distrugge l'ultima a-dualità¹⁰ di tutto ciò che è. Questa natura duale trova la sua espressione cosmica in *Sam̐dhyā*, nel crepuscolo del cosmo, ed è riflessa e superata nella meditazione degli Dei e degli Uomini nel momento in cui le luci si incrociano.

In altre parole, *sam̐dhyā* sta a significare l'incontro delle forme di conoscenza oggettiva e soggettiva, l'incontro fra il modo umano di rapportarsi alla realtà e quello divino. Tutto ciò che si conosce per rivelazione, per ascolto, grazie a una illuminazione esterna e mediante la luce della ragione è una conoscenza tanto parziale quanto puramente soggettiva, personale ed esperienziale. Solo quando la rivelazione esterna e quella interna si incontrano e si fondono, quando il linguaggio delle cose e il nostro si esprimono nello stesso idioma, solo allora incominciamo a raggiungere i lidi della verità dove il parlare e l'udire convergono. Pronunciamo la parola che udiamo solo perché abbiamo imparato ad ascoltare la parola non ancora detta.

Samdhyā è sia il tempo della preghiera sia la preghiera del tempo. È l'ora mattutina della preghiera, il primo di tutti gli atti che poi si espanderà in tutte le altre attività umane; è anche la preghiera vespertina, quando l'esperienza delle nostre limitazioni è recente e il desiderio di perfezione e di infinito non si è ancora placato. In questi due momenti l'Uomo rappresenta l'intero universo; gli Dei sono con lui e il mondo materiale è raccolto attorno a lui. È l'ora della preghiera, l'ora della meditazione, l'ora in cui concentra in se stesso tutta la materia del mondo e condensa in sé tutti i desideri e il dinamismo dell'intero universo. È il momento in cui ci si estende fino ai limiti del mondo, non con un semplice sforzo d'immaginazione ma con la forza dello Spirito che tutto permea espandendosi ovunque, fino ai quattro confini della realtà. Non fosse per questi momenti, l'Uomo non sarebbe Uomo, ma solo un meccanismo che si muove, che fa molte cose ma non diventa niente, che non concentra in sé l'intera realtà e non scopre il suo unico posto e quindi l'unicità del suo essere misterioso.

Samdhyā è pure la preghiera del tempo. Quando è in preghiera l'Uomo non compie un atto privato e individuale, bensì un'azione sacerdotale in nome di tutta la realtà; egli è il mediatore fra tutti i possibili estremi, il filo conduttore fra tutte le tensioni esistenti e immaginabili. Dentro e attraverso l'Uomo in preghiera passano il sole, la luna, e le stelle; nel suo cuore gli Dei hanno il loro punto d'incontro e lo Spirito è presente e ispira e instilla nel mondo tutta la forza e l'energia di cui esso ha bisogno per poter continuare ad esistere. *Samdhyā* è la preghiera del tempo, perché il mondo non potrebbe sussistere se fosse solo una serie di successioni temporali. Come passerebbe da un istante al successivo se fra i due non esistesse alcun legame? Questo legame è lo Spirito, lo spirito della preghiera che ha luogo nella mente e nel cuore della persona illuminata, di colui che è ringiovanito dalle acque e rinato dai riti di una seconda nascita. Essere Uomo, quindi, non è solo essere parte del mondo, ma essere l'universo stesso, come è già stato detto: «suo è il mondo; lui è il mondo!». ¹¹

Lo stesso messaggio può essere espresso nei seguenti termini: costruire un ponte o scavare un pozzo è un atto reale, un atto pienamente umano, solo se si tratta di un ponte che gli esseri umani usano per i loro traffici, per incontrarsi, per scambiare merci, idee e per migliorare quindi la vita. Lo stesso dicasi per il pozzo: lo scaviamo solo se serve per placare la sete, per dar vita alle piante, per rendere la vita più comoda, per favorire la comunicazione umana e la giustizia sociale. Costruire un ponte che nessuno utilizzerà o da cui nessuno trarrà profitto non sarebbe un atto umano; gli verrebbe a mancare l'«essenza», la dimensione spirituale, l'anima, la preghiera di accompagnamento (non necessariamente un mantra); ma potrebbe esprimere il desiderio di contribuire al benessere dei nostri vicini e alla felicità dei nostri simili, o un ideale che mira a migliorare la qualità della vita umana attorno a noi. Quando lo spirito di preghiera non permea l'azione, l'atto degenera a livello subontico.

Le pagine seguenti servono da introduzione alla vita di orazione, che per millenni ha nutrito una parte considerevole dell'umanità nella sua ricerca della felicità e del senso ultimo della vita.

Due sono le pratiche che si potrebbero suggerire. Una è il silenzio e la calma totale, il vuoto e il nulla, l'eliminazione attiva di tutti gli ostacoli per lasciare che lo Spirito operi liberamente: è il cammino della libertà assoluta che implica persino la libertà dall'essere. Nessuna parola è ammessa in quanto altererebbe l'esperienza e, se formulata, sarebbe riprovevole. Qui «ogni parola si ritrae»¹² o, come diceva una *Upaniṣad* andata perduta (e come poteva essere altrimenti?) «*ātman* è silenzio». ¹³ L'altra pratica è la tradizionale orazione mattutina e vespertina, composta di lode e che sorge da un misto di timore e di speranza, di contemplazione e spinta all'azione. Questa orazione è umana e concreta. Integra in se stessa tutti gli aspetti della vita umana sulla terra. Dio è un compagno dell'uomo, non una forza lontana e potente. Si potrebbe quasi dire che Dio è un complice; gli si chiede di collaborare con l'uomo in tutte le imprese umane, le buone e, magari, le meno buone. È qui che trovano posto i cosiddetti scongiuri o gli incantesimi così come tutti gli sforzi per assicurarsi l'appoggio degli Dei in battaglie pubbliche o private.

Al fine di offrire uno schema organico di preghiere abbiamo scelto un ordine semplice e facilmente riconoscibile.

La prima divisione corrisponde alle stagioni. Le stagioni costituiscono una delle forme di unione tra spazio (o terra) e tempo (o cielo); hanno un significato e recano un messaggio:¹⁴

Dove procedono le metà dei mesi e i mesi interi

in accordo con l'anno?

Dove vanno le stagioni, in gruppo o una ad una?

AV X,7,5

Esse sono in relazione con gli uomini:

Le tue stagioni cicliche, gli anni, le notti che succedono ai giorni, la tua estate, o Terra, le tue piogge rinfrescanti, il tuo autunno, il tuo inverno e la tua stagione fredda che dà origine alla primavera, possano tutte e ciascuna produrre per noi il loro latte!

AV XII,1,36

Esse sono in relazione anche con il sole:

Ma anche il sole riflette tutte le stagioni. Quando sorge, è primavera. Quando le mucche sono ricondotte a casa, è estate. Quando è mezzogiorno, è la stagione delle piogge. Quando il giorno declina, è l'autunno e quando il sole si corica, l'inverno è arrivato.

SB II,2,3,9

Ogni stagione è un nuovo inizio; porta con sé un cambiamento radicale e con esso anche una nuova speranza. Essa ci ricorda, o meglio riattualizza per noi, il mistero della morte e della nuova vita:

L'anno, certamente, è simile alla Morte; è lui [Prajāpati o il tempo] che per mezzo del giorno e della notte distrugge la vita delle creature mortali così che esse muoiono. L'anno è certamente simile alla Morte; e così chi riconosce l'anno come Morte non distruggerà la sua vita, di giorno o di notte, prima di aver raggiunto con la vecchiaia il termine finale della propria esistenza.

SB X,4,3,1

I significati cosmico e teologico delle stagioni sono, inoltre, enfatizzati più e più volte:

Alla fine di un anno il Padre delle creature emise una parola: *bhūh*. Questa parola divenne la terra, *bhuvah* divenne l'aria e *svāh* divenne il cielo in alto... Dalle cinque sillabe che compongono queste tre parole egli fece le cinque stagioni; da qui esse ebbero origine.

SB XI,1,6,3; 5

Un altro testo dice esplicitamente: «Io sono la stagione; sono figlio delle stagioni»,¹⁵ il che significa che sono nella misura in cui sono in armonia con l'ordine cosmico, *ṛta*, ossia, io sono *ṛtu*, stagione. Sono nella misura in cui incarno quella parte del cosmo affidata a me che costituisce il mio proprio

«me». Se a questo ultimo livello fosse possibile la scomunica, significherebbe l'annichilimento. Noi siamo in quanto prendiamo parte al processo totale del mondo e in quanto, essendone coscienti, siamo disposti a partecipare al suo dinamismo e al suo dispiegamento.

L'uomo è tempo, dice questo testo, ma non un tempo vuoto o un semplice scorrere degli elementi del suo essere. L'uomo è temporale, «stagionale» (*ārtava*), poiché è una parte dell'ordine cosmico (*ṛta*) che si manifesta nel ciclo annuale delle stagioni (*ṛtu*). L'uomo è «stagionale», dato che non solo cresce e decresce come la luna, è freddo e caldo come le stagioni, passa attraverso il giorno e la notte come la terra, ma ha i suoi ritmi speciali, le sue proprie forme stagionali, che appartengono al dinamismo generale dell'universo. La semplice ragione non può scoprire questa connessione cosmica, ma è a tale proposito che la preghiera, correttamente compresa, svolge la funzione che le è propria.

Agni, il mediatore, il Dio che trasforma i doni umani in offerte rivolte agli Dei, il Dio sacerdotale, è invocato come il «Signore delle stagioni»,¹⁶ e gli si chiede di «santificare le stagioni».¹⁷

Un intero inno del *Rg-veda* è dedicato a *ṛtu*, la stagione, qui considerata come divinità.¹⁸ Il suo messaggio è chiaro, nonostante le difficoltà esegetiche: il tempo e l'adorazione sono indissociabili, le stagioni e l'attività degli Dei sono connesse, il tempo non è un valore astratto o un concetto vuoto. La liturgia non è che la partecipazione dell'uomo al dispiegarsi dell'universo nel tempo. Così come abbiamo «porzioni» del mondo secondo divisioni spaziali, possiamo avere anche «porzioni» dell'universo secondo intervalli temporali. Ma questa porzione «temporale» è reale solo nella misura in cui non escludiamo da essa gli Dei, gli Uomini e gli animali — tutto ciò che «in essa» è vivo. Il riconoscimento di tutto ciò è l'orazione del tempo.

La seconda grande divisione corrisponde ai tre momenti del giorno: mattino, mezzogiorno e sera. Li abbiamo già menzionati e abbiamo accennato al loro significato.

Nella selezione dei testi per ogni stagione e anche per il mattino e la sera abbiamo cercato di seguire un certo schema. Dopo tre o quattro testi principali dei *Veda*, che sottolineano la disposizione fondamentale sia dell'Uomo che del Cosmo a seconda delle ore e delle stagioni particolari, è stato incluso un testo delle *Upaniṣad* per la meditazione e la contemplazione, il tutto preceduto da un'antifona o mantra che dà, per così dire, il tono di tutta l'*ora*. Il crepuscolo del mattino e della sera, come ore del giorno dedicate alla preghiera, abbracciano l'intero giorno e l'intera notte: ci offrono un momento di consapevolezza in cui riviviamo l'intera gamma dell'attività umana che si svolge durante le due metà del ciclo del giorno; o, come gli stessi testi esprimono con grande bellezza: «da tempi remoti attorno al cielo e alla terra si alternano la Notte oscura e l'Aurora bella e radiosa».¹⁹ O anche: «Lodiamo la Notte e l'Aurora che ci visitano sorridenti, ma che si presentano con colori diversi».²⁰ I *Brāhmaṇa* enfatizzano anche la connessione con l'uomo, al punto da affermare: «il Giorno è mio padre e la Notte mia madre».²¹

L'avvicinarsi delle stagioni, delle aurore e dei tramonti, dà vita al tempo, all'anno, all'intero universo, a Prajāpati, il Signore di tutte le creature. Noi possiamo, naturalmente, cercare di trascendere il tempo, ma possiamo farlo soltanto nel tempo e attraverso di esso. Tutto questo ha poco a che vedere con il «misticismo della natura» o le tendenze «panteistiche» che sorgono da un'altra intuizione fondamentale completamente diversa. La parola «natura» non può essere usata in relazione a questo atteggiamento perché in questo contesto non c'è nessuna contrapposizione con il «supernaturale» né alcuna separazione dal «personale». Sovrapporre il binomio «natura-soprannaturale» o «natura-persona» può essere interessante come elemento di discussione, ma non aiuta una comprensione dal di dentro. Lo stesso vale per il termine «panteismo». Il panteismo è una concezione

che esula dalla visione del mondo dell'esperienza vedica; sarebbe una forzatura che crea solo distorsioni.

Ci troviamo di fronte a una delle opzioni fondamentali del genere umano: *l'advaita*. L'uso delle parole è, naturalmente, tanto più pericoloso in quanto inevitabile e, di fatto, possiamo capire solo correndo il rischio di fraintendere. In questo caso, quando ci riferiamo alla concezione advaita differenziandola da quella monista, dualista o pluralista, non alludiamo alla dottrina filosofica sviluppata in India in periodi posteriori, ma piuttosto, da una parte, alla consapevolezza incipiente della inadeguatezza delle visioni moniste o dualiste della realtà e, dall'altra, all'intuizione che l'Uomo può cogliere la realtà solo trascendendo — non negando — la ragione raziocinante. Questo approccio alla realtà non procede né esclusivamente dall'esterno (il che porterebbe al dualismo), né esclusivamente dall'interno (il che porterebbe al monismo), ma da una consapevolezza atipica che abbraccia al contempo tanto l'interno quanto l'esterno, vale a dire sia l'identità che la differenza così come sono riflesse nella coscienza dell'Uomo.

Anche se forse si preferirebbe una formulazione filosofica, ci troviamo qui di fronte all'esperienza di una vita di preghiera che esprime qualcosa che trascende ogni presupposto dialettico e nasce da un atteggiamento dialogico. Senza nulla togliere al valore della dialettica, ci sia permesso, tuttavia, sottolineare che in aggiunta e non in opposizione ad essa (saremmo altrimenti già nel campo dialettico) esiste l'atteggiamento dialogico, che troviamo prefigurato nell'esperienza vedica. In questa esperienza la divinità non è «lassù», non rappresenta un'opposizione o un assoluto dialettico. Le regole della relazione tra il divino e l'umano non sono dialettiche; non ci sono regole di «sì» e «no», per cui ciascuno segue la propria natura e semplicemente scopre qualche possibile «sintesi» nelle sue relazioni antinomiche. La relazione Dio-Uomo è invece di tipo dialogico; nessuna delle due parti sottostà a una legge dialettica o è tenuta a essere «coerente»; entrambe le parti possono dispiacersi, ritrattarsi e persino contraddirsi. Dio non è l'«altro» o il «sé», ma l'io, un io che postula un «tu» senza il quale non potrebbe esistere, così che la mutua esistenza del tu e dell'io costituisce una relazione intrinseca, pur salvaguardando la reciproca indipendenza. In altre parole, l'orazione vedica è un costante dialogo dialogico — non dialettico — con le forze superiori. Questo dialogo fa parte della vita stessa, tanto che non è un peccato da poco tralasciare di richiedere un favore agli Dei o astenersi dal compiere un particolare sacrificio con la «scusa» che gli Dei «sanno» già che cosa meritiamo e poiché sono benevoli ce lo concederanno. Gli Dei vedici non sono costruzioni filosofiche né l'orazione vedica è una speculazione filosofica.

L'orazione è un vero dialogo in cui io posso riuscire a convincere l'altro e l'altro è disposto a essere convinto e a schierarsi dalla mia parte poiché non è prigioniero o condizionato dalla sua natura, vale a dire da un'altra legge esterna al dialogo dialogico in cui ci troviamo. Allo stesso modo posso essere perdente nell'orazione e il mondo si trasformerà in conseguenza a questo supremo atto umano al quale, in me e attraverso di me, partecipa l'intero universo.

Questo spiega anche l'immediatezza e l'audacia di molte orazioni vediche. Sarebbe inesatto affermare che si enfatizzano solo gli aspetti materiali e temporali della realtà, poiché la distinzione fra «materiale» e «spirituale» non è così ben definita da poter postulare due dimensioni indipendenti e separate. Abbiamo già visto, per esempio, il significato complesso della parola *rayi*, tanto difficile da tradurre perché si riferisce sia al benessere materiale e ai valori temporali così come ai doni spirituali e alle realtà intemporalmente. I «tesori», i «doni», le «ricchezze» e le «grazie» con cui abbiamo tradotto *rayi* sono sempre sia materiali che spirituali, sebbene tendiamo a dividere il concetto unico, ricco e «armonico» della parola in due elementi differenziati, mentre in realtà *rayi* ha sempre un valore onnicomprensivo. Così non è tanto il desiderio di bestiame per amore del bestiame o il desiderio di grano per amore del grano che costituisce il cuore dell'orazione vedica, quanto il desiderio di quella vita senza la quale sia il bestiame che il buon raccolto perdono di significato.

Un'altra parola può esserci di aiuto a tale riguardo. Molto è stato scritto sul politeismo, enoteismo (catenoteismo), monoteismo, deismo e persino ateismo dei *Veda*. Ci asteniamo ora dal commentare queste parole, ma vale forse la pena di approfondire il concetto tradizionale di *iṣṭa-devatā*, la divinità che ciascuno sceglie per la propria adorazione e per le pratiche devozionali personali. Sebbene questa espressione sia di origine tarda, essa esprime l'intuizione vedica originale e manifesta in modo pratico l'atteggiamento esistenziale dell'adoratore. Non dovremmo cadere nell'errore di interpretare questo concetto come una pura scelta privata, come se si trattasse solo di una questione di preferenza soggettiva e individuale.²² L'antropologia direbbe che la scelta è già condizionata dal *karman*, dalla famiglia, dalla casta e dall'ispirazione specifica da parte della divinità stessa. Non dobbiamo però dimenticare che il concetto di *iṣṭa-devatā* non è una forma di compromesso sociologico al fine di favorire la pace o la tolleranza, né un mezzo psicologico perché tutti siano felici del proprio talismano. Il concetto di *iṣṭa-devatā* nasce piuttosto dalla considerazione che l'atto di culto, pur essendo non limitato come l'atto divino, è allo stesso tempo un atto umano concreto realizzato da un essere limitato in un tempo finito e in un particolare stato di coscienza. L'adoratore non può abbracciare tutta la divinità né includere tutta la sua vita in un unico atto di culto. La prima affermazione è ovvia; la seconda è altrettanto evidente poiché, se veramente potessimo compiere un atto di culto perfetto, non occorrerebbe compierlo di nuovo.²³ La ripetizione proverebbe che non abbiamo in realtà «perfezionato» l'«adorazione perfetta» dell'atto di culto precedente; l'adorare una seconda volta implicherebbe un certo senso di colpa, poiché l'atto stesso di ripetere e rinnovare nega la validità delle nostre precedenti dichiarazioni.

Il concetto di *iṣṭa-devatā* contempla tutto ciò, ci redime da ogni senso di colpa, ci offre la giusta prospettiva umana e vela l'infinita divinità con una manifestazione finita che le corrisponde. Riconosce che un atto di culto può essere perfetto soltanto se tiene conto dei nostri limiti costitutivi nello spazio e nel tempo, determinati dall'immaginazione, dallo stato d'animo e dall'intelletto. È inoltre in accordo con la verità che una manifestazione perfetta e totale dell'infinito è impossibile a meno che non avvenga nel seno dell'infinito stesso.

Il presupposto implicito dell'*iṣṭa-devatā* è che per poter adorare la divinità si deve essere concentrati sia nel desiderio sia nella propria rappresentazione della divinità. La divinità deve assumere una qualche forma per me anche se penso che sia una «forma» senza forma; deve avere un nome anche se è «senza nome»; deve essere localizzata in qualche posto anche se si trova nel più profondo del mio cuore; deve situarsi in un tempo particolare anche se partecipa all'eterno. L'*iṣṭa-devatā* concretizza senza limitare.

Abbiamo evitato di soffermarci sui nomi dei diversi simboli vedici del divino, così come ci siamo astenuti dal sottoscrivere qualsiasi particolare teoria sulla natura degli Dei vedici. Tuttavia l'orazione umana non è solo una forma di ginnastica spirituale, razionale o irrazionale, né un'impresa astratta. È assolutamente concreta e così ha colore, forma, nome, luogo e tempo. Inoltre, in ogni atto di culto sincero e profondo è coinvolto l'intero essere umano nella massima misura possibile in una determinata circostanza. In un altro momento o per un'altra persona l'atto può essere diverso. L'*iṣṭa-devatā* permette questa diversità. Agni, Indra, Varuṇa, Soma, Uṣas, Vāyu, gli Aśvin e altre divinità vediche possono non essere più i nostri *iṣṭa-devatā*, ma possono ancora essere finestre aperte sulle regioni della nostra anima troppo chiuse ai venti rinfrescanti che soffiano dalle montagne e dalle pianure di altri regni.

Non ci soffermiamo ora sulle molteplici norme che riguardano la recitazione dei *Veda*²⁴ o sulle non meno pittoresche proibizioni citate come ostacoli alla loro recitazione.²⁵ Possiamo invece cercare di scoprire il loro spirito al di sotto e al di là delle particolarità di una cultura e degli apporti dei periodi posteriori. Possiamo scoprirli come forme di orazione ancora rilevanti nel nostro contesto.

Il senso di timore non è predominante, né lo è il senso di sottomissione a forze sovrumane. Si è detto che caratteristica della spiritualità vedica è un certo spirito di rapporti quasi legali di *do ut des*. Tale aspetto sembra talvolta essere predominante, ma possiamo affermare che non è l'aspetto più genuino o più profondo delle orazioni vediche. Queste a volte sembrano legaliste proprio perché lo scambio con il divino non è governato da una spiritualità di tipo dualista. Il dialogo vedico con il divino non è quello di una creatura completamente nuda e impotente che si inchina davanti a un Creatore onnipotente e distaccato, bensì quello di un compagno che svolge la sua parte nel mistero supremo della realtà, in cui certamente c'è un ordine gerarchico ma anche una struttura unitaria, o meglio, a-dualista.

Consideriamo, per esempio, il seguente salmo, il cui commento richiederebbe molte pagine. In esso non incontriamo né antropomorfismo né un abisso radicale tra l'umano e il divino, né ateismo né un atteggiamento di indifferenza verso un Dio inefficace, ma piuttosto una coscienza dei diversi ruoli e della possibilità eccitante di uno scambio reciproco:

O Agni,

figlio della forza,

amico luminoso,

che adoriamo,

se tu fossi il mortale

e io l'immortale,

mai ti abbandonerei

alle lingue malevole,

o alle calunnie, o Uno benevolo,

o Uno degno di fiducia.

Il mio devoto non sarebbe

nell'angustia, o Agni,

o nel peccato o nell'odio.

RV VII, 19,25-26

Tuttavia, in un'altra occasione il poeta esclama: «Io, il mortale, imploro te, l'immortale!». ²⁶

Siamo tutti uniti; cose, animali, uomini e Dei formano la famiglia della realtà, non una assemblea democratica, ma una comunità reale. Siamo tutti chiamati a bere il Soma. L'Uomo non è solo, perché da solo non è «uomo». Infatti essere «uomo» è soltanto un'astrazione mentale, poiché l'«uomo», in verità, non è che un «nodo» nella rete complessa della realtà. Ogni essere ha la propria identità, ma ciò è possibile proprio perché l'identità è vista e sperimentata sullo sfondo di una differenziazione gerarchica. È, questa, la rivelazione del *puruṣa*.

Quando l'uomo si alza al mattino e si mette a pregare, o quando la sera recita alcune preghiere prima di coricarsi, non lo fa per un senso di dovere o perché spinto da amore, ma per lo stesso «motivo» per cui l'acqua scorre, il sole splende e gli Dei tengono insieme il mondo — certamente non per un impulso meccanico, ma per l'attuazione più profonda della sua umanità. La *śruti* lo esprime con una breve frase, «La verità sola è adorazione»,²⁷ ed essere veri con se stessi significa anche essere veri nei confronti del processo di formazione dell'universo proprio essendo, cioè divenendo ciò che realmente siamo chiamati a essere.

¹ Cfr. BU II,3,2-3; III,1,6.

² Cfr. BU I,1,1; V,14,1; CU I,3,7; III,15,5; ecc.

³ Cfr. BU III,7,6; CU VIII,4,1.

⁴ Cfr. CU VIII,1,1; cfr. anche CU III,14,3.

⁵ Cfr. AV IV,1.

⁶ Cfr. AV IV,1,3.

⁷ Come il greco *syn-* e il latino *cum-*.

⁸ Cfr. BU IV,3,9, dove si dice che possiamo «vedere» gli altri due mondi da questo *svapna-sthāna*. Cfr. BS III,2,1.

⁹ Natura duale: *dvaiti-bhāva*. La frase ripetuta in sanscrito è identica alla precedente.

¹⁰ La parola *a-dvaita*, tradotta finora dagli indologi con non-dualità come conseguenza del pensiero dialettico dominante, è stata qui tradotta con *adualità* in quanto, in questo contesto, a è più privativa che negativa.

¹¹ BU IV, 4,13.

¹² TU II,4.

¹³ *Upāsanto 'yam ātmā*, in BS Bhāṣya III,2,17 di Śaṅkara.

¹⁴ Sulle stagioni cfr. RV I,25,8; VII,66,11; X,90,6; AV X,8,4.

¹⁵ KausU I,2.

¹⁶ RV X,2,1.

¹⁷ RV X,11,1.

¹⁸ Cfr. RV I,15.

¹⁹ RV I,62,8.

²⁰ RV III,4,6; cfr. anche AV X,8,23.

²¹ JaimB I,50,1.

²² La traduzione che spesso si incontra di «divinità preferita» è equivoca. *Iṣṭa* significa, certamente, cara, desiderata, amata, rispettata, ma proviene da *iṣ-*, cercare, desiderare con connotazioni più antropocosmiche che psicologiche.

²³ Una certa spiritualità advaita-vedanta sostiene che ciò è possibile.

²⁴ Cfr. *Ṛgprātiśākhya* XV, 1 sgg.

²⁵ Cfr. *Vasiṣṭha-dharma-sūtra* XIII,8-40.

²⁶ RV V,4,10.

²⁷ SB II, 2,2,20.