

L'origine primordiale della Rivelazione

Paolo Urizzi

Secondo la dottrina unanime ed universale delle civiltà tradizionali fondate su un ordine sacro d'origine «non-umana» (sanc. *apauruṣeya*),¹ l'uomo fa la sua comparsa sulla terra come un essere perfetto creato ad *imago dei* che, invece di evolversi, subisce piuttosto una caduta dall'originale stato di perfezione determinata dalla scacciata dal giardino dell'Eden (*wayegâraš 'eth-hâ'âdhâm / wayešall'ehêhû... migân-'êdhen*, *Gen.* 3:23-24; cfr. *uhbiṭû minhâ jamî'an*, *Cor.* 2:38, anche 2:36 e 7:24). Questa «caduta» (ar. *hubûṭ*) si sviluppa poi progressivamente secondo uno schema quaternario di «Età» (*yuga*) o «Regni», che nella maggior parte dei racconti iniziano con un'Età dell'Oro, che gli hindu chiamano *Satya-yuga*, l'Età della Verità, e si concludono con l'Età oscura (il *kali-yuga*) nella quale ci troviamo attualmente. Tale progressione è determinata da un grado di sempre maggior allontanamento dell'uomo dal suo centro originario, il Paradiso primordiale; l'esatto contrario, dunque, della prospettiva del pensiero contemporaneo.²

Fintanto, però, che si rimane ancorati ad una visione meramente corporea dell'esistenza, molte allusioni riguardanti la condizione originaria dell'umanità rischiano di passare inosservate. Non ci si accorgerà allora che quando il *Genesi* afferma che l'Uomo si coprì di «tuniche di pelle» (*kothênôth 'ôr*, *Gen.* 3:21), non intende il passaggio ad una coscienza più morale rispetto allo stato d'innocenza primitiva, quanto piuttosto un vero e proprio «cadere» della coscienza dell'essere umano primordiale entro i limiti e le condizioni dell'esistenza corporea.³ Pochi sembrano ormai sapere o tener conto che la creazione dell'Uomo a

¹ È il presupposto fondamentale per comprendere la *Philosophia Perennis*, quella Sapienza increata che, come afferma S. AGOSTINO, «è tale qual è sempre stata e sempre sarà» (*Conf.* IX, 10).

² Varianti di questo tema si possono trovare nel *Bahman Yašt* zoroastriano, in Esiodo, nel Quarto Oracolo sibillino e nella Bibbia (*Dan.* 2:31-45). Anche nel «Mito del Sole» degli Aztechi si parla di una sequenza discendente di Età. Sulla dottrina delle Quattro Età si veda J. SMITH: *Ages of the World*, in M. ELIADE, a cura di, «Encyclopedia of Religions», New York 1987, vol. I, pp. 128-133.

³ L'interpretazione delle «tuniche di pelle» come l'acquisizione da parte dell'uomo d'una forma corporea grossolana è sostenuta da FILONE (*Legum Allegorie* III, 69; *QG* I, 53). Questa interpretazione, difesa dagli gnostici, è oggetto di disputa tra i Padri della Chiesa; CLEMENTE ALESSANDRINO, che attribuisce tale posizione a Giulio Cassiano (ca 160-180 d.C.), sembra opporvisi (*Str* III, 14, 95, 2). Per contro, la fa propria ORIGENE che, in un Frammento a *Gen* 3:21 (PG 12, 101AB; cfr. F. PETIT (a cura di), *Catena Graecae in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana no.*

«immagine» d'Elôhîm (*na'aseh 'âdhâm bešalmênû*, Gen. 1:26) viene interpretata dallo Zohâr come la creazione di un corpo di luce.⁴

Il nocciolo di tale dottrina è che l'uomo godeva, agli inizi, d'uno stato di perfezione, incomparabilmente superiore a quello dell'uomo ordinario attuale e che solo in seguito alla caduta tale prerogativa venne meno nella costituzione del suo essere. Il mito platonico del *Simposio* (189e-190a) secondo cui gli uomini primordiali erano «sferici» non è una semplice leggenda priva di significato; essa allude simbolicamente alla natura originariamente androginica dell'uomo, quella dell'essere completo. Diversi miti alludono alla perdita della condizione quasi divina dell'uomo⁵ che coincide con la scomparsa della sua Luce di Gloria (ebr. *šekhinâh*, av. *xvarenah*); secondo la tradizione zoroastriana questa perdita è associata all'introduzione, al tempo di Yima – o della prima coppia, *Mašyê* e *Mašyânê* – dell'uso di «mangiare» carne di animali, ossia con l'assimilazione di una natura più grossolana.⁶ Parimenti in Platone leggiamo che gli Atlantidei perdono la loro originaria natura divina quando «ciò che v'era in loro di divino venne estinguendosi (τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγίγνετο ἐν αὐτοῖς), mescolato più volte con un forte elemento di mortalità e il carattere umano (ἀνθρώπινον) ebbe il sopravvento».⁷ Le citazioni riguardanti questa condizione primordiale di quasi immortale divinità si potrebbero moltiplicare,⁸ ma ci porterebbero lontano dal nostro tema e dobbiamo invece esaminare come, da un punto di vista tradizionale, l'uomo fa la sua comparsa sulla terra e come la conoscenza gli viene comunicata all'origine.

Tutte le tradizioni parlano d'un capostipite dell'umanità: Adam, Manu, Yima, P'an Ku ecc., espressioni che, nella maggior parte dei casi, indicano semplicemente l'Uomo, nel senso di

121 on Genesis 3,21, Turnhout 1986, pp. 124-125), propone una duplice interpretazione: quella dell'assunzione della forma corporea e quella di accollarsi una natura mortale, ma non si tratta in fondo che di due aspetti d'una medesima realtà; cfr. *Contra Celsum*, IV, 40. Vedere inoltre M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di 2,7 e 3,21* in «Aevum» 36 (1962), pp. 370-381; P. F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21*, in U. BIANCHI (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del colloquio internazionale (Milano 20-23 aprile 1982), Roma 1985, 433-482; P. PISI, *Peccato di Adamo e caduta dei noes nell'esegesi origeniana*, in «Origeniana» IV, pp. 322-335; e R.E. HEINE, *Origen's Alexandrian Commentary on Genesis* (p. 72), in «Origeniana» VIII. *Origen and the Alexandrian Tradition*. Atti dell'8° International Origen Congress (Pisa, 27-31 Agosto 2001), ed. L. PERRONE in collaborazione con P. BERNARDINO e D. MARCHINI, vol. I, Leuven 2003.

⁴ *Berešith*, 36b; cfr. trad. di H. SPERLING e M. SIMON, *The Zohar*, Londra 1978, I, p. 92; cfr. *Midraš Rabbah*, Gen. 20:12. Vedere anche *infra*, n. 45.

⁵ *Antiquitas proxime accedit ad deos* (CICERONE, *De Legibus*, II,27).

⁶ A. CHRISTENSEN, *Les types du premier homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Leida 1934, II, pp. 48-49.

⁷ *Crizia*, 120d-121b.

⁸ Analoghi insegnamenti, ad esempio, ci vengono proposti dalla tradizione cinese e da quella hindu. Vedere P. URIZZI, *Regalità e Califfato*. Pt. IV, in «Perennia Verba», 6-7 (2002-03), pp. 3-8.

«primo uomo» o di «essere pensante». Tuttavia, a differenza delle forme semitiche d'origine mesopotamica, la tradizione hindu non considera quella che conosciamo come la sola umanità. Prima del Manu attuale, noto col nome di Manu Vaivasvata (il «figlio del sole»), vi sono stati altri sei Manu, e altri sette ne seguiranno. Secondo la dottrina dei Purâṇa, ciascuno di essi regge un *manvantara* o «Epoca d'un Manu», e l'insieme di questi quattordici *manvantara* formano un *kalpa*, che è l'unità di misura del «Tempo cosmico», poiché 36.000 *kalpa* costituiscono la «vita» di un Brahmâ, vita che, a sua volta, va a formare un «giorno» di quella divina. Questa rappresentazione temporale dell'avvicinarsi dei *kalpa* non è che un modo simbolico per esprimere la dottrina tradizionale della concatenazione dei molteplici stati d'esistenza, di cui quello umano non è che un modo d'essere tra una moltitudine di altri.

Per passare da una tale prospettiva, dove i diversi cicli si susseguono interrotti da periodi più o meno lunghi di dissoluzione cosmica (*pralaya*), a quella delle religioni mono-creazioniste, bisognerà dunque considerare che la prospettiva di queste ultime si colloca nel contesto dei fini escatologici relativi all'individualità d'un essere umano qualsiasi, la cui esistenza temporale si conclude entro i limiti di un dato *manvantara*.⁹ Per costui, infatti, la fine del ciclo attuale è, a tutti gli effetti, la Fine dei tempi, anche se poi l'Ultimo Giudizio, riguardando l'umanità in tutta la sua estensione, dev'essere situato alla fine del *kalpa*; esso corrisponderebbe allora a quello che gli hindu chiamano il *naimittikapralaya*, la «dissoluzione (o riassorbimento) occasionale», in quanto distinto da quello denominato *prâkr̥tikapralaya* che, alla fine della vita di Brahmâ, serve a designare il riassorbimento totale di tutta la manifestazione nel suo principio sostanziale (*prakṛti*).

La dissoluzione o riassorbimento delle possibilità che hanno avuto modo di attualizzarsi in uno o l'altro dei diversi cicli di manifestazione è un evento che si ripete non solo alla fine d'un *kalpa* ma anche, in scala minore, all'interno delle diverse «Epoche» – come ad esempio i

⁹ Insegnamenti concernenti la concatenazione ciclica sono tuttavia riscontrabili anche all'interno delle tradizioni abramiche, dove vanno a costituire il patrimonio di una dottrina cosmologica di ordine più esoterico. In ambito giudaico, ad esempio, la si ritrova nell'anonimo trattato *Sêfer ha-Temûrâh* come pure nell'antica letteratura rabbinica, dove una sentenza del *Pirqêy Rabbî Eli 'ezer* afferma (a commento del versetto: «i cieli si arrotoleranno come un libro», *Is.* 34:4) che il mondo si dispiega e si riavvolge periodicamente come un rotolo della *Tôrâh* (cfr. Nicolas SÊD, *Le Sêfer ha-Temûrâh et la doctrine des cycles comiques*, in «Rev. des études juives» CXXVI, 1967, pp. 399-415). Lo stesso concetto è ribadito nel Corano: «Il Giorno in cui avvolgeremo il cielo come gli scritti sono avvolti in rotoli. Come iniziammo la prima creazione, così la reitereremo; è Nostra promessa: saremo Noi a farlo» (*Cor.* 21:104), ed IBN 'ARABÎ menziona l'esistenza di centomila Adami prima di quello attuale (*Futûhât*, III, p. 549). Nella cristianità la vediamo in Origene per il quale, secondo la testimonianza di S. Girolamo, un mondo è esistito prima di quello attuale e un altro esisterà a sua volta dopo di esso; poi un altro ancora e così di seguito, in costante successione.

manvantara – in cui è suddiviso uno stesso stato d’esistenza, e perfino all’interno dei loro cicli minori (*yuga*). Il racconto del Diluvio (sansc. *augha, salila*; ebr. *mabûl*) universalmente diffuso, ci dà una testimonianza più che tangibile di questo evento; nella maggior parte dei casi, tuttavia, esso si riferisce – come nel caso del biblico Noè – più ad un cataclisma minore avvenuto in epoca remota all’interno del nostro *manvantara*,¹⁰ che non a quello, più imponente, che ha segnato il passaggio dal *manvantara* precedente a quello attuale.¹¹

In tutti i casi, si tratta d’un processo di rigenerazione: esaurito un insieme di possibilità – la chiusura della linea che forma la circonferenza – si ritorna al punto di partenza, anche se non sullo stesso piano.¹² La continuità causale che lega tra loro tutti gli stati dell’essere richiede dunque che le potenzialità inesprese in un certo ciclo trovino la loro attualizzazione in quello successivo. Simbolicamente ciò viene espresso con la raccolta dei «germi» entro un’Arca (ebr. *têbhath*) o Vascello (sansc. *nau*) che deve attraversare indenne le acque del Diluvio. Le Acque rappresentano la potenzialità indeterminata, l’Oceano infinito delle possibilità, e l’Arca è un Veicolo di luce fatto di sostanza intellettuale (*ano-manasmayaṃ*, RV X.85.12),¹³ destinato, come scrive Coomaraswamy, a «ridar vita nel nuovo «giorno» alle forme latenti come potenzialità nei flutti del serbatoio dell’esistenza». In ogni caso, precisa lo stesso Autore, «i germi, le idee o immagini della futura manifestazione persistono durante l’intervallo o inter-Tempo di risoluzione su un più alto piano dell’esistenza, non colpiti dalla distruzione delle forme manifestate».¹⁴

Al di là, comunque, di questo aspetto generico di possibilità destinate a svilupparsi nel corso del futuro *manvantara*, la storia di questo Diluvio «epocale» è in realtà incentrata sulla

¹⁰ Il racconto del Diluvio biblico è attestato anche in documenti sumeri del 2100 a.C., ripreso poi con maggiori dettagli nella narrazione epica di Gilgamesh, ma anche in quella akkadica di Astrahasis (ca. 1640 a.C.) e caldea di Xisuthrus. Altre narrazioni, non riguardanti necessariamente lo stesso evento si ritrovano comunque sparpagliate in tutte le antiche società tradizionali.

¹¹ La sua narrazione è, con ogni evidenza, di pertinenza più del mito che non della storia, quand’anche un punto di partenza temporale potrebbe anche esser fatto oggetto d’investigazione, tenendo conto che la storia ciclica del nostro mondo è essenzialmente legata al periodo di precessione degli equinozi. Cfr. G. DE SANTILLANA e H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto*, Milano 1983, p. 89 s. *et passim*, e anche R. GUÉNON, *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma 1974, p. 18.

¹² La corretta rappresentazione geometrica sarebbe quella di un moto elicoidale, in cui il «passo» che segna il passaggio al piano successivo è dato proprio dal momento di discontinuità apparente con quello che lo precede, suggerito dal «periodo» – in realtà «atemporale» – di dissoluzione.

¹³ Vedere M. BLOOMFIELD, *The Mind as Wish-Car in the Veda*, in «JAOS» 39 (1919), pp. 280-282.

¹⁴ A.K. COOMARASWAMY, *The Flood in Hindu Tradition*, in *Selected Papers 2: Metaphysics*, Princeton 1977, p. 398; vedere anche Id., *The R̥g Veda as Land-Nāma-Bōk*, rist. in *The Vedas. Essays in Translation and Exegesis*, Colchester 1976, pp. 124-128.

figura del Manu, l'unico superstite cosciente e divinamente prescelto del *manvantara* che sta per essere riassorbito; unico o, secondo altri testi, accompagnato dai Ṛṣi, figure profetiche quasi-divine che la tradizione fissa prevalentemente in numero di Sette (*sapta ṛṣayaḥ*). La loro presenza nel mito del Diluvio tocca direttamente, come in seguito capiremo, la questione della Rivelazione primordiale, ma prima di trattarne vediamo brevemente cosa è detto nei testi della tradizione vedica e brahmanica.

Il *Ṛg-Veda*, pur menzionando il Manu in più di 40 inni, tace sulla questione del Diluvio, storia che troviamo invece, nella sua forma più antica, in un passaggio del *Śatapatha Brâhmaṇa* (I.8.1.1-10). La scena, come si può facilmente intuire, ha luogo alla fine del precedente *manvantara* ed il protagonista è il Manu assieme ad un pesce (*matsya*) salvatore che gli capita tra le mani mentre si accinge a fare delle abluzioni sui bordi d'un fiume. Questo testo non lo dice, ma dai racconti puranici si evince che il Manu è in realtà Satyavrata («votato alla verità»), un antico profeta-re destinato a diventare il Manu del ciclo attuale con il nuovo nome di Vaivasvata,¹⁵ mentre il pesce altri non è che la prima discesa teofanica (*avatâraṇa*) di Viṣṇu quale *Matsya-avatâra*. Il pesciolino, infatti, gli rivolge la parola e gli dice:

«Portami (con te, *bibr̥hi*)¹⁶ ed io ti salverò». «Da cosa mi salverai?» «Un Diluvio (*augha*) porterà via tutte queste creature (*sarvâḥ prajā nirvoḍhâ*); è da ciò che io ti salverò (*pârayitâsmîti*)» (ŚB I.8.1.2).

Il *matsya* dà quindi a Manu le istruzioni per essere custodito e allevato, dicendogli:

«Fin tanto che rimaniamo piccoli, noi subiamo una grande distruzione: il pesce (più grande) divora il pesce (più piccolo). Per prima cosa mi terrai in un vaso. Quando sarò diventato troppo grande per quello scaverai una pozza. Quando sarò diventato troppo grande anche per quest'ultima, mi porterai nel mare (*samudra*), poiché a quel punto sarò al riparo dalla distruzione» (ibid. 3).

Il pesce crebbe in breve tempo a dismisura; informò anche il Manu sull'anno del Diluvio dandogli istruzioni sulla preparazione di un'Arca (*nâvam-upakalpana*) dove sarebbe entrato al momento del Diluvio al fine di poterlo salvare. Questo pesce favoloso era infatti dotato d'un corno (*śṛṅga*) al quale l'Arca venne legata per essere traghettata indenne fino al «Monte

¹⁵ Cfr. BhP VIII.24.10 e 58.

¹⁶ Dalla radice *bhr̥*, che significa «sollevare, portare fuori, conservare e allevare», ma anche «concepire, essere gravidi»; corrispondente al lat. *fero*.

settentrionale» (*uttara-giri*).¹⁷ Sulla cima del Monte essa venne poi saldamente attaccata ad un albero per non essere spazzata via dalle acque e solo dopo che queste incominciarono a ritirarsi il Manu potè infine scendere gradualmente lungo il pendio, chiamato per questa ragione «la discesa del Manu» (*manu-avasarpa*). Solo il Manu rimase qui (*manurevaikaḥ pariśiśiṣe*).¹⁸

Le versioni epica e puranica della narrazione aggiungono tuttavia qualche particolare rilevante a quella del *Śatapatha Brâhmaṇa*. È dal *Mahâbhârata*, ad esempio che apprendiamo che il Manu è il Ṛṣi supremo (*paramaṛṣi*), pari a Prajâpati in splendore (*prajâpati-samadyutiḥ*) (MBh III.185.2) e, in apparente contraddizione con quanto affermato nel *Śatapatha*, che egli non sale da solo sull'Arca, bensì in compagnia dei «Sette Ṛṣi» (*saptaṛṣibhiḥ sârdham âruhethâ*) e dei germi di tutte le creature (*bîjâni sarvâṇi*) che dovranno essere conservati distintamente e con cura (*susaṅguptâni bhâgaśaḥ*) (ibid. 29). Ci viene detto anche che le Acque coprono tutto il nostro mondo, al punto che non vi vede né la terra (*bhûmi*), né il sole (*kha*), né il cielo (*dyau*), ma soltanto il Manu, assieme ai «Sette Ṛṣi» e al *Matsya* (ibid. 41-42). Quando li ebbe messi in salvo il Pesce così si rivelò ai Ṛṣi:

«Io sono Brahmâ, il Signore degli esseri prodotti (*prajâpati*); non v'è nessuno più grande di me. Assunta la forma di un pesce, vi ho liberati (*mokṣitâ*) da questo pericolo. Manu darà nascita (nuovamente) a tutti questi esseri (*prajā sarvâ*): quelli di luce (*deva*), quelli di tenebra (*asura*) e gli uomini (*mânasa*), tutti gli esseri mobili ed immobili. Egli otterrà questo potere praticando una rigida ascesi (*tapas*) e con la mia grazia l'illusione non avrà il sopravvento su di lui» (ibid. 48-49).

Il termine impiegato per illusione è *moha*, che significa anche errore, ed indica un impedimento a scorgere la verità, uno smarrimento dovuto all'attaccamento al mondo fenomenico. Per questo il *Mahâbhârata* continua dicendo che, appena il Pesce scomparve, Manu divenne desideroso di produrre il mondo (*sraṣṭukâmah*), ma in quest'opera di produzione rimase confuso (*pramûḍho*), sicché praticò una grande austerità ascetica (*tapasâ mahatâ yuktaḥ*) e grazie ad essa poté completare la sua funzione di produzione degli esseri secondo un esatto ordine (ibid. 51-53).

Particolarmente interessante per il nostro soggetto un evento correlato al mito indiano del Diluvio che troviamo in altre fonti, come ad esempio il lungo racconto che ne dà il *Bhâgavata Purâṇa*. Questo testo descrive la fine del ciclo precedente quando il periodo di dissoluzione

¹⁷ *Uttara* significa «nordico», ma ha soprattutto il significato di «superiore», «più alto». Non si tratta infatti di una montagna del mondo grossolano, bensì del Monte sacro per eccellenza, monte interiore delle visioni profetiche e della prossimità al Divino. Vedere *infra*, nota 72.

¹⁸ Cfr. ŚB I.8.1.4-6. Vedere anche A.K. COOMARASWAMY, *The Flood in Hindu Tradition*, cit., pp. 405-407.

cosmica è causato dal sonno di Brahmâ, che in quel momento «espirò¹⁹ dalla bocca i Veda» (*mukhato niḥsṛtân vedân*) e questi vennero subito rubati dal potente demone Hayagrîva (Ippocefalo). È allora che il Signore Supremo, al fine di uccidere il demone e recuperare la Scienza sacra del Veda (fig. 1), decise di assumere la forma del pesce (*śapharîrûpa*) (BhP. VIII.24.9-10). In seguito, il testo, dopo aver ripreso i dati che già conosciamo dalle altre versioni, narra che durante il *pralaya*, mentre Satyavrata, il futuro Manu, si trova nell'Arca circondato dai Sette Ṛṣi (*saptarṣibhiḥ parivrtaḥ*) e da tutte le quiddità dell'esistenza (*sarvasattva*), illuminato solo dallo splendore (*varcas*) dei Ṛṣi, Viṣṇu in forma di pesce rivela nel suo cuore (*vivrtaṃ hṛdi*) la conoscenza del Principio Supremo (*parabrahma*) unitamente a



Fig. 1

tutte le branche del sapere tradizionale e della realizzazione spirituale (ibid., VIII.38.54-55), sapere che egli «udì (*aśrauṣît*), unitamente ai Ṛṣi, al di là d'ogni dubbio (*asaṃśayam*)»²⁰ (ibid., 56). Infine, al termine del precedente periodo di dissoluzione (*pralaya*), dopo aver ucciso il demone Hayagrîva, Viṣṇu rimise i Veda al Principio produttore (*vedhas* = Brahmâ, Prajâpati) al fine di risvegliarlo dal suo sonno e Satyavrata divenne in quel momento il Manu Vaivasvata del presente ciclo (ibid., 57-58).

Il mito si declina essenzialmente attorno a tre componenti: l'intervento divino nell'opera di conservazione e di creazione ciclica, la sopravvivenza del germe (o germi) a partire dal quale verrà rigenerata la specie umana e la continuità ciclica della rivelazione, nello specifico i Veda.

¹⁹ Letter.: «fece uscire».

²⁰ Cfr. *Dhâlika 'l-kitâb lâ rayba fihi*: «Questo è il Libro, in cui non v'è dubbio» (*Cor. 2:2*).

In realtà, questi tre elementi sono così strettamente correlati da riflettersi costantemente l'uno nell'altro nonostante il diverso statuto ontologico e la specificità delle funzioni. Il fattore che li accomuna è l'atto cosmogonico, atto in cui è direttamente coinvolta non solo la Divinità, ma anche l'Uomo stesso, dal momento che ne assume la funzione produttiva a titolo di «coadiuvante» o «delegato»²¹ in rapporto al proprio piano di manifestazione. Quanto al Veda, si sarà capito che il cosmo non può sussistere che grazie ad esso: quando il cosmo cessa il Veda viene «rapito»; per poter tornare ad esistere il Veda dev'essere restituito al principio che presiede alla genesi della manifestazione. Ciò si spiega facilmente quando si considera che il «triplice Veda», composto da *Ṛc*, *Yajus* e *Sâman*, è in stretto rapporto con i tre gradi dell'esistenza universale, ossia: i mondi corporeo, psichico e pneumatico rispettivamente rappresentati dalle tre grandi giaculatorie: *bhûh*, *bhuvav* e *svav*.²²

Benché non esplicitamente menzionato, si può facilmente supporre che elemento importante della simbologia soteriologica del Diluvio primordiale è il *praṇava*, il monosillabo sacro (*ekamaṣara*) *Om*, che con i suoi tre elementi costitutivi *a-u-m* è detto racchiudere l'essenza del triplice Veda²³ e, di conseguenza, delle tre condizioni dell'esistenza come indicato dalla *Mâṇḍukya-Upaniṣad*.²⁴ In quanto *Aṣara*, che significa «indistruttibile» o «imperituro», *Om* è infatti il Verbo divino che non soggiace alla legge di ciclicità, identico in quanto tale alla Scienza divina, immutabile ed eterna, dalla quale fluisce incessantemente la rivelazione, sia in quanto manifestazione cosmica sia, in forma più specifica, come Conoscenza fondante di un ordine sacro. Questa nozione del Verbo creatore che dimora in modo eterno e inespresso in seno al Principio trascendente per manifestarsi in seguito attraverso la produzione dell'esistenza cosmica, al di là del diverso tenore proprio di ciascuna forma, è comune a tutte le civiltà tradizionali, a partire da quelle più arcaiche fino alle più recenti.²⁵ Ontologicamente, il *Logos* è

²¹ È quello che il Corano definisce come il Vicario o Luogotenente (*khalîfâ*) di Dio (cfr. *Cor.* 2:30).

²² «Prajâpati effuse il calore (*tapas*) sui mondi: da ciascuno di questi mondi così riscaldati egli trasse l'essenza: *Agni* (il Fuoco) dalla terra (*pṛthivî*), *Vâyu* (l'Aria) dalla regione intermedia (*antarikṣâ*), *Âditya* (il Sole) dal cielo (*div*). Su queste tre divinità egli effuse un calore: da ciascuna di esse così riscaldata egli estrasse l'essenza: da *Agni* le *ṛc*, da *Vâyu* gli *yajus*, da *Âditya* i *sâman*. Su questa triplice Scienza sacra (*trayîṇ vidyâṃ* = il triplice Veda) egli effuse un calore: da ciascuno dei Veda così riscaldati egli estrasse l'essenza: *bhûh* dalle *ṛc*, *bhuvav* dagli *yajus*, *svav* dai *sâman*» (CU IV.17.1-3).

²³ Cfr. *Manu-Smṛti*, XI.266.

²⁴ Vedere anche *Praś. Up.* V.3-5, e *Manu-Smṛti*, II.76.

²⁵ Cfr. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig 1938, p. 70. Il potere creativo e di sostentamento del mondo nelle religioni Sumerica, Accadica, Assiro-Babilonese ed Egizia viene attribuito alla Parola che emana dalla bocca della Divinità (cfr. J.F. COLEMAN: *Logos and Gnosis*, in «The Thololo-

prima Pensiero e poi Parola divina «per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose», ma nella sua pura realtà cosmologica esso è il suono primordiale a partire dal quale ha origine l'universo.²⁶

«La sillaba *Oṃ* è tutto questo (universo, *idaṃ sarvaṃ*). ... Passato, presente e futuro, tutto è veramente la parola *Oṃ* (*oṃkāra*). E anche ciò che è al di là del triplice tempo (*anyat trikāla*), anch'esso è veramente la parola *Oṃ*» (*Māṇḍ. Up.* 1).

Nel suo aspetto eterno, in quanto *Akṣara*, *Oṃ* è identico al Principio supremo; espresso, e in quanto fonte dell'esistenza condizionata, esso diviene il Principio non-supremo.²⁷ È a quest'ultimo aspetto che si riferisce il termine *praṇava*, impiegato per designare il monosillabo sacro, che deriva da *pra-ṇu*: «risuonare», «riverberare» «ruggire» o, più precisamente, «emettere un suono, un canto (di lode)». Infatti, come scrive M. Schneider: «Al primo stadio della creazione la forza che attua il sacrificio è un canto... canto che crea tutti gli esseri chiamandoli coi loro nomi. Questo canto conduce all'esistenza perché gli esseri cominciano ad esistere attraverso la cristallizzazione del nome con cui vengono chiamati».²⁸

L'aspetto non-supremo del Principio (*apara-brahma*) è Brahmâ, o Prajâpati o ancora Hiranyagarba, l'«Embrione d'oro», l'Uovo primordiale del Cigno (*hamsa*) cosmico, che è il veicolo di Brahmâ, nel quale sono racchiusi i germi della manifestazione. Dal momento, dunque, che *Oṃ* è identico a Brahmâ, dire che il triplice Veda viene espirato dalla sua bocca al momento del *pralaya* e poi gli viene restituito per produrre i mondi all'inizio del nuovo ciclo equivale a dire che la forma sonora del Brahman (*śabda-brahma*), ricettacolo dei poteri di

gian» 10, 1955, p. 48). La stessa nozione si ritrova ovviamente nella Bibbia, a partire da *Gen.* 1 (vedere anche *Ps.* 33:6, 46:6; *Eccl.* 42:15; *Is.* 55:11), fino a *Giov.* 1:1-4.

²⁶ Sulla primordialità del suono nella genesi del cosmo, vedere M. SCHNEIDER, *Il significato della musica*, Milano 1970.

²⁷ «In verità, o Satyakâma, la parola *Oṃ* (*oṃkāra*) è il Brahma supremo (*paraṃ*) e non-supremo (*aparaṃ*)» (*Pras. Up.* V.2; cfr. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος... πάντα διὰ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν; *Giov.* 1:1 e 3). «*Oṃ* è il Brahman. *Oṃ* è tutto l'universo (*idaṃ sarvaṃ*). *Oṃ* è l'assenso (*anukṛti*)» (TU I.8.1). L'espressione *anukṛti* (= il modello originale), in quando «assenso», permette di associare *Oṃ* ad *amen*, il *fiat* (= ar. *kun*), tutte espressioni del Verbo creatore.

²⁸ M. SCHNEIDER, *op.cit.*, pp. 81-82. Cfr. A.K. COOMARASWAMY, *Selected Papers 2: Metaphysics*, cit., pp. 192-197 *et passim*. I «nomi» delle cose corrispondono ai λογὶ σπερματικὸί degli Stoici, o *rationes seminales* adottate in seguito anche da S. Agostino e da S. BONAVENTURA, per il quale rappresentano le potenzialità attive della manifestazione; si tratta delle essenze o «forme» delle cose (le *a'yân al-thâbita* di Ibn 'Arabî che sono racchiuse nel *seminarium* (= *al-'amâ*, la «nube»), dove attendono il *fiat* cosmogonico per passare della potenza all'atto. «Cum satis constet rationem seminalem esse potentiam activam inditam materiae, et illam potentiam activam constet esse essentiam formam cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihil; satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum et incompletum, sive secundum esse in potentia et in actu» (II *Sent.*, 18, I, 3).

manifestazione (*śaktyadhiṣṭhâna*), rimane indistinta (*anabhivyakta*) durante la notte cosmica e, di conseguenza, anche la «rivelazione» che essa contiene, sia essa il mondo o i Veda, che, pur «eterni» nell'aspetto principale del Verbo, risultano «oscurati» da un aspetto di latenza personificato da Hayagrîva, il demone ippocefalo. Ciò è quanto ci è suggerito anche dall'iconografia dell'uccisione del demone che dimora sul fondo delle Acque da parte di Viṣṇu nella forma del *Matsya-avatâra*. Nella fig. 1 si vede infatti Viṣṇu emergere dalla bocca del Pesce nell'atto di uccidere il demone, chiamato anche Ajñâna o «ignoranza», la cui caratteristica è quella d'essere racchiuso in una conchiglia (*śaṅkha*)²⁹ che, come noto, è un attributo essenziale di Viṣṇu. A questo punto, non sorprende più di tanto scoprire che Hayagrîva (o Aśvaśiras) è anche un altro nome di Viṣṇu, in quest'ultimo caso come la divinità che presiede a tutte le Scienze sacre (*sarvavidyâs*) poiché, secondo un mito parallelo, egli avrebbe assunto questa forma per uccidere il demone che aveva rubato i Veda, dal momento che quest'ultimo non poteva essere annientato che da un essere avente il suo stesso aspetto.

Ambiguità di questo tipo sono ricorrenti nella tradizione vedica come in altre tradizioni, poiché si tratta di realtà aventi entrambe una stessa essenza e che appaiono come antagoniste, come precisa A.K. Coomaraswamy, solo a motivo della loro azione, «la loro distinzione poggiando in realtà sulla loro orientazione, il loro cambiamento o la loro trasformazione».³⁰ Un esempio analogo è quello dei due volti di Meṭatron nella tradizione giudaica, o quello del Messia e dell'Anticristo in quella cristiana dove è detto che hanno entrambi per emblema il leone.³¹ Uno è il volto di luce, l'altro è quello oscuro della sua ombra. L'eternità è pienezza *in divinis* e il principio della manifestazione è Luce *sub specie æternitatis* o, come direbbe l'Areopagita, «Caligine (γνóφος) luminosissima»;³² il divenire, per contro, presenta un volto


²⁹ In realtà è tutt'uno con essa perché alle volte viene egli stesso designato col nome di *Śaṅkha*.

³⁰ A.K. COOMARASWAMY, *Angeli e Titani*, in *La dottrina del sacrificio*, Milano 2004, p. 23, dove l'Autore precisa che il Titano (*Asura*) è un Angelo (*Deva*) in potenza, così come l'Angelo è ancora un Titano per la sua natura originaria, e questo perché la Tenebra in atto è Luce, mentre la Luce in potenza è Tenebra. Come si può facilmente capire, questo è esattamente il caso del mito di Hayagrîva.

³¹ «Ebbene, come il nostro Signore Gesù Cristo, che è anche Dio, fu profetizzato nell'immagine di un leone a motivo della Sua regalità e gloria, parimenti le Scritture hanno parlato in precedenza anche dell'Anticristo come d'un leone a motivo della sua tirannia e violenza. Poiché l'Impostore cerca di assomigliare in ogni cosa al Figlio di Dio. Cristo è un leone, così pure l'Anticristo è un leone; Cristo è un re, così anche Anticristo è un re. Il Salvatore fu manifestato come un agnello; quindi anche lui, similmente, sembrerà un agnello, sebbene dentro sia un lupo» (S. IPPOLITO, *De Antichristo*, 6).

³² *De mystica theologia* I, 997b. Egli è un'Oscurità luminosissima poiché, in realtà, «è principio della luce» (*De celesti hierarchia*, I, 121a; vedere anche H.Ch. PUECH, *La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la traditions patristique*, in «Etudes Carmelitane» XXIII, 1938, pp. 33-53). La fonte biblica è il passo: «Mosè si avvicinò alla densa oscurità (o nube, *arâphel*) dov'era Dio» (*Ex.* 20:21; cfr. *Ebr.* 12:18), nonché: «Aveva fatto delle te-

oscuro di potenzialità inespressa che chiede d'essere attualizzata. A maggior ragione, quando la continuità ontologica subisce una temporanea discontinuità, o quando viene anche soltanto oscurata o minacciata, la sua permanenza dev'essere assicurata da un principio «salvifico» e «conservatore» variamente personificato in Viṣṇu che uccide il Demone o nel Messia che uccide l'Anticristo, o ancora nell'arcangelo Michele che uccide Samael.³³ Non solo questo eterno principio luminoso è sempre lo stesso, ma esso può altresì diversificarsi all'interno d'un medesimo contesto per esprimere la molteplicità delle funzioni e la pluralità dei piani in cui queste si esplicano. Eccoli allora diventare alternativamente Brahmâ, o Viṣṇu, o ancora il Veda, il Brahma in quanto Parola/Suono (*vâc/sabda*).


Ritornando al simbolismo della conchiglia, essa racchiude il germe dei Veda, ossia il monosillabo *Om*, il suono primordiale che non può essere distrutto (*akṣara*) quando tutti gli esseri sono distrutti e tutte le distinzioni di nome e forma (*nâmarûpa*) abolite perché riassorbite nel loro principio. Una volta, però, che questo germe d'ogni suono e d'ogni linguaggio ritorna in possesso del divino Principio produttore – al quale, peraltro, esso è essenzialmente inerente, poiché questo potere è inseparabile dalla natura stessa del Verbo (*vâc*, *memra*, *logos*, *kalâm Allâh*) mediante il quale Dio chiama gli esseri in esistenza e del quale gli esseri sono intimamente sostanziati – il Suono inespresso riappare diventando ad un tempo auto-rivelazione del Divino che si manifesta attraverso il cosmo e rivelazione dell'eterna Sapienza ordinatrice al centro dello stato umano. Orbene, questa duplice funzione è già implicita nella struttura stessa della conchiglia che con la sua forma riproduce gli elementi essenziali del monosillabo *Om*: una linea retta (*a*), un movimento a spirale (*u*) ed un punto (*m*), i primi due andando a formare il profilo della conchiglia , mentre il punto il germe del suono racchiuso al suo interno. La sua forma richiama d'altronde anche quella dell'Arca che naviga sulla «superficie delle Acque»,³⁴ ed in questa prospettiva il germe è allora lo stesso Manu, poiché da lui nascerà l'umanità futura. Vi è evidentemente una sorta di omologazione tra il germe racchiuso nella conchiglia, che rappresenta il Verbo inespresso, e il Manu all'interno dell'Arca, anche se in

nebre il suo velo (*yâseth hošekh sithro*)» (*Ps.* 18:2). Cfr. anche GREGORIO DI NYSSA, *De vita Moysis*, I, 43. Parimenti, nella tradizione islamica, è detto che Dio, prima di creare il mondo, «si trovava in una Nube ('*amâ*') – o Tenebra ('*amâ*') – in cui non c'era aria alcuna, né sopra di essa né al di sotto» (TIRMĪDĪ, *Tafsir Sura* 11:1; IBN MAJĀ, *Muqaddîma* 13; AḤMAD IV, 11, 12). Cfr. W.C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, p. 125 ss.

³³ Samael è il «Principe di questo mondo», dotato di un nome impronunciabile che è il Tetragramma al contrario.

³⁴ Sul simbolismo della conchiglia e del Pesce salvatore, si veda R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Milano 1975, pp. 125-126, 137-38.

questo caso si tratta più precisamente dell'Intelletto creato potenziale che, nel viaggio lungo la «Notte del cosmo», viene guidato dall'Intelletto divino nella sua «ipostasi» (*avataraṇa*) come Intelletto attivo trascendente simboleggiato dal *Matsya*, il Pesce salvatore.

Ciò si può comprendere ancora meglio se ci rapportiamo alle tradizioni abramiche, dove in aramaico la lettera *nûn* significa «pesce» così come in arabo *nûn* designa la «balena», il pesce di Giona che nel Corano è chiamato anche *Dhû-l-nûn* («quello del Pesce»), ed è notoriamente un simbolo del Messia³⁵ non solo per il Cristianesimo, ma anche per la tradizione giudaica, dove la lettera *nûn* serve a designare il «regno» del *Mašîach*; in ebraico, infatti, la *nûn* significa «regno» e uno dei nomi del Messia è *Yinon*, «(colui che) regnerà» (modificazione morfologica di *nûn*).³⁶ Nell'arabo, poi, la forma stessa della lettera *nûn*, che graficamente si presenta come una semicirconferenza col punto centrale , è un simbolo immediato dell'Arca che contiene il germe della nuova generazione.³⁷

La produzione cosmica è opera di Brahmâ ma, come abbiamo visto nel testo del *Mahâbhârata* (III.185.48-49), relativamente ad un certo piano di esistenza la Causa prima, Viśvakarma, il Prajâpati dell'Universo, delega questo potere ad una «causa seconda»³⁸ che, nella fattispecie, per il mondo umano è il Primo uomo, il Manu,³⁹ un essere che deve avere quindi in se stesso i poteri del Padre celeste, le sue Luci di gloria. Questi poteri non sono altro che i Sette Ṛṣi, che la tradizione hindu designa costantemente come i figli di Brahmâ, generati dalla sua Mente (*brahmaṇo mânasâḥ sutâḥ, brahmaṇaḥ putrâ mânasâḥ*, ecc.):

«I Sette grandi Ṛṣi primordiali (*maharṣayaḥ sapta pûrve*)...⁴⁰ sono della mia stessa natura e sono nati dalla mia Mente (*madbhâvâ mânasâ jâtâ*)»⁴¹ (BG X.6).

³⁵ Cfr. *Mat.* 12:39-40; *Lu.* 11:29-30;

³⁶ Cfr. Rav Yitzchak GINSBURGH, *The Hebrew Letters: Channels of Creative Consciousness*, Jerusalem 1990, pp. 208-209.

³⁷ Cfr. R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, cit., capp. 22 e 23.

³⁸ Sul rapporto tra principi metafisici e «cause seconde» che, per una legge di corrispondenza, li rappresentano ad un certo livello ontologico, giacché, scrive GUÉNON, «tutto ciò che l'effetto è altro non è se non l'espressione di qualcosa che è inerente alla natura della sua stessa causa», si veda dello stesso *Simbolismo della Croce*, Milano 1998, pp. 14-15.

³⁹ Lo stesso concetto viene espresso nell'AT con l'impiego, nell'Esamerone, di due verbi *bârâ'* (creò) e *ya'as'* (fece) che secondo alcuni antichi commenti rabbinici starebbero ad indicare la partecipazione dell'uomo, dopo i primi sei giorni della creazione, al processo creativo (Ibn Ezra e Radak *apud Gen.* 2:3).

⁴⁰ Abbiamo tolto l'espressione «e parimenti i quattro Manu», che secondo ŚĀNKARA alluderebbe ai Sâvarṇas (o Sâvarṇikas secondo RĀMĀNUJA): Dakṣa-sâvarṇa, Brahma-sâvarṇa, Dharma-sâvarṇa e Rudra-sâvarṇa, rispettivamente il IX, X, XI e XII Manu. Costoro sarebbero così chiamati perché di figli di Sâvarṇâ, una figlia di Dakṣa. Madhva ritiene invece che il passaggio alluda a Svâyambhuva, Rociṣa, Raivata e Uttama.

⁴¹ Suoi Sette Ṛṣi «nati dalla Mente di Brahmâ» cfr. anche MBh I.59.10; III.160.14; XII.200.17; ecc. per una visione globale sulla questione si veda l'ampio studio di John E. MITCHNER, *Traditions of the Seven Ṛṣis*, Delhi 1982.

Figli di Brahmâ o Prajâpati, i Sette Ṛṣi stessi sono invocati come dei *Prajâpati*,⁴² perché «da essi sono nati tutti gli esseri (*prajāh*) di questo mondo» (*Bhagavad-Gîtâ*, ibid.), o meglio, è proprio perché sono della stessa sostanza di Brahmâ che gli esseri di questo mondo procedono da loro. Dal momento, però, che questo mondo ha nascita dal Manu che, secondo il *Śatapatha Brâhmaṇa*, è anche l'unico passeggero dell'Arca e l'unico superstite del ciclo precedente, non si può ritenere che essi siano degli esseri a lui esteriori o da lui distinti, tanto più che Manu è identificato lui stesso a Prajâpati.⁴³ Dobbiamo però anche fare attenzione a non considerare il Manu come un individuo nel senso ordinario del termine poiché, trattandosi del capostipite di tutta l'umanità, egli dev'essere più che altro visto come la prima «incorporazione» dell'Intelletto universale, riflesso del raggio di Luce celeste che comunica la Conoscenza divina.

Apprendo ancora una volta una parentesi in ambito ebraico e tornando a quanto si è detto all'inizio a proposito della natura dell'uomo primordiale, non sarà ora difficile capire perché, nella Qabbalah, ad Adamo viene attribuito un corpo di «luce» che diviene di «pelle» solo dopo la caduta:

«Quando Adamo si trovava nel Giardino dell'Eden, egli indossava un abito che assomigliava all'abito ultraterreno, un rivestimento di luce celeste. Quando fu allontanato dal Giardino fu costretto a sottomettersi alle esigenze⁴⁴ di questo mondo, come sta scritto: “*Il Signore Elôhîm fece per Adamo e sua moglie delle tuniche di pelle e li rivestì*” (*Gen. 3:21*). Prima d'allora essi indossavano tuniche di luce, quella luce ultraterrena che viene adoperata nel Giardino dell'Eden» (*Zohâr II*, 229b, sez. *Pekûdê*).⁴⁵

Un'interpretazione che risulta del resto del tutto consequenziale dalla lettura del *Genesi* in ebraico, dal momento che le tuniche di «pelle» ('ôr) rimangono quasi invariate nella pronuncia rispetto alle tuniche di «luce» ('ôr). Ciò che le distingue morfologicamente è solo la prima lettera: un'alef per «luce» (*alef-vav-reš*) e una 'ayin per «pelle» ('*ayin-vav-reš*).⁴⁶ Il significato

⁴² Cfr. anche MBh XII.201.3-5; III.160.14; XII.200.17; vedere anche J.E. MITCHINER, *Op. cit.*, pp. 12-13, 15-18, 22-24, 295-298.

⁴³ «Da Manu Prajâpati felicità! (*prajāpataye manave khâhâ*)» (VS XI.66).

⁴⁴ Lett. «ai colori».

⁴⁵ Cfr. trad. *The Zohar*, cit., IV, p. 281. Altrove leggiamo: «In conseguenza del peccato, la legge fu materializzata in un indumento di pelle, nella stessa proporzione che uomo fu materializzato in un corpo di carne» (*Kitzur Sh'loh*, fol. 7, col. 2).

⁴⁶ Secondo l'insegnamento qabbalistico, numericamente *Alef* (א) = 1 e '*Ayin* (אײן) = 70. La differenza tra loro è 69, rappresentata dalle lettere ebraiche Samech (ס) e Tet (ט) ovvero סט. Pittograficamente Samech è un *supporto*, e indica l'azione del *sostenere*; Tet è invece un *serpente*. סט vorrebbe quindi dire: *sostenere il serpente*. In altre parole, sostenendo il serpente Adamo ed Eva hanno perso le loro pelli di luce e hanno dovuto assumere pelli di carne (cfr. www.yashanet.com/studies/judaism101/sidebars/ohr.htm).

di questa trasmutazione è che l'unità – valore numerico dell'*alef* che rappresenta qui la natura indivisa dell'Uomo primordiale, l'originale *Adam Qadmon* –viene persa quando egli «mangia», ossia assimila, la natura duale dell'Albero della conoscenza del bene e del male. Il risultato è che la natura corporea gli si rivela poiché è in quel momento che l'uomo acquista la vista: «Allora si apersero gli occhi di ambedue e si accorsero d'essere nudi» (*Gen. 3:7*). La lettera 'ayin, infatti, designa l'«occhio», dunque la percezione d'ordine sensibile. Questa è la linea interpretativa seguita sia dalla Qabbalah, che da Filone,⁴⁷ Origene e altri.⁴⁸ Secondo Filone:

«L'intelletto (νοῦς) svolge, dentro di noi, il ruolo di uomo, la facoltà percettiva (αἴσθησις) quello di donna. Il piacere (ἡδονή) [simboleggiato del serpente] incontra prima le sensazioni e con esse entra in contatto; ed è per loro tramite che trae in inganno l'intelletto sovrano (ἡγεμόνα νοῦς). Quando ognuno dei sensi è stato soggiogato dalle sue attrattive ... li porta a guisa di ancelle graziose all'intelletto giudicante (λογισμῶ) come a un loro padrone... e quello, subito sedotto, diventa suddito da sovrano che era, si trasforma da padrone in servo, da cittadino in esule, da immortale in mortale» (*De Opificio Mundi*, 165).

L'Adamo che diviene «sedotto» (πειθῶ) è qui del tutto analogo al Manu che diviene «confuso» (*pramûdho*); in entrambe i casi entra in gioco una potenza d'illusione (*moha, mâyâ*), una capacità di persuadere e ingannare (πειθῶ). Quello che viene sedotto, come Narciso che si fa catturare dalla sua stessa immagine riflessa nelle acque fino a dimenticare la sua vera natura, è l'intelletto (*manas, prajña, = νοῦς*) preso nei lacci dei sensi (*prâṇa, indriya, = αἴσθησις*).⁴⁹ Il mondo non esisterebbe senza il potere d'illusione (*mâyâ*), ma non bisogna dimenticare che questo potere è prima di tutto un potere divino; *in divinis* è la sua stessa *Śakti*.⁵⁰ Riflessa

⁴⁷ Benché FILONE non commenti mai direttamente l'espressione «tuniche di pelle», si può dedurre il suo pensiero dall'interpretazione che dà della polarità Uomo/Donna nel contesto del *Genesi*, simboleggianti rispettivamente l'intelletto e la sensazione in atto (cfr. ad es. *Legum Allegorie*, II, 19-39).

⁴⁸ Stessa interpretazione da parte di GIULIO CASSIANO (ca 160-180 d.C.) un alessandrino encratita, ma anche da parte di TERTULLIANO (cfr. *De resurrectione carnis*, Cap. VII). Altri, come METODIO (*Aglaophon he peri tes anastaseos*, o *Discorso sulla Resurrezione*, I.4) e AGOSTINO (*De Trinitate*, XII.11.16 e *De Genesi contra Manichaeos*, II.21.32; *Contra secundam Iuliani responsionem*, IV.37) si sono espressi in modo più velato, affermando che le «tuniche di pelle» rappresentavano la «natura mortale», il che equivale in ultima istanza ad affermare lo stesso concetto di fondo. Molti dottori della Chiesa vi si sono opposti, adducendo a smentita il passaggio in cui Adamo dice al momento della creazione di Eva: «Questa finalmente è ossa delle mie ossa e carne della mia carne» (*Gen. 2:23*). Una tale obiezione è possibile, però, soltanto con una lettura «materialistica» dei termini ebraici impiegati nei versetti 2:22-23. Forse sarebbe più corretto tradurre, come fa F. D'OLIVET: «questa è veramente sostanza della mia sostanza e forma della mia forma» (*La Langue Hébraïque restituée*, rist. Renens 1971, pt. II, p. 315). Vedere anche FILONE, *Legum Allegorie*, II, 40-43. In ogni caso si tratta di un passaggio dalla luce alle tenebre, una «caduta» della coscienza immortale a quella dell'uomo mortale. Il contrario è il processo di rigenerazione che viene offerto dai riti della «seconda nascita», come il battesimo. Cfr. J. DANÉLOU, *La teologia del Giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, p. 478.

⁴⁹ Al punto che l'Uomo non sa più distinguere la realtà dal fenomeno vedi PLUTARCO, *Moralia* 393D, 400CD (cit. in A.K. COOMARASWAMY, *Selected Papers 2: Metaphysics*, cit., p. 159).

⁵⁰ Su *Mâyâ*, cfr. A.K. COOMARASWAMY, *On Translation: Mâyâ, Deva, Tapas*, in «Isis» 19 (1933), pp. 75-80.

nell'uomo, questa energia creativa appare sotto l'aspetto delle sue facoltà di percezione, poiché, senza di esse, l'intelletto non avrebbe alcuna conoscenza in atto della manifestazione. I R̥ṣi non sono altro che queste facoltà di percezione, le energie divine dell'Uomo primordiale. Se è detto che nell'Arca il Manu è illuminato solo dallo splendore dei R̥ṣi, ciò significa che, microcosmicamente, è grazie a queste potenze illuminanti che il mondo futuro potrà essere percepito, ossia «misurato», poiché la manifestazione del mondo, la sua «emanazione» (*śṛṣṭi*) è essenzialmente una «misurazione» prodotta dall'irraggiamento luminoso del *fiat lux* a partire dalle tenebre.⁵¹ È il motivo per cui la «manifestazione» è prima di tutto qualcosa che tale appare alla vista, poiché si tratta d'una facoltà che, tradizionalmente, è detta consistere in una luce che «esce» dall'occhio e ritorna all'uomo con la forma dell'oggetto percepito.⁵² Dopo aver mangiato il frutto dell'Albero proibito, «si apersero gli occhi di ambedue».

Il Principio sempre irraggiante è in cielo il Sole (*âditiya vivasvant* = νοετὸς ἥλιος)⁵³ con i suoi sette raggi – le sei direzioni dello spazio più il centro – qui giù l'Uomo (*manu vaivasvata*) con i suoi «sette soffi» – orecchie, occhi, narici e bocca⁵⁴ – quelli che gli procurano la conoscenza empirica.⁵⁵ Si tratta dell'Albero della conoscenza del bene e del male;⁵⁶ Albero proibito, ma anche Albero della «luogotenenza» (ar. *khilâfa*), poiché è nel momento in cui l'Uomo ne mangia che egli diviene «come Dio (*kê'lôhîm*) conoscendo il bene e il male (*yodhe'êy tobh vârâ'*)» (*Gen.* 3:5).⁵⁷ È per questo che i R̥ṣi, i «poteri di percezione» nell'Uomo,

⁵¹ Vedere R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Milano 1982, Cap. 3.

⁵² «Chiunque vede, è mediante (la luce del) suo raggio che egli vede» (*Jaim.Up.Br.*, I, 28, 8); «la percezione non avviene comunque che tramite la luce che si trova nel soggetto che percepisce» (IBN 'ARABÎ, *Futûhât*, cap. 360, III, p. 274).

⁵³ Il «grande sole tutto luminoso e sempre lucente secondo la tenuissima risonanza del Bene, illumina tutte quelle cose che sono in grado di partecipare di lui, ed ha una luce che si diffonde su tutte le cose ed estende su tutto il mondo visibile gli splendori dei suoi raggi in alto e in basso» (PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, IV, 697c-d); l'Areopagita, ovviamente, prende il sole sensibile come un simbolo del vero Sole spirituale, quel «Bene superiore ad ogni luce [che] è chiamato Luce intellettuale in quanto raggio sorgivo ed effusione esuberante di luce che illumina con la sua pienezza ogni intelligenza» (ibid. 701a).

⁵⁴ La mistica islamica parla ugualmente di 7 «porte dei sensi» (*al-jawâriḥ al-sab'*) che devono essere sorvegliati e sottomessi al Principio, ma vengono identificati con lingua, udito, vista, mano, piede, ventre e sesso (cfr. AL-ḤAKÎM AL-TIRMIDÎ, *Ḥatm al-awliyâ'*, Beyrouth 1965, p. 118).

⁵⁵ Non vi è nessuna differenza tra questi sette raggi o soffi ed i «Sette fiumi» di vita (cfr. COOMARASWAMY, *Selected Papers 2: Metaphysics*, cit., p. 353 ss.; P. URIZZI, *Regalità e Califfato*, Pt. IV, cit., pp. 77-85).

⁵⁶ Quest'Albero dev'essere identificato con l'Albero «capovolto», con le radici in alto (*ûrdhvamûlam*), menzionato nell'BG XV.1-3, Albero del divenire cosmico (*samsâravṛkṣa*). Sull'Albero invertito cfr. A.K. COOMARASWAMY, *L'albero rovesciato*, in *Il grande brivido*, Milano 1987, pp.323-353; S. SALZANI, *L'Albero capovolto*, in «Perennia Verba» 8-9 (2004-05), pp. 152-197; e J.G. ARAPURA, *The Upside down Tree of the Bhagavadgîtâ Ch. XV: An Exegesis*, in «Numen» 22 (1975), pp. 131-144.

⁵⁷ Sono le parole del serpente; in questo non aveva mentito perché dopo che ne ebbe mangiato, Dio stesso dirà: «Ecco, l'uomo è divenuto come uno di Noi (*hâ'âdhâm hâyâh k'ê'ahadh mimmennu*), perché conosce il bene e il male» (*Gen.* 3:22). Non era vero, invece, che non sarebbe diventato «mortale» (ibid. 2:17; 3:4 e 22).

ovvero i suoi «soffi» (*prâṇa*),⁵⁸ vengono designati come dei *Prajâpati*, poiché è per loro tramite che l'Uomo diviene un co-creatore. Il Manu, desideroso di «manifestazione cosmica», si riscalda d'ascesi, ed i Ṛṣi si riscaldano d'ascesi, ossia praticarono il *tapas*. Questo termine designa in primo luogo un «processo intellettuale» mediante il quale i poteri creativi di qualunque essere vengono rafforzati e concentrati⁵⁹ al fine d'una generazione, d'una nascita, sia essa di ordine universale, umano o iniziatico.⁶⁰ Il primo ad esercitare il *tapas* è infatti l'Essere divino che, in rapporto ad un certo ciclo d'esistenza, si riscalda in vista della sua manifestazione cosmica. All'origine dell'Universo, *Prajâpati* viene all'esistenza mediante un desiderio (*kâma*) sorto nel *tapas* creativo; egli desiderando riprodursi si dedica nuovamente al *tapas* e questo porta in essere tutti i mondi ed i loro principi costitutivi,⁶¹ tutti «nati dal *tapas*» (*tapaso 'dhijâtân*). Anche i Ṛṣi sono «nati dal *tapas*» (*tapaso jâtam*),⁶² anzi, lo sono in modo eminente; di essi è detto che sono «possessori di *tapas*» (*tapasvato*),⁶³ «assorbiti nel *tapas*» (*tapase ye niṣeduh*)⁶⁴ e la loro vita è «fondata sul *tapas*» (*tapah saptarṣayas upa jîvanti*).⁶⁵

In rapporto al nostro mondo, quello che si può dire all'origine del Principio divino, può essere detto, ad un altro livello, del Manu o dei Ṛṣi, sia assieme sia isolatamente. Manu e Ṛṣi sono originariamente inscindibili, essi agiscono corporativamente, uniti nell'atto di accendere il Fuoco (sacrificale): «(O *Viśvedevaḥ*, O Pleroma delle realtà divine), voi a cui Manu, mediante l'intelletto (*manasâ*) e sette sacerdoti (*sapta hotṛbhiḥ*, i Sette Ṛṣi), con Fuoco acceso, ha offerto la sua prima offerta sacrificale (*hotrâṃ prathamâḥ*)» (RV X.63.7). Essi danno inizio al Sacrificio, e con il Sacrificio all'Ordine cosmico (*rta*) poiché il Sacrificio è il fondamento dell'Ordine cosmico.⁶⁶ «Manu è il Sacrificio (*yajño manuḥ*)» (RV X.100.5), così come

⁵⁸ «In antico i Ṛṣi, in quanto *prâṇa*, furono presenti prima dell'esistenza di tutti i mondi; desiderandolo, essi si adoperarono con austerità (*śrama*) e calore ascetico (*tapas*); è per questo che essi furono chiamati Ṛṣi» (ŚB VI.1.1.1-5); cfr. anche ibid. XIV.5.2.6 (= BU II.2.3-4), dove è stabilita una corrispondenza tra i singoli Ṛṣi e gli organi di percezione. YĀSKA afferma nettamente la corrispondenza tra l'aspetto macrocosmico (*adhidayvata*) dei Ṛṣi, in cui questi sono equiparati ai sette raggi solari (*raśmaya âditiya*), e quello microcosmico (*adhyâtma*) dei sei *indriya* (le facoltà di percezione = *prâṇa*) unitamente a *vidyâ*, la conoscenza, come settima (*Nirukta*, XII.37). Sui Ṛṣi in quanto *prâṇa*, vedere J.E. MITCHNER, *Traditions of the Seven Ṛṣis*, cit., pp. 7-11, 278-294.

⁵⁹ Cfr. A.K. COOMARASWAMY, *On Translation: Mâyâ, Deva, Tapas*, cit., p. 85.

⁶⁰ Vedere Walter O. KAELBER, *Tapas, Birth, and Spiritual Rebirth in the Veda*, in «History of Religions» 15 (1975-76), pp. 343-386.

⁶¹ Cfr. ŚB VI.1.1.1 – VI.1.3.20; vedere W.O. KAELBER, ibid., pp. 371-372.

⁶² RV X.154.5.

⁶³ AV XVIII.2.15.

⁶⁴ RV X.109.4. Vedere O. KAELBER, ibid., p. 374.

⁶⁵ AV XIII.10.25.

⁶⁶ Vedere H. AGUILAR, *The Sacrifice in the R̥gveda*, Delhi 1976, pp. 27 e 37, e G. N. CHAKRAVARTHY, *The Concept of Cosmic Harmony in the R̥g-Veda*, Mysore 1966, p. 43.

«Prajâpati è il Sacrificio (*sa vai yajña eva prajâpatiḥ*)» (ŚB I.7.4.4);⁶⁷ Manu ha posto Agni, il Fuoco sacrificale, come una luce per tutte le generazioni umane (*jyotirjanâya śaṣvate*)⁶⁸ (RV I.36.19), e questa luce è anche il fondamento e l'inizio della rivelazione, l'incorporazione della Conoscenza poiché, come molto giustamente ha scritto Sylvain Lévi parlando della centralità che il Sacrificio riveste per la tradizione vedica: «La Scienza sacra è identica col suo oggetto, il sacrificio, e il sacrificio è l'unica realtà; esso è ad un tempo il creatore e la creazione; tutti i fenomeni dell'universo ne sono il semplice riflesso e traggono da esso la loro parvenza di esistenza».⁶⁹ Dunque, all'origine la rivelazione è il Sacrificio, all'origine non esistono i quattro Veda, il Veda è unico⁷⁰ ed esso non è altro che la Scienza con cui viene compiuto il Sacrificio primordiale, identico esso stesso alla produzione dell'universo.

Certo, la rivelazione da parte dell'Essere divino all'Uomo, considerata nel suo aspetto principale, ha origine nella condizione di latenza cosmica che caratterizza la fase dell'«intervallo intra-temporale», il *saṃdhyâ* che precede l'inizio del nuovo ciclo. È in quel momento, infatti, quando tutte le potenze dell'essere sono concentrate e raccolte in un punto di coscienza ontologica, che l'Essere supremo, il Sé immortale, comunica all'Uomo in potenza, alla sua realtà ancora embrionale, la prima Scienza infusa riguardante la Realtà ultima: «Io sono Brahmâ, il Signore degli esseri prodotti; io sono il Supremo, nessuno è più grande di me (*ahaṃ prajâpatir brahmâ matparaṃ nâdhigamyate*)» (MBh III.186.48). Questa rivelazione riecheggia quella che, secondo il Corano, i germi dell'umanità hanno ricevuto in una condizione intemporale – il Giorno di *Alast* – anteriore alla formazione del corpo di Adamo: «E quando il Signore trasse, dai lombi dei figli di Adamo, tutti i loro discendenti e li fece testimoniare contro se stessi (dicendo): “Non sono il vostro Signore? (*alastu bi-rabbikum*)”⁷¹ Risposero: “Sì, l'attestiamo (*ša-hidnâ*)”» (Cor. 7:172). Suprema Teofania, ma non solo, poiché il *Bhâgavata Purâṇa*

⁶⁷ *Prâjapati* e *Yajña* sono identici; e questa coincidenza viene ribadita costantemente nei *Brâhmaṇa*; cfr. MB III.6.5; AB VII.7.2; GB II.2.18, ecc.; si veda anche S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dan les Brâhmaṇas*, Parigi 1898, cap. 1.

⁶⁸ Agni è il Fuoco universale, l'immortale nell'uomo che permette a quest'ultimo di ricostituire la divinità smembrata (*vyasraṃsata*) ed esausta dopo l'atto di produzione cosmica, *Prâjapati*, che l'invoca dicendo: «Ricostituiscimi (*tvam mâ saṃdhehi*)» (ŚB VI.1.2.13). Cfr. B.K. Smith, *Sacrifice and Being: Prajâpati's Cosmic Emission and Its Consequences*, in «Numen» 2, (1985), p. 76.

⁶⁹ S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice*, cit., p. 10. Parti dell'universo ed elementi del rito mantengono una corrispondenza costante: le sillabe del metro rappresentano le stagioni; il numero delle oblazioni i mesi; le parti dell'altare del fuoco gli organi del corpo umano, ecc.

⁷⁰ «All'inizio non vi era che un solo *Veda*, lo *Yajur Veda*. Questo fu poi diviso in quattro parti» (*Vâyu Purâṇa* 60.16-18).

⁷¹ Lo stesso Signore degli esseri prodotti (*rabbi-l-'âlamîn*) che dirà a Mosè sulla cima del Monte: «In verità Io sono Dio: non c'è dio all'infuori di Me» (Cor. 20:14).

(VIII.24.54-55) afferma che l'Essere supremo ha insegnato a Satyavrata, il futuro Manu che si trovava nell'Arca, la Scienza sacra nella sua totalità: la scienza delle epoche antiche (*purâṇa*) e quella degli inni sacri (*saṃhitâ*), la scienza metafisica (*divyâṃ*), quella cosmologica (*sâṅkhya*), nonché quella della realizzazione spirituale (*yoga*) e del (corretto) modo d'agire (*kriyâ*).

Il «luogo» della Teofania suprema non può essere che la cima del Monte settentrionale,⁷² dove si erge l'Albero cosmico a cui l'Arca dei germi viene attraccata, poiché è lì che, come sulla cima della dantesca montagna del Purgatorio, si rivela il firmamento dei cieli angelici, gli stadi superiori dell'essere. Quest'Albero cosmico, che non è altro che l'Albero della Vita, è un simbolo dell'«Asse del mondo» che, come Raggio divino, comunica direttamente a chi vi perviene la Conoscenza delle Realtà trascendenti. È a partire da questo punto che avviene la rigenerazione del Manu, la sua «discesa» nel nuovo *manvantara*, e la sua funzione generativa coincide di nuovo con un processo di «rivelazione», sicuramente più differenziata di quella ottenuta nella fase del *saṃdhyâ*.⁷³

La sua funzione, infatti, è quella di compiere il «Sacrificio» (*yajña*), offrire la «prima oblazione rituale» (*hotrâṃ prathamâḥ*) che, lo si è visto, è innanzitutto un atto intellettuale (*manasâ*) unito al potere della parola, il «soffio della bocca» (*mukhya-prâṇa*) che è intimamente legato ad Agni;⁷⁴ ma la «parola», per essere creatrice, dev'essere prima di tutto conforme alla Verità (*satya*), poiché solo così può essere funzionale a stabilire l'Ordine cosmico (*ṛta*), ossia la realtà in atto. Manu crea le cose «nominandole» e questa operazione è un atto eminentemente

⁷² Il «Monte settentrionale», la Montagna polare per eccellenza, è uno dei simboli più universali e arcaici della *Philosophia Perennis* (cfr. P. URIZZI, *Regalità e Califfato*, Pt. IV, cit., pp. 134-140). Nella Bibbia è il *Har-mô'êdh*, il «Monte dell'assemblea», anch'esso situato, come riferisce *Isaia* (14:13), «nell'estremo limite del nord» (*bē-yark'êthê sâfôn*). È sempre sulla cima di questo Monte che avviene l'incontro col Divino, così come mediante la «discesa» lungo il suo pendio, che, nei termini della tradizione islamica, è un «ritorno verso il mondo delle creature» (*rujû' ilâ-l-khalq*), ha inizio la «profezia», sia essa «legiferante» (*nubuwwat al-tašrî'*) o «libera» (*nubuwwa muṭlaqa*), quest'ultima essendo la sola possibilità di profezia rimasta ancora aperta dopo che la prima, che è la profezia propriamente detta, è stata chiusa («sigillata»). La profezia legiferante, che comporta una «rivelazione» (*waḥî*) destinata ad altre persone, inizia secondo l'Islam, solo a partire da *sayyidinâ Nûḥ* (il Noè biblico); quanto a coloro che erano vissuti in epoca pre-diluviana, partecipavano tutti alla profezia libera, ossia erano «legge a se stessi» o, detto in termini hindu, erano individui «che seguono la propria volontà» (*svecchâcârî*). È per questo motivo che Manu (= Adamo) istituisce il Sacrificio e «nomina» le cose, ma non porta i Veda alle creature, funzione riservata ai Ṛṣi in un fase successiva del ciclo.

⁷³ La differenza tra queste due modalità della rivelazione è analoga a quella che nell'Islam viene ricordata a proposito della «discesa» del Corano *jumlatan wâhidatan*, «in una volta sola» – ossia sinteticamente – che precede la rivelazione *tafsîlan*, «in modo dettagliato», detta anche *nujûman*, lett.: «come le stelle». La rivelazione deve sempre situarsi nel momento «atemporale» in cui la fase ciclica del divenire è stata abolita, come nel *saṃdhyâ* appunto. La discesa «sintetica» corrisponde alla «Notte del destino» (*Jaylat al-qadr*), così come il mese sacro del digiuno, coincide simbolicamente col periodo di «intra-tempo» ciclico, quello che segna il ritorno al Principio di tutte le forme manifestate, il «cibo di Dio», per cui Dio dice: «Il digiuno è Mio ed Io ne sono la ricompensa» (*ḥadîth qudsî*).

⁷⁴ Cfr. R. GUÉNON, *L'Uomo e il suo divenire secondo il Védânta*, Milano 1992, p. 85.

«intellettuale», poiché il «nome» d'una cosa, il suo *nâma*, coincide con la sua essenza intelligibile e la sua pronuncia porta in essere, ossia dà «forma» (*rûpa*), alla cosa nominata. Abbiamo già evocato il potere creativo della parola, del *logos*;⁷⁵ la sua azione, o efficacia creativa, è data essenzialmente dalla pronuncia dei «nomi» delle cose, e ciò che avviene *in divinis* si ripete qui giù, sia primordialmente da parte del Manu, sia temporalmente nella ripetizione rituale di quel che è avvenuto *ab origine*.

Parola – o suono – e manifestazione – con le idee connesse di luce e vita (*Giov. 1:4; Gen. 1:3*) – sono concetti così strettamente connessi da essere talvolta persino difficili da districare.⁷⁶ Il Veda viene manifestato all'inizio dal Manu proprio col suo chiamare all'esistenza le cose nominandole. Questo atto, nella tradizione hindu viene simboleggiato nella sua funzione di primo agente del Sacrificio, il che equivale a dire in fondo la stessa cosa, poiché Sacrificio è sinonimo di creazione e questa è attuata mediante l'evocazione della realtà intelligibile della cosa, il suo *nâma*. Ora, lo stesso Veda, o meglio la sua essenza eterna, risiede proprio nell'identità essenziale che unisce il nome all'oggetto nominato,⁷⁷ poiché questa relazione causale non ha nulla di arbitrario, ma deriva da un preciso atto d'intellezione» che coglie l'intima natura, l'essenza immutabile si potrebbe dire, dell'oggetto considerato e non fa che «portarla alla luce» (*âvirbhâva, prakâsana, unmeśa* = ἐπιφάνεια). Questa è anche la sua «rivelazione» (*śrutiprakâśaḥ* = ἀποκάλυψις), la prima rivelazione, quella che secondo il Corano, Dio fece discendere quando, ci viene detto, «Egli insegnò ad Adamo tutti i loro nomi»⁷⁸ (*'al-lama âdam al-asmâ' kullahâ*)» (*Cor. 2:32*).

⁷⁵ Cfr. *supra* n. 28.

⁷⁶ Due esempi per tutti: in sanscrito le radici *svar*, «risplendere» (da cui *sûrya*, «sole»), e *svr*, «suonare» o «risuonare» (da cui *svara*, «nota musicale»), ma anche, talvolta, «splendere»; e ancora la radice *arc*, che significa sia «splendere» che «intonare», da cui *arka*, che significa sia «plendore» che «inno». Vedere A.K. COOMARASWAMY, *Selected Papers 2 : Metaphysics*, cit., pp. 192-197.

⁷⁷ Secondo JAIMINI, «la connessione (*sambandha*) d'una parola (*śabda*) col suo significato (*artha*) è intrinseca (o innata, *autpattika*)» (*Mîmâṃsâ-Sûtra* I.1.5). Nel suo commento, ŚĀBARA precisa che *śabda* va inteso come riferentesi alle parole (*padas*) che compongono il Veda, la cui eternità deriva dalla «natura innata» (*autpattika*), ossia eterna o immutabile (*nitya*), che le unisce al loro significato (vedere il *Śâbara-Bhâṣya*, trad. di G. JHA, Baroda 1973, vol. I, pp. 8-31). È a partire da ciò che i Mîmâṃsaka desumono anche lo stato increato (*apauruṣeyatva*), l'infallibilità (*avyatireka*) e la validità intrinseca (*svataḥprâmâṇya*) dei Veda. Questo punto ha animato il dibattito tra le diverse scuole del pensiero hindu, portando a formulazioni tra loro anche molto distanti quanto alla natura della parola e il suo significato, e tocca, in ultima analisi, il concetto degli «universalî» (*jâti*). Cfr. K.S. MURTY, *Revelation and Reason in Advaita Vedânta*, Delhi 1974 (in particolare pp. 25-52, sulla concezione del Veda secondo l'Advaita e la sua eternità), e R.R. DRAVID, *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Delhi 1972.

⁷⁸ I nomi delle cose o, secondo Ibn 'Arabî, la totalità dei Nomi divini (sarebbe come dire i *Viśvedevaḥ* a cui è rivolto il primo sacrificio del Manu), il che significa un po' la stessa cosa, poiché solo conoscendo i Nomi divini, ossia i principi essenziali di tutta la manifestazione, si possono «chiamare» in essere le forme fenomeniche.

I R̥ṣi, in questo caso, sono ancora delle potenze immanenti nel Manu; in seguito, quando gli uomini non saranno più in grado di elevarsi da soli, mediante il *tapas*, all'unione con l'Essere divino e alla contemplazione dei principi eterni, questi Sette R̥ṣi che si rigenerano nel tempo, questi «Sette che sempre si ripetono» (*saba' mathânî*), si manifestano come Profeti per insegnare all'uomo ormai decaduto il Veda, formulare i *mantra* e fissare la Legge (*dharmā*) al fine di tracciare nuovamente per lui una Via di ritorno alla sua Origine immortale.

«Quando [il cantore] intona [il canto], colui che offre il Sacrificio reciti questi versi:

असतो मा सद्गमय तमसो मा ज्योतिर्गमय मृत्योर्मांमृतं गमयेति
asato mâ sadgamaya tamaso mâ jyotirgamaya mṛtyormâṃṛtaṃ gamayeti

Dal non essere portami all'Essere; dalla tenebra portami alla Luce;
dalla morte portami all'Immortalità!» (BU I.3.28)