

# L'esemplarismo vedico<sup>1</sup>

Ananda K. COOMARASWAMY

La dottrina dell'Esemplarismo è connessa a quella delle 'forme' o 'idee', e si rapporta alla relazione intelligibile tra le forme, idee, similitudini o ragioni eterne delle cose (*nāma*, "nome" o "noumeno" = *forma*) e le cose stesse nei loro aspetti accidentali e contingenti (*rūpa*, "fenomeno" = *figura*). È come dire, in ultima analisi, che l'Esemplarismo è la dottrina tradizionale della relazione, cognitiva e causale, tra l'uno e il molteplice. La natura di questa relazione è lasciata intendere, nel sanscrito vedico, nelle espressioni *viśvam ekam* (RV. III, 54, 8), "i molti che sono uno, l'uno che è molteplice" (la "Molteplicità integrale" di Plotino), *viśvam satyam* (RV. II, 24, 12), "La verità molteplice", e *viśvam garbham* (RV. X, 121, 7), "il germe di tutto", ed enunciata più completamente in ŚB. X, 5, 2, 16, «Riguardo a questo dicono, 'Esso, allora, è uno o molti?' Si dovrebbe rispondere, 'Uno e molti'. In quanto Egli è Quello, è uno; in quanto è molteplicità distribuita (*bahudhā vyaviṣṭiḥ*) nei suoi figli, Egli è molteplice»,<sup>2</sup> vale a dire come la «Persona nello specchio (*ādarśe puruṣaḥ*), Che nasce nei suoi figli come un'immagine di se stessa» (*pratirūpaḥh*, *Kauṣ.Up.* IV, 11).

Da questo punto di vista, la dottrina può essere meglio illustrata con un diagramma composto da due cerchi concentrici, con un centro comune e due o più raggi, o con il

---

<sup>1</sup> A. COOMARASWAMY, *Vedic Exemplarism*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies» 1/1 (1936), pp. 44-64.

<sup>2</sup> "Egli", nel testo, è "la Morte" (*mṛtyu*); "Questo", ovvero la "Persona nel Sole". Per non complicare la presente esposizione con una dissertazione *de divinis nominibus*, il pronome è stato generalmente sostituito con il nome della divinità attualmente impiegato nei passi citati. Ho trattato dei nomi essenziali nel mio "Vedic monotheism", apparso in *S. K. Aiyangar Memorial Volume*. Il principio generale è il seguente: la divinità possiede ovunque una sola e medesima forma (RV. VIII, 11, 8, *purutrā hi sadṛṅn asi*; I, 94, 7, *yo viśvataḥ supratīkaḥ sadṛṅn asi*), ma ha molti nomi, l'assegnazione dei quali non riguarda la divinità stessa, bensì colui che contempla; «Secondo come appare, così è denominato» (*yādṛg eva dadṛśe tādṛg ucyate*, RV. V, 44, 6), «Così come è avvicinato, diventa» (*yathôpāsate tad eva bhavati*, ŚB. X, 5, 2, 20), ad esempio, «Tu sei Indra per il mortale che ti offre il culto» (RV. V, 3, 1), «Tu sei Varuṇa alla nascita, diventi Mitra quando splendi» (RV. III, 5, 4 e V, 3, 1).

corrispondente simbolo vedico di una ruota (*cakra*) con il suo cerchio, il suo mozzo e i suoi raggi. Tale diagramma o simbolo rappresenta l'universo in sezione trasversale, i cerchi due gradi d'esistenza o "mondi" (*loka*), o ancora, in un senso più particolare, i livelli individuale e intellettuale, o umano e angelico (*adhyātma* e *adhidaivata*). Il mondo intero, o universo (*viśvam*) così rappresentato corrisponde all'insieme di tutte le possibilità della manifestazione, siano esse informali, formali o sensibili; un mondo (*loka = locus*) è un insieme di possibilità, una data modalità d'esistenza. L'oceano infinito della possibilità universale, tanto di manifestazione che di non-manifestazione, è rappresentato dalla superficie bianca di un foglio di carta che allo stesso tempo penetra e trascende l'estensione indefinita dell'universo finito rappresentato da questo diagramma; questa superficie illimitata non è alterata dall'estensione o dalla cancellazione del diagramma, il quale non occupa un posto determinato. Ogni raggio rappresenta il principio d'una coscienza individuale, e la sua intersezione con una circonferenza, l'operazione di questo principio con tale stato d'esistenza. Ogni punto d'intersezione forma così il centro di un "mondo" minore, tracciato attorno al suo centro sulla circonferenza interiore della sfera – il cui diagramma è una coppa orizzontale – su una superficie piana, che si trova ad angolo retto con il raggio che unisce il centro unico al punto in questione. Questo centro unico, come l'intero diagramma, non ha di per se una posizione determinata, la "posizione" avendo senso solo su o nella circonferenza; e proprio come la superficie originaria è indipendente dalla possibile presenza d'un centro con o senza i suoi raggi, allo stesso modo le proprietà di questo centro unico, una volta determinato, risultano indipendenti dall'estensione o dalla soppressione dei raggi. E come gli indefiniti punti che costituiscono la superficie delle innumerevoli sfere concentriche rappresentano i punti di vista dei soggetti conoscenti individuali, così il punto unico, dal quale procedono tutti i raggi e verso il quale tutti convergono, rappresenta una coscienza onnisciente e sopra-individuale, metafisicamente il Principio Primo, teologicamente Dio nel suo aspetto intelligibile, quello del Sole spirituale o Luce suprema; mentre quel che abbiamo chiamato la superficie d'origine, trascendente e immanente ad un tempo, rappresenta la Divinità o la Tenebra divina. A rigore, il diagramma dovrebbe essere rappresentato, non in nero su bianco, ma in oro su di un fondo nero, ed è così infatti che è rappresentato il *jyotiratha*, il "carro di luce" vedico (il biblico "carro di fuoco") con le sue ruote.

In un tale diagramma è ovvio che per ogni punto posto sulla circonferenza esterna c'è un corrispondente e analogo punto nella circonferenza interna, con la sola differenza che nella circonferenza interna i “punti” sono molto più “compressi”. Se la circonferenza del cerchio interno si riduce tale condizione rimane immutata e non è concepibile alcun momento in cui i “punti” che compongono la circonferenza (o superficie sferica essa rappresentata) possono essere annullati; possiamo soltanto continuare a pensarli come sempre più compressi, per coincidere infine in un'unità senza composizione. In altre parole, l'insieme dei raggi – tutti i principi individuali – nella loro totale estensione, sono rappresentati al loro centro comune, *in principio*, in un principio non quantificabile (*tattva*) che è al tempo stesso una sostanza semplice (*dharmā*) dotata d'una natura (*svabhāva*) multiforme; un punto unico, ma anche, al tempo stesso, lo specifico punto di partenza d'ogni singolo raggio. È in questo senso che «Le nozioni di tutte le cose create (*kāvyā = kavikarmāṇi*) gli sono inerenti, essendo esso, per così dire, come il mozzo della ruota (*cakre nābhir iva śritā*, ṚV. VIII 41, 6)»;<sup>3</sup> «In lui sono tutti gli esseri, ed egli è l'occhio che sorveglia; intelletto (*manas*), soffio (*prāṇah*) e noumeno (*nāma*) essendo coincidenti (*samāhitam*, “sono in *samādhi*”); in lui, quando si manifesta, tutti i suoi figli godono (l'appagamento dei loro fini o scopi, con il quale la loro volontà di vita è determinata);<sup>4</sup> proveniente da lui e originato da lui, è in lui che tutto questo universo è reso stabile» (AV. XIX, 53, 6-9); parimenti, in

---

<sup>3</sup> Anche ṚV. X, 82, 6 «Insito nell'ombelico del Non-nato, nel quale stanno fermi i diversi mondi in unità» (*ajasya nābhau, adhi ekam arpitam yasmin viśvāni bhuvanāni tastuh*); *aya* [“Non-nato”] può essere anche tradotto con “Capra” [in riferimento all'*aja ekapad*, la “Capra unipede”, che è il piede del Sole], trattandosi, in entrambi i casi, del Sole come Viśvakarma, il “Creatore di tutto”.

La traduzione di *kāvyā* con “le nozioni di tutte le cose create”: il vedico *kavi* indica il poeta nel senso dell'originale greco ποιητής, che è quello che gli dà Filone, e come il termine è attribuito a Dio nel Nuovo Testamento. È come “creatore” che il termine *kavi* è usato per il Sole, Agni e altri in ṚV.; mentre *kāvya*, citato sopra da VIII, 41, 6 non è soltanto come nella tarda retorica un “poema”, ma “tutto ciò che è fatto con un *kavi*”, sia attraverso la generazione sia con l'arte. Se la parola *kāvyā* nel senso di poema implica anche una dizione, un'espressione e un'enunciazione, questa corrisponde all'equazione stoica di *rationes* con λόγοι (S. BONAVENTURA, 83 *Quaestiones*, q. 46, n. 42).

Se i vedici *kavayah* sono in un certo senso gli autori del *sūktas*, ciò va inteso più nel senso di scopritori o inventori (nel senso etimologico di *in-venio*, dis-velare) piuttosto che dei compositori; la loro è la facoltà “profetica”; e le *sūktas* stesse possiedono un'efficacia vivificante; tutto ciò è ben lontano dalle odierne concezioni di autore e di “letteratura”. È come *kavi* che il Sole «distribuisce tutte le cose nelle loro specie» (*viśvā rūpāni prati muñcate*, ṚV. V, 81, 2) ossia «libera i suoi compagni dalla maledizione» (*amuncat nir avadyāt*, ṚV. III, 31, 8), dai legami di Varuṇa (*varuṇāt*, ṚV. X, 92, 16), dalle catene della Morte (*bandhanāt mṛtyor*, ṚV. VII, 59, 2); e per la sola azione illuminante che il Sole Superno, che libera in tal modo tutte le cose dall'oscurità portandole alla luce, dalla potenza all'atto, è chiamato, in quanto Pūṣan, il “Figlio della liberazione” (*vimuco napāt*, ṚV. I, 42, 1 e *passim*).

<sup>4</sup> AV. XIX, 53, 7, *kālena sarvā nandanty āgatena*, tradotto precedentemente, riflette ṚV. X 71, 10 *sarve nandanti... āgatena... sakhyā*, Kāla (“Tempo”, l’“Anno”) che sostituisce Sakhi (il “Compagno”, sanscr. Varuṇa, cfr. Dio come “Amico” nel linguaggio Śūfi). Questa variante è omessa nelle *Concordanze* di BLOOMFIELD.

quanto Persona o Uomo [*puruṣa* = l'Uomo Universale], Egli è chiamato anche «il supporto di tutti i fenomeni» (*rūpāṇy eva yasyâtanam... puruṣam*, BṛhU. III, 9, 16).

Questa presenza nella coscienza centrale è pertanto il mezzo d'un «insieme sintetico di conoscenza integrale» (*ekibhūta prajñāna-ghana*, *Māṇḍukya Up.* 5), «un pleroma cognitivo» (*kr̥tsnaḥ prajñāna-ghana*, BṛhU. IV, 5, 13); «Egli conosce il tutto in modo speculativo» (*viśvaṃ sa vedo varuṇa yathā dhiyā*<sup>5</sup> ṚV. X, 11, 1), e *ab intra*, «prevedendo, ancora prima della loro nascita, di tutte le generazioni di Angeli» (*garbhe nu sann anv eṣāṃ avedam ahaṃ devānām janimāni viśvā*, ṚV. IV, 27, 1).<sup>6</sup> In altre parole, la sua conoscenza delle cose non è derivata da esse oggettivamente e *post factum*, ma dalla loro prima immagine nello specchio del suo intelletto. Come il sole fisico gode d'una vista d'insieme di tutta la terra nella sua orbita, così il Sole spirituale «contempla il tutto» (*viśvam abhicaṣṭe*, ṚV. I, 164, 44), essendo l'occhio o *Aussichtspunkt*, il “punto di sorveglianza” (*adhyakṣa*) di Varuṇa o dell'insieme degli Angeli (*vām cakṣur... sūryas... abhi yo viśva bhuvanāni caṣṭe*, ṚV. VII, 61, 1: cfr. I, 115, 1; X, 37, 1; X, 129, 7; VS. XIII, 45, etc.), parimenti che nell'*Avesta* il Sole (*hvarē = svar = sūrya*) è l'occhio di Ahura Mazda, e nel Buddismo il Buddha è «l'occhio nel mondo» (*cakkum loke*). Ciò che quest'occhio vede nello specchio eterno è la “rappresentazione del mondo”: «Lo Spirante primordiale (*paramâtman*) vede la rappresentazione del mondo (*jagac-citra*, letteralmente «l'immagine di ciò che si muove») da lui stessa dipinta su un fondale che non è altro che lui stesso, e si rallegra per questo» (Śaṅkarâcārya, *Svâtmanirûpaṇa*, 95); «Egli vede tutte le cose allo stesso

---

<sup>5</sup> La parafrasi di Sāyaṇa è ammirevole: *dhiyā* è *âtmânurûpayā prajñayā*, «con la sua sapienza nella sua somiglianza». *Dhī* = *dhiyāna* = *contemplatio*. Il *dhī* o *dhiyāna* di Varuṇa corrisponde a *adarśa-jñāna* o “specchio-conoscenza” del *jñāna-dharmakāya*, che nel Buddismo Mahāyāna è anche una “conoscenza dell'uguaglianza [di tutti i fenomeni]” (*samatā-jñāna*), ad esempio in *Abhisamayâlamkāra* (OBERMILLER, in *AO IX*), e un atto simultaneo, cfr. *Lamkāvatāra Sūtra*, II, 115, «Proprio come le onde si manifestano simultaneamente nel mare, come le cose si vedono simultaneamente in uno specchio o in sogno, così è la mente nel suo personale pascolo (*cittam svagocare*)». Non condivido l'opinione di Suzuki che questo verso è estrapolato dal suo contesto; l'idea è che allo stesso modo in cui una brezza si alza, il vento primordiale della creazione ad esempio, l'intera superficie delle acque è ricoperta da onde, che si levano insieme e non singolarmente o successivamente, così nella rappresentazione del mondo la mente vede tutto in un unico e stesso momento (*yugapatkāle*); così come *svagocare*, “nel suo personale pascolo” non significa “nel suo campo sensoriale”, ma il suo esatto contrario, essendo equivalente a *svastha-cittaḥ*, *svastha-buddhiḥ*, *anāyasa-cittaḥ* e altre espressioni utilizzate in rapporto a *dhyāna*.

<sup>6</sup> Agni come *viśvā veda janimāni* è chiamato Jātavedas, “il comprensore della genesi delle cose”, ṚV. *passim*, ed è così che è identificato con Varuṇa, *ab intra*, essendo infatti “il comprensore di Varuṇa” (IV, 1, 4); e questa “tradizione della genesi” (*jātavidyā*) che il Brahman conosce in X, 71, 11 è la stessa cosa degli “occulti nomi degli angeli” (*devānām guhyā nāmāni*, V, 5, 10) come sarà chiaro quando parleremo di *nāma*. Questa divina provvidenza o sapienza è anche chiamata “consiglio” (*kratu* incontrato spesso al plurale come *māyā* e *śacī* e quindi equivalente a “poteri”) ad esempio IV, 12, 1 «Tu sei colui che comprende con il consiglio, o Jātavedas» (*tava kratvā jātavedas cikitvān*).

tempo nella loro diversità e nella loro coincidenza» (*abhi vi paśyati e abhi sam paśyati*, RV. III, 62, 9 e X, 187, 4, cfr. BG. VI, 29-30).

Preso in sé e per sé questo Spirante primordiale, senza composizione (*advaita*), e in stato di quiete (*śayāna*), è «il vivente principio congiunto» di San Tommaso (*Sum. Theol.*, I, q. 27, a. 2c.) l'unità dei «genitori in coabitazione» (*sakṣitā ubhā mātārā*, RV. I, 140, 3, *parikṣitā pitarā*, III, 7, 1 etc.), chiamati con innumerevoli nomi, ma più specificatamente l'«Intelletto» (*manas*) e la «Parola» (*vāc*),<sup>7</sup> dalla cui unione si produce quel che Meister Eckhart chiama «l'atto della fecondazione latente nell'eternità». Ma questa inintelligibile unità del Padre(-Madre)<sup>8</sup> risiede interamente nella tenebra del «nido comune» o della «matrice» in cui tutte le cose vengono all'essere a partire da uno stesso genere (*yatra viśvam bhuvaty ekanīḍam*, RV. khila IV, 10 e VS. XXXII, 8; *sarve asmin devā ekavṛto bhavanti*, AV. XIII, 4, 20).

Così, mentre l'intelletto divino e le idee o forme o ragioni eterne che ad esso si presentano costituiscono una unità in sé (*secundum rem*), esse sono allo stesso tempo molteplici a motivo della nostra comprensione o della nostra enunciazione (*secundum rationem intelligendi sive dicendi*, cfr. S. Bonaventura, *I Sent.* d. 35, a. unic., q. 3, concl.). Come scrive Plotino (IV, 4, 1) «L'Altissimo, in quanto unità chiusa, non produce effetti<sup>9</sup>... ma l'unità della potenza è tale che essa accorda il suo essere molteplice ad un altro principio, grazie al quale essa è tutte le cose».

Ciò che si è già rappresentato nel nostro diagramma presume la separazione (*dvedhā*, BṛhU. I, 4, 3) di quelli che sono stati strettamente abbracciati (*sampariṣvaktau*, *ib.*), ossia quella del conoscente e del conosciuto, del soggetto e dell'oggetto, dell'essenza e della natura, del Cielo e della Terra, come è indicato dall'allontanamento della circonferenza dal suo centro. Questa separazione e processione divina (*krama = dvitva*, *Taittirīya Pratiśākhya*, XXI, 16)<sup>10</sup> coincide con la nascita del Figlio (Indrāgni), della Luce (*jyotis*), del Sole, «Savitṛ il creatore che libera le forme visibili di tutte le cose»

---

<sup>7</sup> Manas e Vāc come coppia di principi congiunti si trova in RV., nei Brāhmaṇa e nelle Upaniṣad *passim*. Vāc è *verbum*, e come in italiano è di genere femminile (*la parola*). Cfr. ECKHART: «Il Padre gioca con il Mondo», «Dall'abbraccio del Padre della sua natura (= *svabhāva*, *prakṛti*) il gioco (= *nitya līlā*) eterno del Figlio».

<sup>8</sup> AV. VIII, 9, 10 «Chi conosce *mithunatva* di Virāj?»; cfr. JUB. I, 54, «Essi divenendo Virāj hanno prodotto (quel Sole)» (*tau virāḍ bhūtvā prājanayatām*).

<sup>9</sup> «Non avendo effetti esterni», sanscr. *aviśvamīva*.

<sup>10</sup> Al contrario, «nel *samādhi* non c'è processione di qualcuno» (*kramo nāsti samāhite*, *Lamkāvatāra Sūtra*, II, 117). *Samādhi* corrisponde al *raptus* o *excessus* nello *yoga* cristiano, ma come in senso metafisico una con-centrazione deve essere distinta dall'*estasi* religiosa nel senso etimologico del termine, ovvero quello d'un *uscita* fuori di se stessi.

(*viśvā rūpāni prati muñcate kaviḥ... savitā*, RV. V, 81, 2); «dalla separazione del primo fuoriesce ciò che appare in seguito» (*prathamāḥ...krntatrād eṣām uparā udāyan*, RV. X, 27, 23). In altre parole, l'atto d'essere denotato da espressioni come «Io sono *ciò* che Io sono», «Io sono Brahman»,<sup>11</sup> sebbene rimanga un'intenzione rivolta interamente a se stesso, diviene, da un punto di vista esterno, l'atto della creazione, che è allo stesso tempo una generazione (*prajanana*) e una creazione intellettuale (*manāsa per artem taṣṭa*) e *ex voluntate* (*yathā vaśam, kāmya*); poiché il Figlio «in cui sono state create tutte le cose» (Col. I, 16) è anche la loro forma e il loro modello esemplare, la causa totale della loro esistenza,<sup>12</sup> ed è per questo che le specie e la bellezza sono appropriate al Figlio, che come mondo, cioè come concetto, Agostino chiama «l'arte» di Dio.<sup>13</sup>

Il Figlio o il Sole è così «la forma unica che è la forma di tutte le differenti cose» (Meister Eckhart, che riassume in queste parole l'intera dottrina)<sup>14</sup>, tutte sono nella sua idea, come egli stesso è nelle loro, ma con questa fondamentale differenza resa necessaria dall'incommensurabilità del centro unico, che come l'immagine nella cosa

---

<sup>11</sup> «In verità, conoscendo se stesso: 'Io sono Brahman', grazie a ciò egli diventa il Tutto» (BrhU. I, 4, 10). Questa non rappresenta evidentemente una constatazione empirica sulla propria natura considerata come oggetto, ma il puro atto d'essere, dove essere e conoscere sono la stessa cosa. Senza che ciò contraddica in alcun modo le magnifiche parole di ERIUGENA: «Dio non sa *cosa* Egli stesso è, poiché per Lui non esiste alcuna cosa; e questa ignoranza supera ogni conoscenza». BrhU. I, 4, 10, «egli diventa il Tutto», corrisponde a RV. VIII, 58, 2, «Un solo fuoco è acceso in molti modi, un solo Sole è presente a ciascuno e a tutti, una sola Aurora illumina questo Tutto» (*ekam vā idam vi babhūva sarvam*), cfr. KU. V, 12, «Che rende molteplice la sua forma unica» (*ekam rūpam babhudhā yaḥ caroti*), e, in rapporto al Buddha, *Samyutta-Nikāya*, II, 212, «Essendo uno, io divento molteplice, ed essendo molteplice, divento Uno» (*ēko pi buhudhā homi, buhudhā pi hutvā ēko homi*).

<sup>12</sup> «Esemplare significa ragion d'essere» (*exemplar rationem producentis dicit*, S. BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 31, p. II a. 1, q. 1, ad 3); «L'idea è l'immagine di una cosa, con la quale è conosciuta e prodotta» (*ibid.*, d. 25, a. unic., q. 1, fund. 2); «L'esemplare denota l'idea, la parola, l'arte e la ragione (*idea, verbum, ars et ratio*); idea in riferimento all'atto di prevedere; parola in riferimento all'atto di comunicazione; arte in riferimento all'azione del fare; e ragione in riferimento all'atto del completare, perché aggiunge l'intenzione della fine. E perché tutti questi sono uno in Dio, uno è spesso detto al posto di un altro» (*Breviloquium*, p. 1, c. 8). Da queste definizioni il lettore potrà giudicare l'impiego dei termini della traduzione.

<sup>13</sup> Si veda S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 39, a. 8; l'artista, perciò, che sia umano o divino, opera «con una parola concepita nel suo intelletto» (*per verbum intellectu conceptum*, *ibid.*, I, q. 45 a. 6, c). Cfr. S. BONAVENTURA, «Come un artigiano costruisce un baule, allo stesso modo le idee, che non hanno nulla di materiale, sono delle forme che l'agente produce intellettualmente dentro di sé, ed è perché gli oggetti di conoscenza sono molteplici ed il conoscitore è uno che le idee sono numerose, mentre l'arte è unica», *Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed idea in mente sicut artifex producit arcam* (*II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3, 4) : *et quia multa sunt cognita, et unum cognoscens, ideo ideae sunt plures, et ars tantum una* (*ibid.*, q. 35, a. unic., q. 3, ad 2).

<sup>14</sup> Cfr. S. BONAVENTURA, «L'esemplare divino è atto puro per il fatto d'essere semplicissimo e perfettissimo, ed è al di fuori d'ogni genere perché è infinito e senza limite. È per questo motivo che, pur essendo uno, può essere la similitudine espressiva (sanscr. *srjyamāna*) d'un gran numero di cose», *Quia enim exemplar illud (in Deo) est simplicissimum et perfectissimum, ideo actus purus; quia vero (exemplar in Deo) infinitum et immensum, ideo extra omne genus. Et hinc est, quod existens unum potest esse similitudo expressiva multorum* (*Breviloquium*, p. 1, c. 8).

dipende dall'archetipo, quest'ultimo non dipende in alcun modo dalla cosa, ma le è logicamente antecedente: «Modello di tutto ciò che è, preesistente, Egli conosce tutte le generazioni (*sataḥsataḥ pratimānam purobhuḥ viśvā veda janimā*), Egli uccide il drago; splendendo (o 'risuonando') fuori (*pra... arcan*) dal Cielo il nostro capo, contento del bestiame, come Compagno libera i suoi compagni dalla maledizione» (*amuñcat nir avadyāt*, ṚV. III, 31, 8).<sup>15</sup> I termini "esemplare" e "immagine", che per l'esattezza stanno ad indicare un "modello" e una "copia", possono prestarsi ad un equivoco, e per questo si deve distinguere tra l'archetipo come *imago imaginans* e l'imitazione come *imago imaginata* (S. Bonaventura, *I Sent.*, d. 31, p. 11, a. 1, q. 1 concl.). Un'analoga ambiguità si riscontra nel sanscrito, dove la distinzione dev'essere fatta in base al contesto. Come *imago imaginans* la divinità è chiamata «la forma universale e primordiale» (*agriyam viśvarūpam*, ṚV. I, 13, 10), «l'immagine di tutte le cose» (*viśvasya pratimānam*, ṚV. 11, 12, 9, cfr. III, 31, 8, citato sopra), «l'immagine onniforme d'un migliaio» (*sahasrasya pratimām viśvarūpam*, VS. XIII, 41), «la controparte della Terra» (*pratimānam pṛthivyāḥ*, ṚV. I, 52, 13), «Egli è stato il modello d'ogni forma (*rūpam rūpam pratirūpo babhūva*), ed è questa sua immagine che noi dovremmo osservare (*tad asya rūpam praticakṣanāya*); con i suoi poteri magici (*māyābhiḥ*) Egli si manifesta secondo una pluralità di aspetti» (*pururūpa tyate*, ṚV. VI, 47, 18). Se si chiede: «Qual era il modello, e il punto di partenza?» (*kā... pratimā nidānam kim*, ṚV. X, 130, 3), la risposta è: la vittima sacrificale ; poiché questa immagine e questa rassomiglianza in cui si manifesta il Padre, è il sacrificio – «offrendosi agli Angeli, egli esprime un'immagine di se stesso, il sacrificio, da ciò si dice 'Prajāpati è il sacrificio'» (*ātmānaḥ pratimānam asṛjata, yad yajñam, tasmād āhuḥ prajāpatir yajñah*, ŚB. XI, 1, 8, 3); cfr. «Manu è il sacrificio, la misura (*pramitiḥ*), il nostro Sire». La relazione tra l'Uno e il molteplice è nuovamente lasciata intendere, il Padre rimane impassibile, anche se mediante il sacrificio divenga divisibile in un'immagine consustanziale (quella dell'"Anno", *ib.* XI, 1, 6, 13). Ma mentre in questi passaggi non si può dubitare dell'antecedenza dell'esemplare (*pratimāna*, *pratimā*, *pratirūpa*), il *pratirūpa* in KBU. citato sotto non è meno sicuramente *imago imaginata*. Anche se Egli è il modello di tutte le cose, nessuna di esse può essere detta il suo simile,

---

<sup>15</sup> Qui la provvidenza divina è direttamente connessa con l'atto della creazione (conquista del drago, liberazione delle potenzialità individuali racchiuse nella tenebra, dalla prigionia e dalla deformità o dal male d'un sepolcro pre-natale, e portate ora alla luce e all'azione). Nel ṚV il "Bestiame" rappresenta le potenzialità non realizzate, delle quali i principi di manifestazione desiderano prendere possesso effettivo.

«Di lui non c'è somiglianza (*pratimānam*) tra i nati o tra quelli che devono nascere» (RV. IV, 18, 4).<sup>16</sup>

L'immagine esemplare, la forma o l'idea è quindi una similitudine nel senso principale di prototipo imitabile; infatti, «È in quanto Dio conosce la sua essenza come suscettibile d'imitazione da parte di questa o quella creatura, che Egli la conosce come ragione particolare e idea di questa creatura» (S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 15, a. 2 c).<sup>17</sup> Una tale assimilazione non comporta necessariamente una similitudine di natura o di modo; infatti, *minima assimilatio sufficit ad rationem exemplaris* (S. Bonaventura, *I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 2 concl.). Ad esempio, se «Egli risplende su questo mondo sotto l'aspetto di Persona» (*puruṣarūpeṇa*, AA. 11, 2, I), e se l'uomo «è fatto ad immagine e somiglianza di Dio», non ne consegue che Dio com'è in Se stesso sia simile all'uomo o della sua stessa natura, ma soltanto che la forma o idea dell'uomo è presente alla Sua coscienza e al Suo essere e lo è, sia chiaro, al pari di un'ameba. È in modo analogo che un artista rappresenta la forma unica concepita dal suo intelletto in altre nature come la pietra e la pittura; l'*imago imaginans*, qui come prima, è la causa formale del divenire o dell'*imago imaginata*, com'è implicitamente espresso dalla frase *ars imitatur naturam in sua operatione*, dove la *Natura* è la «*Natura naturans, Creatrix, Deus*».

Nella KBU. IV, 2, «Il macrocosmo nel Sole, l'immagine nello specchio» (*āditye mahat . . . ādarśe pratirūpaḥ*), *pratirūpa* è evidentemente l'*imago imaginata*. Infatti è come una riflessione o una proiezione e, come vedremo, nelle loro modalità di manifestazione (*srjyamāna*), che le ragioni eterne o idee (*nāmāni*) sono rappresentate nei loro aspetti contingenti (*rūpāni*). Tale formulazione si riconduce alla dottrina tradizionale della corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, come enunciato ad esempio in AB. VIII, 2: «Il mondo superno è ad immagine (*anarūpa*) di questo mondo, questo mondo è ad immagine di quello», condizione che è indicata chiaramente nel nostro diagramma dalla corrispondenza del cerchio con il cerchio, punto per punto. Il modo in cui le idee sono causali in rapporto a i loro aspetti contingenti, risulterà evidente ricordando che la coscienza centrale è sempre considerata come una Luce o un Suono, le cui forme contingenti su ogni circonferenza sono come delle proiezioni,

---

<sup>16</sup> «Nulla Gli è simile», cioè nessuna «Similitudine d'univocazione o di partecipazione», *similitudo univocationis sive participationis* (S. BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl.); «Non vi è similitudine tramite partecipazione nella natura stessa dell'Uno», *non est similitudo per unius naturae participationem* (*ibid.*, q. 4, ad 1).

<sup>17</sup> «Per idea non si designa tanto l'essenza (in se stessa) quanto l'essenza come modello», *Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem*, S. BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2 ad 1.



riflessioni, espressioni o echi simili a quelli lasciati sul muro della caverna di Platone, o sulla scena di un teatro, con questa sola differenza che il disegno o l'immagine proiettata corrispondente alla "forma" o "idea" dell'immagine attualmente vista, non è semplicemente vicina alla fonte della luce, ma intrinseca alla luce stessa, per cui incontriamo da una parte espressioni come «luce formale» (Ulrico di Strasburgo) e «luce portatrice d'immagine» (Eckhart), e dall'altra, come ad esempio in VS. V, 35, «Tu sei la luce onniforme» (*jyotir asi viśvarūpam*).<sup>18</sup> «Egli ha prestato la loro luce ad altre luci» (*adadhāj jyotiṣu jyotir antaḥ*, ṚV. X, 54, 6). «Voi, Agnīsomau, avete trovato l'unica luce per molti»; e nella costruzione dell'altare del fuoco, il mattone posto per "la progenie", che rappresenta Agni, è chiamato la "luce molteplice" (*viśvajyotis*, SB. VIII, 4, 2, 25-6).

A questo riguardo si presenta una questione sottile. Che cosa s'intende con l'espressione «Lo Spirante è senza fine, onniforme e tuttavia di niente l'artefice» (*anantaś cātmā viśvarūpo hy akartā*, ŚvU. I, 9), o come l'esprime Eckhart con l'apparente contraddizione che «Egli opera volente o nolente» e che «Nessun'opera è stata fatta»? Tenendo conto che tutti i poteri della Persona [divina] sono descritti come capaci di raggiungere ogni cosa (*viśvaminva*, ṚV. *passim*, cfr. 11, 5, 2, dove Agni è *viśvam invati*), cosa s'intende con l'espressione: «Dietro il Cielo superno<sup>19</sup>, ciò che cantano è una parola onniscente che non impone nulla» (*mantrayante divo arnuṣya pṛṣṭhe viśvavidam vācam aviśvaminvam*, ṚV. I, 164, 10), e perché il carro del Sole, anche se per natura è diretto ovunque (*viṣūrtam*), è descritto anche come non avente effetto su nulla (*aviśvaminvam*, ṚV. 11, 40, 3)? Queste domande hanno una portata fondamentale a proposito del destino e del libero arbitrio. In questi termini: la processione centrifuga delle potenzialità individuali dipende essenzialmente dall'unità centrale, il loro divenire, la vita o la spirazione dipendono interamente dall'essere e

---

<sup>18</sup> Nella filosofia scolastica, la natura dell'esemplarismo divino è costantemente rappresentata come immagine della luce che, «anche se numericamente una, esprime molti e differenti colori» (S. BONAVENTURA, I *Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2 ad 2); «La causa esemplare, proprio come la luce fisica è una in natura, la quale è nondimeno la bellezza che c'è in tutti i colori, che più luce hanno più sono belli, e la cui diversità è determinata dalle superfici che ricevono la luce» (Ulrico ENGELBERTO), si veda la mia *Mediaeval Aesthetic*, I, in «Art Bulletin», 17 (1935), 38; DANTE, *Paradiso*, XXXIII, 82-90, «Una semplice luce, che nelle sue profondità racchiude, come in un singolo volume, tutto ciò che è disseminato nelle pagine dell'universo».

<sup>19</sup> Ovvero, «Nel mondo al di là del falcone [= "il Sole"]» (JUB. III, 26, 8), «dove il Sole non splende» (MundU. 11, 2, 10 e KU. V, 15); nell'oscurità divina (*tamas*, *passim*); «Le cose che appartengono allo stato di gloria non sono sotto il sole» (S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, 111, q. 91, a. 1); «Uno sfugge attraverso il Sole» (JUB. I, 3); «Nessuno va al Padre se non attraverso di me» (Giovanni, XIV, 6), il quale, come il Sole, è la «porta dei mondi» (*lokadvāra*, ChU. VIII, 6, 6).

dalla spirazione dello Spirante primordiale, nel senso che la stessa esistenza dei raggi individuali diventa impensabile se facciamo astrazione del punto luminoso centrale;<sup>20</sup> e questa dipendenza è costantemente affermata, ad esempio nella designazione di Agni come «supporto universale» (*viśvambhara*).

D'altra parte, non è la singola forma di tutte le potenzialità che dà arbitrariamente le disposizioni («Il Cielo non dà ordini»), ma la forma specifica<sup>21</sup> di ogni potenzialità che determina ogni modalità o carattere individuale d'ogni cosa e gli fornisce la sua "propria immagine" (*svarūpam*). In altre parole Dio o l'Essere è la causa comune del divenire di tutte le cose, ma non direttamente quella delle loro distinzioni, le quali sono determinate dalle «differenti opere insite nelle rispettive personalità» (Śaṅkarācārya, commento a *Vedānta Sūtra*, II, 1, 32, 35); esse sono nate secondo la misura della loro comprensione (*yathā-prajñam*, AA. II, 3, 2); o come più comunemente asserito nel ṚV., secondo i loro diversi fini o scopi (*anta, artha*): «Vivono dipendendo (*upajīvanti*) dai loro agognati fini» (*yam yam antam abhikāmaḥ*, ChU. VII, 1, 4). Così è detto: «Percorrete ora le vostre diverse vie» (*pra nūnam dhāvata pṛthak*, ṚV. VIII, 100, 7).<sup>22</sup> «Alla fine», come dice Plotino (IV, 3, 13 e 15), «la legge è data alle entità a cui essa s'applica, e ciascuna la porta con sé. Quando arriva il momento, ciò che è stabilito si avvera per opera di coloro in cui essa risiede, sicché sono essi che la eseguono in quanto la portano con sé, ed essa prevale perché è dentro di loro; diventa come un pesante fardello e provoca in loro un doloroso anelito ad entrare nel regno interiore al quale sono chiamati», e quindi, «ogni diversità di condizione nelle sfere inferiori è determinata dagli esseri stessi che vi discendono».

Una tale dottrina, che rende ogni creatura fonte e latrice non del proprio essere, ma del proprio destino (e questo è ciò che s'intende per "libero arbitrio", anche se questo in

---

<sup>20</sup> In questo caso, quello del *pralaya* totale, tutte le cose sono riportate allo stato di potenzialità, e qui neppure la prima determinazione nel Principio divino, quella della luce o dell'essere, non è ancora presente. L'individuo è allora "sprofondato", senza "nome e aspetto", e se è un Comprensore sarà totalmente libero da ogni necessità senza elementi residui di esistenza; inversamente, nel caso in cui non sia completamente e conscientemente giunto a perfezione, deve attendere le opportunità di manifestazione e di esperienza in un successivo eone, quando l'alba di un altro giorno provoca nuovamente la sofferenza dell'Inferno.

<sup>21</sup> Forma, idea, ragione, specie, verità, virtù e bellezza, anche se non sono sinonimi, sono termini interscambiabili nell'esemplarismo Scolastico, perché sono uno all'origine. La specie, tuttavia, in quest'ottica non indica un gruppo all'interno d'un genere, bensì ciò che è individualmente specifico, e anche riguardo alla bontà (o perfezione) e alla bellezza, le cose sono belle o buone a loro modo (e c'è una di ogni tipo) e non indefinitamente.

<sup>22</sup> In questa connessione si noti KU. IV, 14, «Come l'acqua caduta su un'alta cima scorre qui e lì (*vidhāvati*), così uno che vede gli elementi nella molteplicità (*dharmāny pṛthak paśyan*) corre loro dietro» (*anudhāvati*).

realtà è uno stato di schiavitù in rapporto all'idiosincrasia della volontà individuale), è comune a tutte le tradizioni, ed è stata espressa ovunque quasi negli stessi termini: «È manifesto che il fato risiede nelle stesse cose create» (S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 116, a. 2); «L'essere di Dio è donato a tutte le creature, ognuna lo riceve secondo le proprie condizioni» (Tauler, *The Following of Christ*, English version by Morell, § 154, p. 135); «L'armonia è qui come il suono o la tonalità della voce eterna; nel santo, santo, nel malvagio, malvagio» (Boehme, *Signatura Rerum*, XVI, 6-7); «La luce formale...la cui diversità è provocata dalla diversità delle superfici che ricevono la luce» (Ulrico di Strasburgo); come dice Macrobio *unus fulgor illuminat, et in universis apparet in multis speculis* (Comm. ex Cicerone in *Somnium Scipionis*, I, 14). Troviamo questo punto di vista anche nell'Islam; la parola creatrice *kun*, «Sii!», causa e permette l'esistenza positiva degli individuali, ma in un altro senso (quello della modalità) essi sono la causa di se stessi «perché Egli non vuole che in essi deve divenire» (Ibn 'Arabī, citato da Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 151).

Che noi si faccia quel che dobbiamo fare è una questione di necessità contingente (*necessitas coactionis*) tutt'affatto distinta dalla necessità infallibile (*necessitas infallibilitatis*), con la quale Colui che agisce «spontaneamente, ma non secondo il Suo volere» (Eckhart), «fa ciò che deve essere fatto» (*cakriḥ . . . yat kariṣyam*, RV. VII, 20, 1, cfr. I, 165, 9 e VI, 9, 3), ovvero «quelle cose che Dio deve volere di necessità» (S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 2 c). L'individuo, dunque, è liberato (*mukta*) solo nella misura in cui la sua volontà privata alla quale è asservito sia in accordo con quella di Colui che vuole allo stesso modo tutte le cose, condizione sottintesa in RV. V, 46, 1, condizione «di chi ha ciò che desidera, la cui spirazione è il suo desiderio, e che non ha più alcun desiderio» (*āpta-kāmam ātmā-kāmam akāmam*, BU. IV, 3, 21); come dice Boezio «Tanto più una cosa è prossima alla Mente Prima, meno è legata alle catene del fato». Queste considerazioni difficilmente possono essere rese intelligibili senza un riferimento al concetto della relazione tra l'uno e i molti proprio dell'Esemplarismo, ed è per questo motivo che abbiamo ritenuto adatto menzionarle in questa sede.

A proposito della nostra traduzione di *ātman*: nella precedente citazione di Tauler “essere” o “essenza” corrispondono a *ātman* come il *suppositum* degli accidenti e il *sine qua non* d'ogni modalità (*-maya*). Noi abbiamo sperimentato altrove la traduzione di *ātman* con “essenza”, ma ci proponiamo in futuro di aderire ad un equivalente più strettamente etimologico, dato che la dottrina dell'*ātman* in RV. deve essere considerata

in rapporto a X, 129, 2, *ānīd avātam*, equivalente «allo stesso tempo ad *ātmya* e *anātmya*» o «simultaneamente spirato, despirato». La parola *ātman*, derivata da *an* o *vā* respirare o soffiare, è infatti letteralmente “spirito”, spirante o spirazione, e quindi “vita”<sup>23</sup>. Questo Spirito, Soffio o Vento (*ātman*, *prāṇa*, *vāta*, o *vāyu*), come si può capire da ciò che è stato detto prima, è la sola proprietà che può essere condivisa e pertanto apparentemente divisa, come Essere tra gli esseri, il soffio di vita negli esseri che respirano, cfr. BṛhD I, 73, «La spirazione (*ātman*) si dice sia la sola partecipazione (*bhaktiḥ*) che può essere attribuita ai tre grandi Signori del mondo» (la Triade di funzioni). In ṚV. I, 115, 1, «Il Sole, come spirante (*ātman*) in tutto ciò che è mobile o immobile, ha riempito il Mondo intermedio, il Cielo e la Terra» (i “Tre mondi”, l’Universo); in X, 121, 2 «Il Germe Aureo (*hiranyagarbha*, Agni, il Sole, Prajāpati) è colui che dona la spirazione» (*ātmadā*); Agni in questo senso è “un centuplice spirante” (*śatātāmā*, ṚV. I, 149, 3), vale a dire che ha innumerevoli vite o ipostasi, di fatto tante quanti sono gli esseri viventi (*antar āyusi*, ṚV. IV, 58, 11), per ognuna delle quali esso è una presenza totale (come si può vedere chiaramente nel nostro diagramma), anche se, come abbiamo visto, ognuna semplicemente partecipa (*bhakta*) della sua vita, poiché sebbene «sia offerto tutto, il recipiente può accogliere solo a misura della sua capacità» (Plotino, IV, 4,3).<sup>24</sup> In JUB. III, 2-3, «La Spirazione (*ātman*) degli Angeli e dei mortali, il soffio di vita (*ātman*) sorto dal mare, e che è il Sole Supremo»<sup>25</sup> deve essere letta in connessione con ŚB. VIII, 7, 3, 10 «Il Sole Supremo unisce (*samāvayate*)<sup>26</sup> questi mondi con un filo (*sūtre*)<sup>27</sup> e ciò che tesse è il Vento» (*vāyuh*), cfr. *ib.*, II, 3, 3, 7, «È con i suoi raggi (*raśmibhiḥ*) che tutte le creature sono dotate delle loro spirazioni (*prāṇeṣu abhihitāḥ*), ed è così che questi raggi si estendono in basso verso queste spirazioni». Questi testi richiamano ṚV. I, 115, 1 citato prima e III, 29, 11, «Formato nella Madre, Egli è Mātariśvan» (*Vāyu*, *Spiritus*) e diventa la corrente del Vento nel suo corso

<sup>23</sup> La traduzione di *ātman* come “Sé” è insoddisfacente in ogni caso, e soprattutto per due motivi, 1) che introduce una terminologia del tutto estranea, che fa confondere il sé con l’egoismo, e 2) che l’uso riflessivo di *ātman* che è alla base della traduzione “Sé”, difficilmente si incontra in ṚV. *Ātman* è lo spirito, allo stesso modo in cui questa parola è usata ad esempio nella trilogia “corpo, anima e spirito” (*rūpa, nāma, ātman*).

<sup>24</sup> «Tutti gli esseri non sono il loro proprio essere, ma solo degli esseri per partecipazione» (S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 1 c); «La creazione è l’emanazione di tutto l’essere dall’Essere Universale» (*ibid.*, I, q. 45, a. 4 ad 1).

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, III, 33, dove l’onniformità dell’Angelo (*sarvaṁ rūpam*) è illustrata dai cinque *exemplata*, «e quella che costituisce la loro forma unica è lo Spirito» (*tad etad ekam eva rūpam prāṇa eva*).

<sup>26</sup> *Samāvaya* è la “perpetua co-inerenza”; nel simbolismo della tessitura è illustrata dalla relazione del filo col tessuto.

<sup>27</sup> La dottrina del “filo-soffio” (*sūtrātman*) ricorre in BG. VII, 7, cfr. X, 21.

(*vātasya sargaḥ*), cfr. VII, 87, 2, «Il Vento che è il tuo respiro (*ātmā te vātaḥ*) tuona nel Firmamento... e in queste sfere della Terra e dell’alto Cielo ci sono tutte queste stazioni a te care». In ṚV. X, 168, 4, «Quest’Angelo, la spirazione degli Angeli (*ātmā devānām*), Germe del Mondo (*bhuvanasya garbha*) si muove a volontà (*yathā vaśam*);<sup>28</sup> se ne percepisce il rumore (*ghoṣā*),<sup>29</sup> ma mai la forma (*rūpam*), offriamo dunque un’oblazione al Vento» (*vātāya*).

Similmente in testi più tardivi: «Attraverso questa condivisione della sua spirazione, o di se stesso (*ātmānam vibhajya*, cfr. *bhakti* in BrhD. I, 73), Egli riempie questi mondi, e per questo si dice: ‘Come le scintille dal fuoco, e come i raggi dal sole, così nel corso della sua processione (*yathā kramaṇena*) i soffi e gli altri principi (*prāṇādyah*) procedono da lui incessantemente’» (*abhyuccaranti punaḥpunar*, MU. VI, 26). E in epoca ancor più tardiva: «Quello (ossia il Principio, *tattva*, chiamato Sadāśiva, l’Eterno Śiva) diviene per movimento inverso (*viparyaya eṇa*)<sup>30</sup> e nello splendore del suo potere

---

<sup>28</sup> «Il vento soffia dove vuole» etc. (Giovanni, III, 8). Cfr. l’Edda, *Gylfi*, 18 «È così forte da sollevare i grandi mari, ma per quanto forte, non può esser visto, perciò di sicuro è formato in modo meraviglioso»; e RUM: «Ha espanso il mare (*āb*, sanscr. *ap*), e in ogni spuma qualcosa prende forma e qualcosa s’è incarnato» (XIX, in Nicholson, *Shams i Tabriz*); «Lo Spirito di Dio si muoveva sulla superficie delle acque» (Genesi).

<sup>29</sup> *Ghoṣā* dev’essere considerato qui come “la voce” del Vento. Questa *Ghoṣā* è la Madre di Hiranyahasta, Savitr, il Sole, che fa tutt’uno con Vadhritamī e Vāc: cfr. ṚV. I, 116, 13 e VI, 62, 7, dove gli Aśvins ascoltano il richiamo di *Ghoṣā*, il sussurro del Vento aurorale (*vasarhā vātaḥ*, ṚV. I, 122, 3) della creazione, il soffio della Parola (Vāc) «il cui respiro è il Vento, quando afferra i diversi mondi per formarli» (*vāta iva pravāmi*, etc., ṚV. X, 125, 8).

<sup>30</sup> L’espressione “per inversione” o “per rivoluzione” (*viparyayena*) investe le nozioni di “volto” e “nuca” di Dio – il simbolismo di Giano – e ricorda ṚV. IV, 1, 2, «Tu, Agni, fai girare tuo fratello Varuṇa» (*bhrātaram varuṇam agne ā vavṛtsva*), e così, infatti, «il regno è invertito (*pary āvart rāṣṭram*, ṚV. X, 124, 4), la sovranità passa dal Padre o dal Fratello maggiore al Figlio o al fratello minore (entrambe le relazioni così come quella di consustanzialità sono predicte di Varuṇa e di Agni nel ṚV.).

È la “rotazione” di questo principio centrale, «il punto assiale da cui dipendono le sostanze eterne» (*ānīm na rathyam amṛtādhi tasthuḥ*, ṚV. I, 35, 6) – il punto dello stelo al cui la prima rota va dintorno di Dante – che fa iniziare la rivoluzione della Ruota dell’Anno, «saliti sulla quale, gli Angeli fanno girare tutti i mondi» (KB. XX,1). Non si deve credere, tuttavia, che la “rotazione” di un punto non significhi nulla *secundum rem*; il centro unico, pur essendo il primo motore, non è affatto il *primum mobile*, dal momento che di per sé è immobile. È solo quando i raggi sono proiettati e i cerchi trafitti, ovvero quando ha avuto luogo la separazione dell’essenza e della natura, che ci vengono dati i due punti d’appoggio indispensabili per la leva e il movimento locale, ed è soltanto da un punto di vista esteriore che possiamo parlare d’una rotazione del punto assiale, o distinguere i “due volti” dell’Identità Suprema (*tad ekam*): di fatto, è il cerchio della ruota a girare e non il punto assiale, spinto dal desiderio di vita dei principi individuali. È per questo che, al tempo stesso in cui afferma che l’Identità Suprema “gira” a suo piacimento (*yathā vaśam*) da un’operazione (*vrata*) interiore (*guhya*) a quella esteriore (*āvis*), il ṚV. parla anche della separazione del Cielo e della Terra, ossia della creazione, come effettuata da vari principi desiderosi, la cui attività co-creatrice – l’operazione della “cause mediate” – si estrinseca attraverso il sacrificio primordiale e quelli successivi, con i quali il principio unitario è intellettualmente contratto e identificato, come ad esempio in X, 114, 5, «Con le loro parole lo hanno reso logicamente molteplice, lui che è Uno», X, 90, 11 e 14 «Hanno suddiviso la Persona... hanno concepito i mondi», e così, infatti, mediante le loro sessioni sacrificali millenarie «hanno espresso ogni cosa» (*viśvam asṛjata*, PB. XXV, 18, 2). È a causa della distinzione di questi due punti di vista (*secundum rem* e *secundum rationem*

effettivo (*kriyāśakty-aijvalaye*, cfr. *ujjvalati* in MU. VI, 26) la forma del demiurgo universale delle cose nella loro immagine manifestata (*vyaktākāra-viśvānusāndhātr-rūpam*), e questo è il principio chiamato “Signore” (*īśvara-tattvam*, *Mahārtha-manjarī*, XV, Commento);<sup>31</sup> virtualmente identico alla formulazione di Filone, secondo il quale «Dal Logos sono in primo luogo distinti (σχιζονται) due poteri: un potere poetico secondo il quale l’artista ordina tutte le cose ed è chiamato Dio; ed il suo potere regale chiamato il Signore, con il quale controlla tutte le cose».<sup>32</sup>

Da tutti i precedenti passaggi è evidente che nella scolastica e nel neoplatonismo, così come nella tradizione vedica, una luce formale è la causa dell’essere e del divenire di tutte le cose (come luce è la causa del loro essere, e in quanto è formale è la causa del loro divenire). L’irraggiamento principiale di questa luce primordiale sembra essere un’espressione o un’emanazione (*sr̥ṣṭi*) in atto e un movimento spaziale (*curaṇam, gati*), sebbene in realtà quest’Agni, quand’anche «si muove per primo, rimane nondimeno nella sua posizione» (*anv agraṁ kṣeti budhnaḥ*, RV. 111, 55, 6), «Pur continuando a rimanere nel Germe, Egli nasce ripetutamente» (RV. VIII, 43, 9), cfr. Plotino (IV, 3, 13): «Restando inalterato là in alto, anche se dona verso il basso», ed Eckhart: «Il Figlio rimane all’interno come Essenza e si manifesta come Persona... altro, ma non un altro, perché questa distinzione è logica (sanscr. *vikalpam*), non reale» (sanscr. *satyam*).

Come ha detto Plotino (VI, 4, 3), «Nella teoria della processione delle potenze<sup>33</sup>, le anime sono descritte come raggi»<sup>34</sup>. In altre parole, il principio vivificante (*jinva*,

---

*intelligendi sive dicendi*) che si può chiedere in un *brahmōdaya* (come in RV. X, 129, 7), se il mondo fu di fatto espresso dall’interiore o determinato dall’esteriore.

L’ontologia di RV. X, 90, 14, *lokām akalpayam* e X, 114, 5, *bahudhā kalpayanti*, è mantenuta anche nel *Lamkāvātāra Sūtra*, 111, 77, «L’essere dei tre mondi è concettuale (*vikalpa-mātram*), senza validità esteriore (*bāhyamartham na vidyate*); è in quanto concetto che è colto per immagini» (*vikalpam dṛśyate citram*).

<sup>31</sup> Kashmir Series, XI, Bombay, 1918, p. 44; *rūpam* è qui l’*imago imaginans*. Si possono citare altre istanze della persistenza del concetto esemplarista nella letteratura più tardiva, come la *Kādambarī* (ed. Parab, Bombay, 1928, p. 10), in cui il Re Śudraka è paragonato a Dio, «la cui abbondanza (*vasatā*, cfr. Vedic Vasu, Vasiṣṭha) mostra l’immagine di ogni forma» (*prakaṣṭa-viśvarūpākṛteḥ*), e la *Śakuntalā* II, 9, in cui l’eroina è così bella che sembra esser stata «creata intellettualmente da Brama» (*manasā kṛtā vidhinā*), nel senso che è più un’idea divina che una realtà mondana.

<sup>32</sup> BREHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Paris, 1925, p. 113. “Due poteri”: spirituale e temporale, *brahma* e *kṣatra*.

<sup>33</sup> “Potenze”, in sanscr. *śaci, śakti, svadhā, vibhūti*, etc. «È per la manifestazione delle loro (dei *devas*) potenze che i loro nomi sono diversi» (BrD. I, 71).

<sup>34</sup> Cfr. MU. VI, 26 citata precedentemente. Nell’iconografia cristiana, nelle rappresentazioni dell’Annunciazione, lo Spirito (colomba) si muove sulla scia di un raggio che va dal Sole Superno alla Vergine, mentre nelle rappresentazioni della Natività un raggio simile (coincidente di fatto con l’asse dell’universo, il tronco dell’albero della vita, lo *stauros* gnostico e il “piede unico” del Sole) unisce il

*codana, sava*) è sia una potenza vivente che vocale, e la luce del mondo. Āyu, la “Vita” è Viśvāyu, la “Vita Universale”, sono epiteti usuali di Agni, che è «l’unica vita degli Angeli» (*asur ekam devānām*, ṚV. I, 121, 7) e «il solo guardiano dell’essere» (*bhūtasya . . . patir ekaḥ*, *ib.* I); egli si manifesta come Luce (*jyotis, bhāna, arka*, etc.), sia essa la scintilla del Fuoco o il Sole Superno. Come in Giovanni, I, 1-3, *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum...Omnia per ipsum facta sunt ...Quod factum est in ipso vita erat; et vita erat lux hominum.*<sup>35</sup>

Questa equivalenza di vita, luce e suono deve essere tenuta in conto quando consideriamo la relazione causale tra il vedico *nāma*, “nome” o “noumeno”, e *rūpa*, “fenomeno” o “figura”, che è quella tra la causa esemplare e l’*exemplatum*; poiché, mentre *nāma* implica in primo luogo il concetto di pensiero o suono, *rūpa* implica invece quello di visione. Luce e suono non sono a rigor di termini sinonimi, poiché pur riferendosi ad una sola e medesima cosa, lo fanno secondo aspetti differenti, ma l’espressione *Fiat lux* e la manifestazione *Lux erat* non implicano in alcun modo una successione temporale; l’enunciazione (*vyāhṛti*) dei nomi e l’apparizione dei mondi sono simultanee e a rigor di termini eterne.<sup>36</sup> Come troviamo in JUB. III, 33 che «Il Sole è suono; quindi dicono del Sole ‘procede risuonando’» (*ya āditya svara eva saḥ, tasmād etam ādityam āhus, svara eṭṭi*): il fragore della ruota del mondo è come la musica delle sfere. È infatti difficile fare una distinzione tra le radici *svar*, “splendere” (da cui *sūrya*, “sole”) e *svṛ*, “emettere un suono” o “risuonare” (da cui *svara*, “nota musicale”) e anche in alcuni contesti “splendere”. Una simile applicazione si trova nel caso della radice *arc* che significa sia “splendere” che “intonare un canto” e i suoi derivati come *arka* che può significare “splendore” o “inno”. C’è anche uno stretto rapporto, che all’origine era

---

Bambino al Sole. Anche nelle usuali concezioni lo Spirito è il potere vivificante, S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, III, q. 32, a. 1, che concorda con KBU. III, 3, «La spirazione (*prāna*), è in verità lo Spirito cosciente (*prajñātman*) che afferra e anima la carne».

<sup>35</sup> Secondo una variante, cfr. S. AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 9, *quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum*, cioè «C’è vita in ciò che era stato fatto e questa vita era la luce degli uomini». Si veda anche GUÉNON, *Verbum, Lux et Vita*, in «Le Voile d’Isis», 1934, p. 173 [art. ripreso in *Considerazioni sull’iniziazione*, cap. XLVIII], e P. MUS, *Le Buddha paré*, «BEFEO», 1928, p. 236 nota 4, «la voix et la lumière . . . deux manifestations connexes d’une même nature transcendente». Si noti che in ṚV. X, 168, 4, citato sopra, lo stesso verbo *śṛṇvire*, “è udito”, è usato sia in rapporto al suono che all’apparizione; mentre in I, 164, 44 è il verbo *dadṛśe*, “visto” che viene usato in modo simile.

<sup>36</sup> Ovvero “ora”; quell’ “ora” di cui non si può avere un’esperienza temporale, riguardando questa solo un passato o un futuro, e nella quale il divenire non cessa mai. Abbiamo discusso altrove (*The Rg Veda as Land-Nāma-Bók*) la frase enunciata da Sāyana e altri che il Veda si occupa solo di ciò che è eterno (*nityam*) e ritorneremo sull’argomento.

probabilmente una coincidenza, tra le radici *bhā*, “splendere”, e *bhan*, “parlare”. Anche in italiano diciamo tuttora idee “luminose” e parole “brillanti”.

Lo splendore del Sole Supremo è quindi sia una “parola” sia una “irradiazione”; egli invero parla (*mitro . . . bhruvāṇaḥ*, ṚV. III,59, 1; VII, 36, 2) e quel che ha da dire è «quel grande nome nascosto (*nāma guhyam*) di effetto molteplice (*purusprk*), per mezzo del quale tu produci tutto ciò che viene all’essere o che diverrà» (ṚV. X, 55, 2) – «il Padre ha parlato di se stesso e di tutte le creature nel Verbo, a tutte le creature nel Figlio» (Eckhart). Il nome d’una cosa è dunque anteriore, in senso gerarchico piuttosto che temporale, rispetto alla cosa stessa e ne è la ragion d’essere, sia in quanto modello che come nome; di conseguenza è come un’espressione (*sr̥ṣṭi*) o una parola (*vyāhṛti*) che la cosa stessa è manifestata o evocata; «in principio quest’universo era inespresso» (*avyāhṛti*, MU. VI, 6).

Nei paragrafi conclusivi del presente studio riuniremo alcuni testi dei Veda nei quali è esplicita o sottintesa la dottrina secondo la quale la pronuncia di un nome ha un effetto creativo. Ad esempio, «Egli con i nomi delle quattro (stagioni) ha posto in movimento i suoi novanta corsieri, come una ruota circolare» (ṚV. I, 155, 6) ovvero la Ruota dell’Anno che consta di 90 giorni a stagione; è «con questi quattro nomi immacolati di titano (*asuryāṇi nāmādābhyāni . . . yebhiḥ*), che egli sa che tu, Indra, hai compiuto tutte le tue possenti imprese» (*karmāṇi cakārtha*, ṚV. X, 55; cfr. III, 38, 4). È dopo questi nomi nascosti che l’Artefice d’ogni cosa nomina, ossia crea, gli Angeli, essendo Colui che conferisce il nome agli Angeli (*devānāṁ nāmadhāḥ*, ṚV. X, 82, 3). È facendo ricorso ad Agni che questi Angeli «acquisiscono per se stessi questi nomi con i quali sono venerati con sacrifici e hanno reso meravigliosamente nobili i loro corpi» (*nāmāni . . . dadhire yajniyāny, asūdayanta tanvaḥ sujātaḥ*, ṚV. I, 72, 3).<sup>37</sup> È grazie al suo «conosce i nascosti nomi segreti (*ap̥icyā veda nāmāni guhyā*) che Varuna diffonde la molteplicità delle nozioni delle cose create (*kavyā puru . . . puṣyati*), al pari che il Cielo (ovvero il Sole) diffonde i loro aspetti»<sup>38</sup> (*rūpam*), le cui “nozioni di cose create” (*kāvya* = *kavikarmāṇi*, si veda la nota 2) che «risiedono in lui come il mozzo nella ruota» (ṚV. VIII, 41, 5 e 6). Anche l’attività produttiva dei principi co-creativi è nominativa

---

<sup>37</sup> Qui la sequenza delle idee corrisponde a ciò che sostiene la scolastica: l’anima è la forma del corpo.

<sup>38</sup> Come in ṚV. V, 81, 2 in cui il Sole *viśvā rūpaṇi prati muncate*; «Egli illumina (*bhāsayati*) questi mondi . . . fissando (*ranjayati*) qui le esistenze» (MU. VI, 7); «Questo puro splendore supremo dell’incomunicabile essenza illumina tutte le cose in una volta . . . il manifesto di questo potere, risplendente nel particolare luminoso» (ECKHART).



(*nāmadheyam dadhānah*, RV. X, 71, 1);<sup>39</sup> «La virtù bovina (*sakmyam goḥ*) del Toro e della Mucca, questo è ciò che misurano con i nomi (*ā nāmabhiḥ mamire*) facendo in essa un'immagine manifestata» (*ni...mamire rūpam asmin*, RV. III, 38, 7), «Invero essi si ricordano (*amanvat*) allora il nome lontano (*nāma... apīcyam*, che Griffith traduce mirabilmente con “forma essenziale”) della Vacca di Tvaṣṭr nella mansione lunare» (RV. I, 84, 15); «Quando egli (il Sole) s'è levato, tutte le cose lo abbelliscono; di per sé luminoso, avanza pieno di gloria; questa è la forma possente del Toro, del Titano, è l'Onniforme che assume il suo posto sulle sue aeviternità» (*mahat tad vṛṣṇo asurasya nāmā, ā viśvarūpo amṛtāni tasthau*, III, 38, 4, dove Viśvarūpa deve essere Tvaṣṭr, e *amṛtāni*, pl., contrasta con un implicito *anantatva* in cui, o in quanto che tale, l'Asura rimane soggiacente, *ante pincipium*); «il Figlio (il Sole) nella luce del Cielo determina il terzo nome nascosto del Padre-Madre (*dadhāti putraḥ pitror apīcyam nāma trṭīyam adhi rocane divaḥ*, IX, 75, 2, dove *dadhāti... nāma* è uguale a *nāmadhāḥ* in X, 82, 3, citato prima); e tutto questo è allo stesso tempo un ricordo creativo nel senso platonico, come in RV. X, 63, 8 dove i Viśve Devāḥ sono «memori di tutto ciò che è mobile o immobile» (*viśvasya sthātur jagataś ca mantavaḥ*). È “con le parole” (*vacobhiḥ*) che «Lo concepiscono come molteplice, Lui che è Uno»<sup>40</sup> (RV. X, 114, 5); In effetti Egli appare dipendente dall'incantazione rituale: «Certi cantarono, ed evocarono intellettualmente il Grande Canto, per mezzo del quale hanno fatto splendere il Sole»<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Cfr. ChU. VI, 1, 4 «Il mutamento è una questione di formulare delle parole, un'assegnazione di nomi alle cose» (*vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam*, ricordando anche RV. X, 125, 8 in cui la Parola, Vāc, parla da se stessa come *ārambhamāṇā bhuvanāni*; *ārambha* è stato definito come «inizio mentale dell'azione»). L'utilizzo di parole di potenza nel rituale dipende dall'effetto incantatorio dell'enunciazione: ad esempio, PB. VI, 9, 5 «Dicendo ‘nasci’ (*jātam iti*) fa nascere (*jījanat*)», e *ibid.* VI, 10, 3 «Dicendo ‘vivi’ infonde la vita in quelli che vivono». Cfr. *Lamkāvatāra Sūtra*, Ch. VI, p. 288: «Quando i nomi sono enunciati, si manifesta l'apparenza (*nimittābhivyānjakam*), c'è un concetto (*vikalpaḥ*)».

La dottrina delle idee, inseparabile dall'esemplarismo, ricorre negli insegnamenti tradizionali di tutti i tempi, come ha notato GILSON, «Le mot *idée* remonte à Platon, mais la chose elle-même existait avant lui, puisqu'elle est éternelle. On doit d'ailleurs supposer que d'autres hommes les avaient connues avant lui, de quelque nom ils les aient désignées, car il y eut des sages antérieurement à Platon et en dehors même de la Grèce, et il n'y a pas de sagesse sans la connaissance des idées» (*Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 1931, p. 25). La dottrina ad esempio appare già nel concetto sumero-babilonese di creazione come *terminologia* o *determinazione*, «i Babilonesi considerano il nome di una cosa come la sua realtà... nella loro teologia, nominare una cosa significa praticamente determinare la sua essenza» (LANGDON, *Sumerian Epic*, 1915, pp. 39-40, cfr. *Semitic Mythology*, pp. 99, 289). Nelle *Omèlie Clementine* troviamo la dottrina del Vero Profeta, analoga al concetto indù dell' "Avatara Eterno", posta in relazione con Adamo che chiama le cose con i loro nomi, «Egli stesso, che è il solo vero Profeta, diede nomi appropriati ad ogni animale, secondo il valore della sua natura, come se lui stesso li avesse fatti».

<sup>40</sup> Questa possibilità dipende dalla sua natura proteiforme, che è “onniforme” (*viśvarūpa, passim*), ed egli è “fatto uomo”, nel senso che assume le forme immaginate dai suoi adoratori.

<sup>41</sup> «Dio è Dio per le creature...Prima che le creature fossero, Dio non era Dio» (ECKHART).

(*arcanta eke mahi sāma manvata*, etc., ṚV. VIII, 29, 10); «con una parola angelica hanno aperto il recinto delle mandrie» (*vacasā daivyena*, etc., ṚV. IV, 1, 15).<sup>42</sup>

I “nomi” o noumeni delle cose, inoltre, sono perpetui e secondo questo aspetto differenti dalle cose stesse nella loro manifestazione contingente: «Quando un uomo muore, ciò che non lo abbandona è il suo nome (*nāma*), che è senza fine (*ananta*) e dato che ciò che è senza fine è il Pleroma Angelico, egli vince di conseguenza il mondo senza fine» (*anantam lokam*), BrhU. III, 2, 12; in altre parole il suo nome «è scritto nel Libro della Vita». Dal punto di vista dei principi desiderosi *in potentia*, ma ansiosi di passare all’atto, il possesso d’un “nome” e la corrispondente identità è naturalmente il grande *desideratum*,<sup>43</sup> e ciò che temono di più è essere «derubati dei loro nomi», cfr. ṚV. V, 44, 4 «Krivì nella foresta ruba i loro nomi», (*krivir nāmāni pravane muṣyati*).

D’altra parte, non va dimenticato che l’individuazione e l’identificazione sono limitazioni specifiche, che implicano solo il possesso d’un particolare insieme di possibilità ad esclusione di tutte le altre. «La parola (*vāc*) è la corda e i nomi (*nāmāni*) il nodo che lega tutte le cose» ( AA. II, 1, 6). La liberazione (*mukti*), distinta dalla salvezza, è qualcosa di differente rispetto al perpetuo e ideale essere ancora se stessi e come se fosse una parte della rappresentazione “pittorica” del mondo. La liberazione in senso proprio non è soltanto una liberazione dal divenire fenomenico, ma anche da ogni determinazione noumenica.<sup>44</sup> Il ciclo che per il Viandante deve cominciare con l’audizione, ossia col trovare un nome, deve concludersi per il Comprensore nel silenzio, là dove i nomi non sono pronunciati, nessuno è nominato, nessuno è ricordato. Colà, la conoscenza-di, che implicherebbe la divisione, si perde nella coincidenza di conoscente

---

<sup>42</sup> L’intelletto è identico al suo contenuto noumenico, la creazione intellettuale così spesso riferita alla tradizione vedica è essenzialmente identica alla creazione mediante l’enunciazione d’un nome o di nomi. La creazione intellettuale è tipicamente *per artem*, ad esempio in ṚV. I, 20, 2 «hanno operato mediante l’intelletto» (*tataṣsur manasā*), in cui la radice *takṣ* implica l’uso di un asse di legno, ad esempio «il legno da cui hanno formato il Cielo e la Terra» (ṚV. X, 31 7). La creazione intellettuale è a rigor di termini una concezione, ciò che è formulato nel “cuore” con l’applicazione di *manas* a *vāc* è letteralmente una generazione e una operazione vitale; come in BrhU. I, 5, 7 «Il Padre è *manas* (intelletto), la Madre *vāc* (parola), il figlio *prāna* (vita)». Nel ṚV. X, 71, 2 si può notare l’espressione *manasā vacam akrata*; *manasā kr* è parallelo a *haste* o *panau kr*, “sposare”, dove *kr* “fare” ha un significato paragonabile al “fare” del moderno linguaggio erotico. Cfr. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 6 c, in cui si dice che l’artista opera con una parola concepita nell’intelletto (*per verbum in intellectu conceptum*), che è come il Padre e Architetto Divino, *per artem* e *ex voluntate*, con conoscenza e volontà; la coscienza dell’artista è in ogni caso un principio congiunto e il “lavoro” (*karma*) è il figlio dell’artista.

<sup>43</sup> Da qui il dolore dei Devas per l’esitazione di Agni in ṚV. X, 51 e la loro corrispondente paura quando il Buddha, che è come Agni *uṣarbudh* [“svegliato all’aurora”] esita a muovere la Ruota dell’Ordine, che apre a loro la Via per continuare nella loro azione.

<sup>44</sup> «Non più alimentato da nome e forma (*nāmarūpād-vibhuktaḥ*), il Comprensore arriva come Persona celeste al di là dell’al di là, conoscendo il Supremo Brahaman, invero egli diventa Brahaman» (*Muṇḍaka Up.*, III, 18-19).

e conosciuto «come un uomo chiuso nell’abbraccio di una cara sposa non sa più nulla d’un dentro o d’un fuori» (BṛhU. IV, 3, 21); là «nessuno sa chi entra, se è il tale o il talaltro» (Rūmī); la preghiera dell’anima è esaudita, «Signore, il mio bene è che tu non pensi mai a me» (Eckhart).

Se l’aspetto manifestabile dell’Identità Suprema ci sembra ridotto alla diversità e individualizzato, la dottrina dell’Esemplarismo, tradizione comune all’Oriente e all’Occidente, mostra la relazione di questa apparente molteplicità con l’unità dalla quale procede, e al di fuori della quale il suo essere sarebbe un puro nulla; di più, dato che il fine ultimo deve essere identico all’inizio primordiale, viene indicata la via che conduce nuovamente dalla molteplicità all’unità, dall’apparenza alla realtà. Com’è detto nell’AA. II, 3, 8 (3,4) «Gli Artisti [i Poeti-profeti vedici], mettendo da parte il Sì e il No, ciò che è troppo “brutale” e ciò che è velato nel discorso,<sup>45</sup> hanno scoperto quel che cercavano; essi che dipendevano dai nomi sono ora beatificati in ciò che è stato rivelato; gioiscono ora in ciò che è stato rivelato dal nome, in ciò in cui la schiera degli Angeli diviene uno; respingendo ogni male con questa potenza spirituale, il Comprensore raggiunge il Paradiso».<sup>46</sup>

(Trad. Flavia Buzzetta e Paolo Urizzi)

---

<sup>45</sup> Ovvero abbandonando tutta la dialettica, cfr. BṛhU. III, 5 «mettendo da parte l’innocenza e l’apprendimento, allora è un Saggio silente». *Krura* e *ulbanisnu* resi provvisoriamente con “brutale” e “velato” sembra implicare *pratyakṣam* e *parokṣam*, tutto ciò che è formale, privo ormai di significato per colui che ha immediatamente presente il contenuto di tutte le forme.

<sup>46</sup> Il testo è difficile ma non c’è dubbio che Keith spiega giustamente il significato: “Essi si elevano al di là dei semplici nomi, verso l’unità del *brahman* o di *prāṇa*”. Cfr. ṚV. khila IV, 10, *yatra viśvam bhuvaty ekanīdam*, «Dove tutto rimane in un solo nido».