



24. COMMENTO AL "TATTVAMASI" DI ŚAṅKARĀCĀRYA (XI)

208. E ancora, se l'ascolto, *śrāvaṇa*, potesse essere interpretato come se si trattasse di una azione ingiunta, allora colui che ascolta dovrebbe essere considerato differente da ciò che si ascolta. Ma questo minerebbe dalla base la dottrina della loro identità, che persino i *prasaṅkhyānavādin* condividono, anche se la loro interpretazione del testo risulta una ipotesi incomprensibile.

209. Essi infatti, concepiscono il Sé come auto esistente, perfetto e libero. Ma, poiché vogliono ancora continuare a compiere azioni rituali, ricadono nell'illusione e anch'essi contribuiscono a minare la *śruti* dalle fondamenta,

210. perché ciò che è auto esistente, perfetto e libero non deve affatto agire; se qualcuno deve fare qualcosa, allora non è né auto esistente né perfetto né libero. Chi sostiene il contrario inganna se stesso.

Se si interpretasse *śrāvaṇa* come un'azione ingiunta da un *guru*, allora vorrebbe dire che questa azione ha lo scopo di produrre un cambiamento di stato nel discepolo che, a conclusione della *sādhana*, da individuo relativo si trasformerebbe in assoluto. Ciò implica che all'inizio colui che riceve l'insegnamento per mezzo dell'ascolto deve essere differente da ciò che gli è insegnato, vale a dire differente dal Sé. Ma ciò è inaccettabile, perché *śrāvaṇa* si basa su *mahāvākya* come "tu sei Quello", che non significa affatto "tu conosci Quello". Persino i *prasaṅkhyānavādin* condividono l'opinione secondo la quale colui che ascolta e l'insegnamento ascoltato sono della medesima natura assoluta; anche se, poi, contraddittoriamente sostengono che comunque si deve compiere un'azione consistente nella ripetizione del *mahāvākya* come fosse un semplice *mantra*. In questo modo, oltre a ingannare loro stessi, i *prasaṅkhyānavādin* contraddicono le *Upaniṣad*, dando così ragione a quegli ignoranti (*ajñāni*) che considerano che il loro contenuto, anziché essere metafisico (*pāramārthika*), sia d'argomento ritualistico (*kalpya*) come quei testi vedici che appartengono al *karma kāṇḍa*.

211. Obiezione: Le parole "tu sei l'auto esistente, il perfetto, il libero", semplicemente descrivono uno stato di fatto. Allora come spieghi che colui che ascolta si sforza di comprenderle?

L'obiettore considera condivisibili le parole "tu sei l'auto esistente, il perfetto, il libero" come affermazioni di principio. Tuttavia fa rilevare che colui che ascolta l'insegnamento tramite *śrāvaṇa*, all'inizio non ne conosce il senso e si sforza di comprenderlo. In questo modo parrebbe che il suo comportamento sia simile a quello di coloro che si sforzano in una attività ingiunta da un *guru*.

212. Risposta del vedāntin: La percezione sensoria produce l'esperienza che io sono chi compie azioni e che è sottoposto a sofferenza. In seguito ci si impegna nello sforzo di rimuovere questa credenza basandosi sulla determinazione "possa io andare oltre all'idea di essere un agente e di essere sottoposto a sofferenza".

213. La *śruti* ha dichiarato che manana ecc. devono essere compiuti con il fine di conoscere l'Assoluto. Questa affermazione è volutamente conforme all'illusione di essere un agente, cui è sottoposto l'ignorante che ascolta l'insegnamento; ma quella dichiarazione [della *śruti*] ha lo scopo di permettergli di realizzarsi come l'eterno l'auto esistente, il perfetto, il libero¹.

214. Ma, dopo che con questo mezzo una persona ha capito che "io sono privo di sofferenza, non agente, senza desideri, sempre auto esistente, perfetto, libero", allora da quel momento come potrà mai accettare l'opinione contraria²?

Non si deve dimenticare che l'inizio della cerca del Brahman corrisponde allo stato di ignoranza (*avidyā*, *ajñāna*) a cui è sottoposto l'iniziato (*sādhaka*); al tempo stesso questo condizionamento è assunto e utilizzato metodicamente nella fase chiamata *adhyāropa*, ossia accettazione volontaria di un punto di vista di partenza erroneo. Lo stato d'ignoranza di cui si tratta non esclude, però, che il cercatore abbia una preparazione dottrinale libresco sul supremo Brahman (*Parabrahman*). Quella preparazione, tuttavia, non ha il potere di annullare l'esperienza empirica basata sull'ignoranza, perciò il *sādhaka*, pur sapendo benissimo che l'*Ātman* è il Brahman, continua a identificarsi con il proprio corpo. Così, per esempio, quando il corpo subisce una ferita a un braccio o è affamato, il *sādhaka* continua ad affermare: "Ho male a un braccio", oppure: "Ho fame". Il cercatore perciò continua a essere dipendente dai sensi, dai *prāṇa* e da tutti i pensieri della mente e dell'intelletto; e ancora ritiene

¹ Si tratta in tutta evidenza della fase di *adhyāropa*.

² Quando, cioè, si realizza l'*apavāda*, com'è spiegato di seguito.





d'essere un agente in questo mondo di trasmigrazione. Il suo desiderio di conoscenza, che fa propriamente di lui un *jijñāsu*, lo indurrà a rimuovere queste apparenze che lo condizionano, per mezzo della discriminazione (*viveka*), sulla base della certezza che è possibile rimuovere l'idea di essere un agente e di essere prigioniero del *saṃsāra*. Riflettendo tramite il "neti neti", che, come si è già detto ripetutamente, è un'attività mentale, costui si dedica a discriminare sinteticamente l'*anātman* dall'*Ātman*, ossia l'irreale (*asat*) dal Reale (*sat*). La *śruti* ha dichiarato:

*Quando con śrāvaṇa, manana e nididhyāsana sorge la conoscenza del Sé, allora si conosce tutto*¹.

In questo caso il testo upaniṣadico si conforma al punto di vista empirico, perché in apparenza sembra affermare che la conoscenza del Sé viene prodotta dalle azioni *śrāvaṇa, manana* e *nididhyāsana*; perciò chi interpretasse letteralmente questo passaggio potrebbe credere che l'"Io" del *jijñāsu* sia un agente. Ma questo approccio *vyāvahārika* dell'*Upaniṣad* è usato per condurre il cercatore a riconoscersi nel Sé eterno, auto esistente, perfetto, libero, *per via discriminationis*. Una volta che, superata la fase *adhyāropa* e quella successiva di rimozione dell'apparenza (*apavāda*), insorga la Coscienza d'essere eternamente il Sé, l'opinione affermata nell'ultima citazione upaniṣadica sarà anch'essa rimossa come erronea. Ecco perché la via del *Vedānta* deve essere considerata una via immediata e brusca. Immediata, perché la Coscienza d'essere il Brahman proviene senza mediazione alcuna per il fatto che la Coscienza del cercatore è lo stesso Brahman; brusca perché la Liberazione insorge solamente quando l'ignoranza è del tutto rimossa. Finché permane anche un solo granello di pulviscolo (*aṇu*) d'ignoranza nel cercatore, egli sarà un *ajñāni*. Rimosso anche quell'*aṇu*, egli bruscamente riconoscerà quello che è sempre stato: l'Assoluto.

Il *Vedānta*, dunque, giocando sui due piani empirico e metafisico indica la via per la Liberazione. È grazie a questa comparazione che è possibile in primo luogo orientarsi nella giusta direzione, e in seguito realizzare l'identità *Ātman-Brahman*. Altrimenti sarebbero impossibili e la dottrina insegnata con *śrāvaṇa* e la sua realizzazione. Per questa ragione i detrattori di questa impostazione devono forzatamente essere considerati dei materialisti "pratici", poiché tra i due piani essi sceglieranno sempre soltanto quello *vyāvahārika* che sperimentano nella vita ordinaria, negando la metafisica. O, tutt'al più, si potranno rivolgere a una pseudo metafisica, irrealizzabile e ipotizzata soltanto tramite una fede cieca².

215. *Obiezione*: Se io sono di fatto di tale natura [assoluta] dovrai ora spiegare come, al contrario, io sperimenti di essere pieno di desideri e azioni e di non essere affatto l'auto esistente, perfetto e libero.

L'obiettore insiste contrapponendo al *vedāntin* l'esperienza empirica che nella quotidianità della veglia, a suo parere, smentisce la certezza che il proprio Sé sia privo di desideri, non agente, auto esistente, perfetto e libero.

216. *Risposta del vedāntin*: Quello che è discutibile è solo l'esperienza d'"essere pieno di desideri e azioni ecc.", e non quella d'essere liberato. Nell'esperienza si deve mettere in discussione qualunque oggetto che sia in contraddizione con ciò che deriva dai validi mezzi di conoscenza.

La conoscenza deve essere provata dai validi mezzi, i *pramāṇa*. Il fatto d'essere pieno di desideri e d'azioni nel corso della vita, nel corpo della veglia e in quello del sogno, è basato sulla semplice constatazione fornita alla mente e all'intelletto dalla percezione sensoria, ma è contraddetta dall'esperienza del sonno profondo dove quelle contingenze non esistono. Eppure anche il sonno profondo è uno stato di coscienza che si sperimenta nel corso della vita nel corpo. Ora, tutti gli esseri viventi fanno quotidiana esperienza di *susupti* e in quello stato nessuno è un agente né desidera alcunché. Ciò che durante la veglia i sensi riportano alla mente come realmente presente (*sat*) è dunque contraddetto, nell'interezza dell'esperienza vitale, che comprende anche sogno e sonno, dal *pramāṇa* noto come *anupalabdhi* con la constatazione della sua assenza (*asat*). Ciò prova che quello stato non è il dominio dell'"io", com'è nella veglia e nel sogno, ma del Sé libero da azione e da desiderio.

¹ BU II. 4. 5.

² Questo è anche il caso dell'ateismo che richiede la fede cieca in una credenza antimetafisica irrealizzabile e, perciò, indimostrabile.



217. *La certezza d'essere liberato risulta da un mezzo di conoscenza ben certo, ossia dal mahāvākya "tu sei il Brahman". È [invece] la sensazione d'essere colui che soffre ecc. che deve essere messo in discussione, perché essa deriva dalla semplice apparenza fornita della percezione.*

Invece la certezza d'essere eternamente auto esistente, perfetto e libero è sostenuta da śabda, il più autorevole dei pramāṇa, cioè a dire la śruti, per mezzo della sua stessa più elevata essenza, i mahāvākya come "tu sei Quello". Ciò che deve essere messo in discussione è, invece, il pensiero d'essere l'"io" condannato alla trasmigrazione, che si basa, come s'è già visto, sulle apparenze illusorie riportate dai sensi.

218. *Allorché alla domanda segue la dovuta corretta risposta, questa sarà che la sofferenza è inesistente.*

219. *Infatti la stessa risposta alla domanda "Come finirà la mia sofferenza una volta per tutte?" distruggerà la sofferenza.*

Quando si pone una domanda, questa deve essere formulata in un modo corretto, altrimenti nemmeno la risposta non potrà essere corretta. Per esempio: l'obiettore citato nello śloka 215 avrebbe dovuto porre la sua domanda in modo corretto come segue: «Spiegami com'è che io in questa vita corporea ho esperienza d'essere pieno di desideri e azioni e non d'essere l'auto esistente, perfetto e libero». Infatti l'obiettore non precisa in quale stato intende contestualizzare la sua esperienza contingente. Se nella sua mente egli avesse formulato correttamente la domanda, probabilmente non l'avrebbe posta, poiché nella formulazione corretta è compresa la corretta risposta. Le limitazioni dell'esperienza saṃsārica durante la veglia e il sogno cadrebbero da sole davanti all'evidente esperienza del sonno profondo e apparirebbe chiaramente, grazie alla dimostrazione della anupalabdhi, che la sofferenza non esiste (asat). La domanda, quindi, dovrebbe essere formulata in modo leggermente diverso: «Come finirà la mia sofferenza una volta per tutte?» e la medesima risposta di prima distruggerà per sempre la sofferenza del saṃsāra. Infatti quando io sono in susupti, mi trovo fuori dal saṃsāra, ma non come "io", bensì come Sé. Coloro che non lo capiscono e che non lo sanno, non lo possono sperimentare, perciò al risveglio ritornano nel jāgrat avasthā, da dove considerano che il sonno profondo è "nulla, tenebra, vuoto". Chi, invece, capisce e sa, lo sperimenta; perciò rimane eternamente nella sua natura assoluta di susupti anche quando, agli occhi degli altri, è in stato di veglia.

220. *La śruti in quanto prova valida per la conoscenza della natura del Sé non può essere messa in dubbio perché quei testi sono il più autorevole pramāṇa. Tutti gli altri, infatti, non conducono all'esperienza del Sé. Perciò l'insegnamento delle Upaniṣad conduce alla conoscenza che il Sé è eternamente libero. Ciò deve essere ammesso come vero poiché nulla lo può contraddire.*

Come s'è detto diverse volte, le Upaniṣad sono l'unico pramāṇa che insegna il metodo per la conoscenza del Sé, mentre tutti gli altri pramāṇa devono partire nelle loro funzioni di prova, confidando sulle informazioni provenienti dai sensi. La mente e l'intelletto non potrebbero dedurre nulla per mezzo dell'anumāna senza che i sensi non li informassero con le loro percezioni; non potrebbero fare comparazioni con l'upamāna tra un oggetto, un attributo o una azione e un'altra; non potrebbero immaginare ipotesi o fare supposizioni con l'arthāpatti; non potrebbero constatare l'assenza di qualsiasi cosa con l'anupalabdhi. I jñānendriya sono più affidabili degli altri pramāṇa perché hanno contatto immediato con gli oggetti della loro percezione, mentre tutti gli altri devono passare attraverso la loro mediazione per funzionare. Tuttavia i sensi hanno contatto con le apparenze, perciò sono anch'essi ingannevoli. Invece śabda, il pramāṇa che è la śruti stessa insegnata per bocca del maestro all'orecchio del discepolo, non si basa sulle apparenze, ma sulla reale esperienza del Sé trasmessa da una ininterrotta catena di maestri realizzati e sperimentabile personalmente da chiunque vi si ricollegghi. Perciò le Upaniṣad sono l'unico mezzo per ottenere, attraverso śrāvāṇa, il metodo discriminativo che alla fine fa sorgere la conoscenza del Sé eternamente auto esistente, perfetto e libero.

221. *Nessuna esperienza del Sé può essere convalidata eccetto quella indicata dalla śruti. Le Upaniṣad stesse dicono: "Non è conosciuto da coloro che dicono che lo conoscono"; e: "In che modo si potrebbe conoscere Quello da cui tutto è conosciuto?"*



222. Per compiere la discriminazione necessaria a trovare il significato di "tu" ci deve essere la rinuncia (*saṁnyāsa*) a ogni azione, dice il *Dharma Śāstra*. Questo è il significato corretto. Perché la *śruti* lo descrive come "[...] pacificato, auto controllato [...]".

Solamente la *śruti* è in grado di indicare il modo in cui emerge l'esperienza o l'Illuminazione intuitiva del Sé. Questo modo è insito nel "neti neti" upaniṣadico. Grazie a questa discriminazione, si giunge a riconoscere di essere sempre stati il Brahman e di non esser mai stati altro, perché Esso è eternamente uno e non duale. Perciò la *śruti* non insegna a conoscere l'Ātman, ma il modo affinché tale Coscienza-conoscenza sia evidente. Infatti essa afferma: "In che modo si potrebbe conoscere Quello da cui tutto è conosciuto?"¹ Perché coloro che affermano di conoscerlo, non lo conoscono affatto, dato che il Brahman non può essere oggetto di nulla, nemmeno della conoscenza: "Non è conosciuto da coloro che dicono di conoscerlo"². Coloro che affermano di conoscerlo sono ancora prigionieri dell'"io". È il loro *ego* che conosce qualcos'altro come oggetto della loro azione conoscitiva e prendono quel qualcos'altro, qualunque cosa sia, per il supremo Brahman e il loro "io" per il Sé. Invece si deve discriminare fino ad arrivare a rimuovere quell'"io". Questa rimozione è il vero *saṁnyāsa*. Il vero *saṁnyāsa* è la rinuncia a produrre qualsiasi azione e, così facendo, si vanifica il desiderio di agire per conquistare il "mio". Una volta che il *mama* è eliminato anche la falsa idea dell'*ego* scompare, lasciando sorgere al suo posto il vero "Io", il Sé. Questo è il significato del testo che afferma che con la rinuncia "[...] egli diventa pacificato, auto controllato, rivolto al suo interno, mai distratto, e vede il Sé in se stesso, e lo vede in tutto,"³.

223. Per prima cosa si deve intuire il Sé interiore come il sé del proprio composto psicosomatico che è il significato di "tu". Allora si vede tutto come il solo proprio Sé; e questo è il significato del *mahāvākya*.

L'Intuizione è ciò che fa capire che quella certezza primordiale "io sono, io sono cosciente" non è l'*aham*, ma è il Testimone di questo composto psicosomatico. Il composto psicosomatico ha un'esistenza illusoria nello stato della veglia e in quello del sogno, ma l'"Io" reale "è" ed "è cosciente" nello stato di sonno profondo. Allora, cancellato l'*ego*, il Testimone appare per quello che realmente è, vale a dire l'Ātman. Questa illuminazione rivela che quell'Ātman è il Sé reale, è il Brahman, è il Tutto, e non vi è altro che questo Assoluto non duale. Finché si consideravano reali gli stati di veglia (*jāgrat avasthā*) e di sogno (*svapna avasthā*), allora anche il sonno profondo (*susupti*) appariva come fosse una *avasthā*; e il Sé appariva come il *Sākṣin* che testimoniava dal punto di vista dell'Universale la manifestazione grossolana e quella sottile. Ma quando l'Intuizione dissolve la falsa idea dell'*aham*, *susupti* non è più uno stato, è l'Ātman stesso: il Testimone non è più testimone di nulla, è l'unico Ātman. Il Sé non è più il "sé" del composto psicosomatico, è l'Ātman stesso, il Brahman assoluto. *Susupti* appare come uno stato quando è considerata dal punto di vista dello stato di veglia o di sogno, quando è considerata soltanto come un terza condizione "incosciente" (*acit*) e "tenebrosa" (*tāmasika*) della propria esperienza quotidiana assieme alla veglia e al sogno. Ma quando si vede tutto come il proprio Sé, allora questo è *susupti*, esistenza reale, vera Coscienza-conoscenza. Questo è il vero significato del *mahāvākya*.

224. Quando il significato del *mahāvākya* che è il più perfetto mezzo di conoscenza, è stato capito correttamente come "tutto è il Sé", nessun mezzo di conoscenza autorevole può permanere. Allora, come si potrà impartire a un tale uomo una qualsiasi ingiunzione?

Quando si è compreso il significato del *mahāvākya* che tutto è Ātman, allora nessun *pramāṇa*, anche quello più perfetto (*śabda*), può più essere utile. Perciò vanno respinti tutti i mezzi validi di conoscenza, compreso anche quello più autorevole, la *śruti*, perché ormai sono tutti diventati inutili. Vorresti forse impartire una azione da compiere a colui per il quale anche lo stesso *mahāvākya* è diventato superfluo?

225. Quindi nessuna ingiunzione all'azione può essere impartita dopo che sia sorta la comprensione del significato del *mahāvākya*. Perché non possono coesistere le due idee contraddittorie "Io sono il Brahman" e "io sono un agente".

¹ BU II. 4. 14.

² *Kena Upaniṣad* (Ke), II. 3.

³ BU IV. 4. 23.





226. *La reale conoscenza "Io sono il Brahman" non può essere contraddetta dall'idea che "io sono un agente, io ho desideri, io sono limitato", perché questi pensieri sorgono al pallido barlume di un pramāṇa.*

Quando si è compreso il significato del *mahāvākya* si è incrollabili nella consapevolezza di essere il Brahman. Perciò all'illuminato non può essere attribuita alcuna azione, come non la si può attribuire al Brahman, che è la sua vera natura. Che senso ha impartire l'ordine di compiere un'azione a un simile Grande Essere? Per chi ha la conoscenza di Brahman i *pramāṇa* sono del tutto inutili. E sono proprio i *pramāṇa* che, dipendendo primitivamente dalle facoltà di senso, ingannano la mente facendo credere che ci sono degli oggetti, che questi sono oggetti (*idam*) di desiderio per l'*aham*, che l'*aham* è capace d'agire per acquisirli, in modo da annetterli al "mio". Cosicché l'*aham*, che si sente limitato e insoddisfatto di esserlo, s'illude di aumentare il proprio dominio ampliando i propri limiti indefinitamente, nella vana speranza di diventare l'Assoluto.

227. *Quando diventa incrollabile la conoscenza upaniṣdica "Io sono il Brahman e null'altro", l'idea d'essere un agente, di avere desideri e di essere limitato diventa insostenibile come il pensiero che il corpo è il Sé.*

228. *Chi dopo averlo cercato, ha raggiunto un rifugio da un pericolo, o [anche] chi sta sforzandosi per raggiungerlo [avendo avvistato il riparo], essendo in salvo non desidera ritornare in pericolo.*

Chi, dopo avere raggiunto la conoscenza tramite l'insegnamento della *śruti*, ha certezza incrollabile d'essere il Brahman e null'altro, costui non può davvero credere d'essere sottoposto all'azione, di avere da desiderare qualcosa d'altro da Lui, d'essere limitato e che il Sé sia limitato al corpo; egli è nella medesima situazione di chi, sfuggendo a un pericolo mortale, ha trovato riparo. Egli certamente non potrebbe desiderare di ritornare in pericolo.

229. *Come può qualcuno, che si è risvegliato dalla sua precedente ignoranza del significato delle parole del mahāvākya e sta cercando l'esperienza diretta (anubhava) del significato dell'intera frase, considerarsi libero di comportarsi a suo piacimento, in particolare se ha effettuato la rinuncia?*

Colui che ha sconfitto la sua ignoranza sul significato delle parole del *mahāvākya*, e sta cercando di comprendere intuitivamente il significato sintetico della frase per riconoscersi come Brahman, si trova nella esatta situazione sopra descritta di chi, fuggendo a un pericolo, già avvista il suo rifugio. Quel cercatore non si potrà abbandonare ad azioni e desideri che lo allontanano dalla meta, soprattutto se costui ha scelto la rinuncia totale (*saṃnyāsa*).

230. *Per concludere, tutto quello che abbiamo sostenuto prima è stato ben fondato sulla realtà.*

231. *Perché nessuno s'impegna nell'azione allo scopo di ottenere ciò a cui è diventato indifferente. Essendo indifferente ai tre mondi, a quale scopo dovrebbe sforzarsi chi ambisce solo alla Liberazione?*

232. *Anche fosse in preda alla fame un uomo non ingoierebbe del veleno consapevolmente. E se, satollo per aver assunto del cibo delizioso, desiderasse assumere inutilmente del veleno, costui sarebbe pazzo.*

Tutta questa esposizione è stata perfettamente argomentata in base alla logica, alla *śruti* e alla Conoscenza del Supremo. Colui che ora, dopo di ciò, desidera la conoscenza del Brahman (*atatho brahma jijñāsa*)¹ non può essere coinvolto nell'azione in quanto, privo di *kāma*, prova per il *karma* e per i suoi frutti (*karmaphala*) soltanto indifferenza. Coloro che desiderano ottenere ricchezza, potenza, una rinascita migliore, si sforzano di compiere azioni (*karma*) per ottenere la terra, l'atmosfera o il cielo. Colui che ambisce esclusivamente al *mokṣa* dall'ignoranza, perché dovrebbe sforzarsi a compiere azioni? Se un uomo sa che un cibo è avvelenato, anche se fosse severamente affamato, non lo mangerebbe. Chi avesse raggiunta l'intuizione d'essere il Brahman come potrebbe tornare indietro e mettersi a produrre *karma* per raggiungere uno dei cieli? Chi è sazio del cibo ingerito, perché mai dovrebbe assumere del veleno? Soltanto un pazzo potrebbe obbedire a ingiunzioni di compiere azioni, dopo aver raggiunto la Conoscenza suprema!

233. *Mi prosterno davanti al mio vero maestro che, come un'ape, ha succhiato dai fiori delle Upaniṣad il nettare della conoscenza suprema.*

¹ *Brahma Sūtra* (BS), I. 1. 1.





OMTAT SAT

Come Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda, a conclusione del capitolo XVIII dell’*Upadeśa Sāhasrī* intitolato “*tu sei Quello*”, si prosterna davanti al suo *Guru* Gauḍapādācārya, sia concesso anche a noi di chinarci reverenti ai piedi di loto del nostro maestro, i cui insegnamenti hanno permesso la stesura di questo libro dal titolo *Il Serpente e la Corda*, comprensivo del commento al “*Tattvamasi*”. Sia esaltato il *Guru* che porta i discepoli alla conoscenza, che fornisce loro i mezzi per comprendere e condurli alla Libertà. Sia lode al *Guru* che trasmette la scienza delle tre *avasthā*, unico strumento indispensabile per discriminare l’illusorietà della manifestazione dalla Realtà assoluta. Gloria al *Guru* che non considera seguaci i suoi discepoli e li affranca da ogni soggezione. Sia celebrato il *Guru* che si compiace quando i suoi *śiṣya*, raggiunta l’*Ātmajñānam*, superano la dualità maestro-discepolo.

*Om! Possa Quello proteggerci entrambi,
Possiamo noi ottenere vīrya,
La nostra cerca ci vivifichi,
Non ci sia differenza tra noi.
Pace! Pace! Pace!*¹

¹ KU II.3.19.





www.vedavyasamandala.com

Gian Giuseppe Filippi - Il Serpente e la Corda
24. Commento al "Tattvamasi" di Śaṅkarācārya (XI)

