



GIAN GIUSEPPE FILIPPI

**DUE VOLTE NATI, TRE VOLTE NATI, MAI NATI.  
LA DOTTRINA VEDĀNTICA DELL'IMMORTALITÀ**

In tutta l'India s'usa ripetere, in un sanscrito popolare, il motto che comincia con “*Prathama guru tataḥ mātā*”: invero, il primo *guru* è la madre. Questa concezione è talmente condivisa sia dagli ambienti iniziatici dediti alla metafisica più elevata sia da incolti rappresentanti di quel buon senso, che si usa definire “saggezza popolare”, che la credenza diffusa vuole che si tratti di un qualche aforisma vedico proveniente da un non meglio identificato testo sacro. In realtà, pur esprimendo una concezione dottrinalmente ineccepibile, il motto non è niente più di un proverbio della cui origine si sono perse le tracce. Ciò nondimeno il motto, che prosegue con “il padre è il secondo, il *guru* è il terzo”, è una sorta di felice sintesi di varie affermazioni testuali, laddove si conferma tassativamente la triplicità della funzione magistrale.

Il passaggio scritturale più importante e, probabilmente, il più arcaico sull'argomento, è espresso all'inizio del *Bhīṣma Parva* del *Mahābhārata*<sup>1</sup>. In questo episodio epico il principe Yudhiṣṭhira interroga Bhīṣma, morente sul campo di battaglia, su quale sia il dovere più importante per il *Sanātana Dharma*<sup>2</sup>. Senza indugio l'anziano invitto eroe risponde che ciò corrisponde all'adorazione (*pūjā*), anzitutto della madre, poi del padre e, infine, del *guru*, obbedendo ai loro comandi anche qualora potessero apparire contrari al *Dharma*<sup>3</sup>. Qui il termine *guru* è usato in una accezione diversa da quella dichiarata dal proverbio citato in apertura. *Guru* letteralmente significa ponderoso, grave, anziano, per intendere una persona importante, illustre, eccellente, saggia. Questo primo significato s'addice all'uso in cui ci siamo imbattuti nel proverbio menzionato in apertura: non c'è dubbio che la madre, il padre e il maestro siano importanti, vale a dire “*guru*”, per la vita del figlio. Tuttavia il titolo di *guru* è impiegato soprattutto in forma onorifica per designare sia l'*ācārya* sia l'*upādhyāya*<sup>4</sup>. E, in modo particolare, quest'ultimo, il vero maestro iniziatico (*dīkṣāguru*).

<sup>1</sup> *The Mahābhārata*, V.S. Sukthankar *et al.* (Eds.), 19 vols., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966, XII vol., 109.

<sup>2</sup> Il *Dharma*, termine applicabile per certi versi anche al Jainismo e al Buddhismo, è di solito tradotto erroneamente con “religione”. In particolare, *Sanātana Dharma*, il *Dharma* eterno, si riferisce alla norma di origine non umana che regge l'intero universo di esseri senzienti e insenzienti ivi presenti fino dall'alba dei tempi. L'idea di eternità (*nitya*), in questo caso, esprime in senso secondario la permanenza perenne o perpetua del *Dharma* per tutto il corso degli innumerevoli cicli cosmici, in quanto in ogni *manvantara* i primi uomini l'avrebbero ricevuto in trasmissione dall'umanità del ciclo precedente. In ragione della sua primogenitura rispetto a tutte le altre forme tradizionali, esso è anche definito *Anādi Paramparā*, Tradizione primordiale o senza inizio, in quanto non dipende da una fondazione, rivelazione o alleanza con Dio avvenute nel corso della storia della presente umanità. Pur non essendo più rappresentato soltanto da individui perfetti (*haṃsa*), com'era nei primordi, a causa delle attuali condizioni del *Kali yuga*, il *Sanātana Dharma* comunque pone, come fine ultimo dell'uomo (*mukhya puruṣārtha*), non la salvezza o la santità, ma direttamente il *mokṣa*. Per questa ragione è l'unica forma tradizionale vivente con un'organizzazione iniziatica, il *Vedānta*, specificamente finalizzata a insegnare la metafisica pura che, sola, conduce alla meta ultima. Il *Sanātana Dharma* si adatta, per regole rituali, comportamentali e dottrinali, alle caratteristiche di ogni singolo individuo sotto forma di *svadharmā*. Ciò significa che nel *Dharma* non esiste una regola esteriore indistintamente uniforme e obbligatoria per tutti, poiché i suoi riti, comportamenti e dottrine sono modulati e adattati alla naturale posizione gerarchica dei singoli esseri umani, in una prospettiva aristocratica anziché egualitaria. Il *Dharma* comprende sia la realtà mondana (*laukika sattā*) sia quella iniziatica (*dīkṣita sattā*) che, sebbene distinte per la portata del loro dominio, non sono separate in un essoterismo dogmatico e un esoterismo inteso al recupero della primordietà perduta, come avviene presso le altre tradizioni storicamente fondate da un qualche individuo missionato.

<sup>3</sup> *Ibid.* XII.109.2-4.

<sup>4</sup> Con *ācārya* qui s'intende il *guru* che compie il rito dell'*upanayana*, e insegna le scienze vediche ai *brahmacārin*; talora s'identifica con il *dīkṣāguru*, il maestro che conferisce l'iniziazione. Più propriamente *ācārya* designa il *guru* che domina i sei *darśana*, avendo conoscenza approfondita delle scritture, come nel caso dei grandi esponenti delle diverse diramazioni





Quanto Bhīṣma afferma, rispondendo a Yudhiṣṭhira, corrisponde esattamente al seguente passo della *Manu Smṛti*:

*Chi venera la propria madre ottiene questo mondo, chi venera il proprio padre ottiene il mondo che sta a metà [tra terra e cielo], e chi obbedisce al guru raggiungerà il cielo più alto (Brahmaloka). [...] Onorando questi tre si compie ogni dovere dell'essere umano. Questo è il dovere più sublime a cui tutti gli altri sono subordinati.*<sup>1</sup>

Questa citazione aggiunge, inoltre, alcuni particolari significativi in quanto specifica quali sono i risultati karmici (*phala*) dell'adorazione (*pūjā*) che il figlio riserva rispettivamente alla madre, al padre e al padre spirituale, il *guru*.

Ritornando al *Mahābhārata*, Bhīṣma afferma che, da un certo punto di vista, il *guru* più importante è la madre. Infatti se un *upādhyāya*, un *guru* di una specifica scienza iniziatica vedica, è dieci volte superiore a un *ācārya*, il padre vale dieci *ācārya* e la madre è dieci volte più importante del padre: nessun *guru* può eguagliare l'importanza della madre<sup>2</sup>. In tutta evidenza l'importanza primaria attribuita alla madre consiste nel fatto che ella presta il suo sangue e la sua carne al figlio, permettendogli di entrare in questo mondo come essere umano dotato d'un corpo grosso vivente (*dehadhārin*)<sup>3</sup>. Questo perché in una visione trasmigratoria,

[...] *la nascita umana è fra tutte la più difficile da ottenere.*<sup>4</sup>

Nascita umana che fornisce l'occasione, forse unica, di uscire dalla ridda delle nascite e rinascite, delle morti e ri-morti che l'avvicendamento dei mondi manifestati (*saṃsāra*) produce. La madre, offrendo la preziosa opportunità della nascita umana, è perciò il *guru* che, per lo meno in modo virtuale, avvia l'individuo trasmigrante (*saṃsāri prāṇin*) a un'esistenza che, opportunamente fruita, può permettere il compimento del proprio *dharma* individuale (*svadharma*). Qualora il figlio fosse provvisto delle necessarie qualifiche (*adhikāra*), questa nascita potrebbe condurlo a vivere una vita colma di soddisfazioni (*nāndī*) e di benessere (*sampad*), ad accumulare meriti (*puṇya*) per ottenere la salvezza nell'altra vita (*svarga*); oppure, tramite una via iniziatica (*sādhana mārga*) a raggiungere con sacrifici e devozione il più alto dei cieli (*Brahmaloka*) e persino seguire una via di preparazione all'ottenimento della Liberazione (*mokṣa, muktī*) dai legami (*bandha*) del *saṃsāra*: si sa, infatti, che la Liberazione si può raggiungere proprio prendendo come supporto questa vita corporea. La nascita umana (*manuṣyajanman*) che la madre offre al figlio è precisamente la prima nascita visibile (*dr̥ṣṭa janman*) alla vita attuale, quella che ogni vivente sta sperimentando qui, ora. La madre è per questa

---

del *Vedānta*. Talvolta, in senso onorifico, lo si è attribuito anche a personalità di una singola scienza cosmologica che abbiano raggiunto eccezionale competenza e chiara fama. Recentemente è anche diventato un titolo (corrispondente al diploma di M.Phil.) rilasciato ai laureati in sanscrito in alcune Università dell'India contemporanea. Ovviamente tale titolo accademico non ha affatto il significato che ha nell'uso tradizionale.

<sup>1</sup> *MS* II. 233; 237

<sup>2</sup> *MBh* XII.109.16.

<sup>3</sup> G.G. Filippi, "The secret of the Embryo according to the *Garbha Upaniṣad*", *Annali di Ca' Foscari*, XXXI, 3 (SO 23), Venezia, 1992.

<sup>4</sup> *Vivekacūdāmaṇi*, 453. Questa strofa prosegue affermando: "Ed è più difficile nascere maschio; ancor più difficile è nascere *brāhmaṇa*, e [tra i *brāhmaṇa*] nascere in modo da seguire una via iniziatica vedica. Più difficile di [tutto] ciò è nascere per seguire la [via della] discriminazione tra Sé e non-sé [vale a dire il *Vedānta*]. Ma la Liberazione, rimanendo nello stato di non dualità tra Brahman e il Sé, può essere realizzata soltanto dopo miriadi di miriadi di rinascite." Ci siamo soffermati su questa lampante affermazione in quanto sintetizza l'intero sviluppo della nostra argomentazione. *Vivekacūdāmaṇi* non è, come comunemente si crede, opera autentica di Śaṅkara, non essendo fedele alla dottrina *advitīya* in alcune affermazioni poiché mischia tra loro concezioni di *Yoga* e *Vedānta*. Ciò non toglie che il brano citato sia nel suo senso del tutto ineccepibile.





ragione la personificazione della terra (*pr̥thivī*)<sup>1</sup>, com'è affermato nella *smṛti*<sup>2</sup>; e proprio per questo garantisce ai figli, durante la loro vita corporea, la possibilità della fruizione (*bhukti* o *bhoga*) e della conquista di tutto ciò che nel suo corso si dispiega. Questo non si limita al solo godimento degli oggetti necessari alla sopravvivenza, ma anche dell'intera totalità delle ricchezze, relazioni, attività, conoscenze che il corpo grossolano (*sthūla śarīra*) permette (o non permette<sup>3</sup>) di sperimentare nel corso della vita. La potenzialità di fruire e sperimentare tutto quello che offre la vita corporea è permessa dal *karma* passato<sup>4</sup> che ha condotto l'anima trasmigrante (*saṃsāri jīva*) a nascere dalla matrice (*yonijanman*) della propria madre.

Tra i benefici più immediati che la madre, in quanto primo *guru*, procura ai figli, certamente il più importante è quello di condurli verso il padre, al quale infine li affiderà. Questo avviene regolarmente attorno ai sei-otto anni d'età. Il bambino allora sarà introdotto dal padre alle prime istruzioni necessarie per essere accettato nella casta della famiglia da cui proviene<sup>5</sup>. Medhātithi, il principale commentatore della *Manu Smṛti*, afferma che il fanciullo è sottoposto all'*upanayana saṃskāra* (rito d'aggregazione alla casta) all'età di otto anni se proviene da famiglia di *brāhmaṇa*, di undici se *kṣatriya*, di dodici se *vaiśya*<sup>6</sup>. “La più probabile ragione di questa differenziazione sembra essere che, nei tempi antichi, nel caso degli studenti (*brahmacārin*) di casta *brāhmaṇica*, il maestro fosse proprio il padre. Perciò non era per loro scomodo che fossero “iniziati”<sup>7</sup> in giovane età, perché per essere istruiti non avevano bisogno

<sup>1</sup> Nella prima età, il *Satya yuga*, gli esseri umani non erano ancora generati dall'unione di padre e madre, ma erano spontaneamente prodotti dalla terra (*pr̥thivī*). Questa umanità semidivina non aveva neppure, proprio in ragione della nascita diretta dalla terra, la necessità di ricevere ritualmente una iniziazione (*dīkṣa*) per percorrere la via della conoscenza per ottenere la Liberazione, in quanto era naturalmente predisposta all'introversione. Quegli uomini pressoché perfetti (*haṃsa*) erano quindi in contatto naturale con il proprio Sé, il *guru* interiore (*sadguru*). Alla luce di tali considerazioni si comprende facilmente come la madre, anche ai nostri giorni, possa essere onorata del titolo di *guru* in quanto personificazione della dea della terra.

<sup>2</sup> *Manu Smṛti*, II. 226.

<sup>3</sup> Nondimeno quanto stiamo descrivendo è ben distinto dal concetto di predestinazione, tendenza eterodossa sempre latente in seno ai monoteismi. Il libero arbitrio (*svatantra* o *svacchanda*) nel *Dharma hindū* è sempre considerato lo strumento per controllare l'inerzia proveniente dal *karma* passato. Un anziano *guru* ci confidò che una signora del tutto qualificata (*guṇādhikārī*) per l'iniziazione non riusciva a entrare in contatto diretto con un maestro a causa delle ostruzioni prodotte dal suo *prārabdha karma* (v. la prossima nota). Per annullare l'ostacolo karmico, fu lo stesso *guru* a recarsi da quella signora per conferirle l'iniziazione. D'altra parte è noto che, in casi di difficoltà ancora maggiore, è lo stesso *guru* interiore che assume sembianze umane (le sembianze di Dattātreya, secondo l'Induismo) per concedere iniziazioni a coloro che si trovano ostacolati dal loro *karma*. Se ci si chiede come mai i monoteismi siano periodicamente afflitti da movimenti ereticali che sostengono qualche tipo di predestinazione, se ne troverà la risposta considerando che essi, pur avendo la concezione della provvidenza (*daiva*) e della libera volontà, sono sprovvisti d'una esauriente spiegazione riguardante il destino e la trasmigrazione, essendo privi della dottrina del *karma*.

<sup>4</sup> Il *karma* passato (*sañcita karma*) produce dal seno materno la nuova vita umana per mezzo del dispiegarsi delle possibilità corporee che costituiscono il *prārabdha karma* (*karma* in sviluppo). Śaṅkara usava il termine *ārabdha*, sebbene con accezioni leggermente diverse (*Brahma Sūtra Bhāṣya*, IV.1.15). Alcuni hanno sostenuto che il *prārabdha karma* condiziona il liberato a rimanere in vita fino alla caduta del corpo. Questo è un errore, perché nessun *karma* può opporsi alla conoscenza. È necessario comprendere che il *karma* è strumentale riguardo le trasmigrazioni nel *saṃsāra*. La trasmigrazione ha come unica causa l'ignoranza che spinge il *jīva* a desiderare di trasmigrare in altri mondi. Il desiderio spinge all'azione (*karma*) al fine di godere dei suoi risultati (*karma phala*).

<sup>5</sup> Il bambino deve essere ritualmente riconosciuto quale membro attivo della casta familiare tramite il rito *upanayana*. Per ragioni riconducibili all'attuale situazione ciclica del *kali yuga*, egli, pur facendo parte integrante dell'Induismo per nascita, sarà considerato, fino al compimento di quel rituale, come appartenente alla casta basica degli *śūdra*.

<sup>6</sup> Medhātithi, *Manu Bhāṣya*, II.36.

<sup>7</sup> Le virgolette sono nostre per sottolineare che il termine è usato impropriamente. L'influenza della “storia delle religioni” e dell’“antropologia culturale” che uniforma qualsiasi rituale verso il basso in una medesima categoria di atti esteriori, senza tener conto del grado d'influenza spirituale messa in gioco, esercita un fascino malefico anche sugli accademici indiani. Questi soffrono di un complesso d'inferiorità nei confronti dei loro colleghi occidentali, a meno che non ripetano le loro medesime corbellerie. Nel caso specifico, l'*upanayana* è un *saṃskāra*, ossia uno dei pochi riti obbligatori per tutti gli *hindū*





di lasciare casa loro. Non altrettanto per i bambini di casta kṣattriya [sic.] e vaiśya, che dovevano separarsi dai loro genitori per ricevere gli insegnamenti<sup>1</sup>. Perciò essi avrebbero potuto essere a disagio a trovarsi separati dai genitori in così giovane età.”<sup>2</sup>

Qualora il padre non fosse in grado di ottemperare a questa funzione educativa, vuoi perché privo della preparazione testuale necessaria, vuoi perché non *brāhmaṇa*, allora si fa ricorso a un *ācārya*.

*Il maestro è allora chiamato padre affinché possa insegnare il Veda [al ragazzo]*<sup>3</sup>

Il commento tradizionale a questo passo aggiunge:

*Stando così le cose, fino a quando il maestro non abbia assunto la funzione di padre, il bambino non può ottenere la seconda nascita. Finché non è diventato un due volte nato (dvija), egli non avrà alcuna regola che disciplini il suo comportamento, poiché si trova in uno stato precedente l’upanayana.*<sup>4</sup>

Dopo una notte di veglia silenziosa, il figlio consuma l’ultima colazione assieme alla madre. Il padre, a questo punto, lo prende in consegna e lo conduce a casa dell’*ācārya*. Dopo un bagno lustrale e la rasatura del capo, il bambino, vestito di bianco, raggiunge il maestro presso il fuoco sacro e chiede di essere ammesso all’insegnamento del più sacro *mantra* vedico, la *Gāyatrī*. L’*ācārya*, a questo punto, lo accetta come *brahmacārin* o studente *brāhmaṇico*. Gli cinge i fianchi con una cintura di erba *kuśa*, (da non confondere con lo *yajñopavīta*, che porterà per il resto della sua vita sociale) novello cordone ombelicale, che segna la sua seconda nascita (*dvijanman*), e lo abilita a compiere i riti tradizionali. Dopo una circoambulazione dell’altare del fuoco, il padre o l’*ācārya* gli fanno ripetere la *Gāyatrī*:

*Salutiamo la terra, l’atmosfera e il cielo:  
meditiamo sulla luce eccelsa del Sole divino,  
che possa illuminare le nostre menti. Om!*<sup>5</sup>

“Nei tempi antichi l’*upanayana* e la *dīkṣā* potevano essere compiute nello stesso tempo. Ciò accade ancor oggi quando il ragazzo di casta *brāhmaṇa* ha il padre che è sia un *ācārya* sia un *guru*”<sup>6</sup>.

Tuttavia, al giorno d’oggi, per molti adolescenti l’*upanayana* e l’imposizione del cordone (*yajñopavīta*), portato sulla spalla sinistra in obliquo fino al fianco destro, rappresentano la conclusione del rito di acquisizione dello stadio della vita<sup>7</sup> di studente o *brahmacarya*. Egli ora è un *dvija* e un nobile (*ārya*), ed è abilitato a compiere i rituali tradizionali della sua casta, del suo clan, della sua

---

di casta (sebbene ogni casta e famiglia abbiano varianti rituali specifiche): si tratta perciò di una pratica esteriore, di portata ritualmente sociale, *ergo*, per nulla iniziatica. Ne sia prova definitiva il fatto che l’*upanayana* per le donne coincide con la celebrazione del matrimonio, poiché esse assumono la tradizione della famiglia del marito.

<sup>1</sup> Nel *Sanātana Dharma* il *guru* è obbligatoriamente di casta *brāhmaṇica* al fine di garantire l’inalterabilità della trasmissione. I *guru* possono sempre delegare dei loro rappresentanti (*upaguru*) appartenenti anche ad altre caste; in questo caso, costoro sono esclusi dalla successione. Questa informazione fa chiarezza su molti falsi *guru* così popolari in occidente.

<sup>2</sup> Rajbali Pandey, *The Hindū Saṃskāras*, II ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 1969, pp. 117-118. L’autore di questo pur ricco e utile volume sembra attenersi esclusivamente alla lettura dei testi, senza guardarsi attorno per verificare la tradizione vivente. Se è esatto quanto egli afferma a proposito di Uddālaka Āruṇi, Jamadagni e altri *guru* della *śruti*, è altresì vero che ancor oggi, in molte case di *brāhmaṇa* qualificati, è il padre a conferire il cordone brahmanico al figlio tramite l’*upanayana*. Quanto poi alle ragioni “pratiche” che egli adduce per giustificare le diverse età dei bambini in cui ricevere il sacro cordone, sebbene palesino una mentalità utilitaristica, nondimeno corrispondono a una certa realtà contingente.

<sup>3</sup> *MS II. 171.*

<sup>4</sup> *Medhātithi, MS II.171.*

<sup>5</sup> *Rg Veda*, III.62,10.

<sup>6</sup> R. C. Prasad, *The upanayana: The Hindu Cerimonies of the Sacred Tread*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, p. 149.

<sup>7</sup> I quattro stadi della vita dell’*ārya* sono: *brahmacarya*, lo studentato di cui si sta trattando; *gārhasthya*, lo stadio di capofamiglia; *vanaprastha*, il ritiro nella foresta, ossia l’abbandono degli impegni sociali; *saṃnyāsa*, la rinuncia totale a beni, affetti e a qualsiasi relazione con altro dal Sé.





famiglia, strumenti potenti per il raggiungimento della salvezza (*svarga*)<sup>1</sup>. Per molti il *saṃskāra* si conclude qui.

Ma per chi volesse continuare la propria istruzione vedica, scegliendo un giorno particolarmente fausto in una data successiva al rito dell'*upanayana* che abbiamo appena descritto, gli è fissato il rito di introduzione allo studio del *Veda* (*vedārambha*) e alle sue pratiche, secondo la tradizione familiare del *brahmacārin*<sup>2</sup>. Il *vedārambha* può anche culminare con il conferimento della *dīkṣā*. In questo caso un officiante vedico (*ṛtvij*) consacra il *guru* come madre del *brahmacārin* per mezzo di diversi rituali che si concludono con un'oblazione sacrificale (*homa*) nel fuoco dell'altare vedico. Conferito il dovuto salario (*dakṣinā*) al *ṛtvij*, l'*upādhyāya* procede al rito per trasmettere l'iniziazione (*dīkṣā*) al suo nuovo discepolo (*śiṣya*)<sup>3</sup>.

*Il maestro, accettandolo come discepolo (upanī), prende il brahmacārin al suo interno come un feto e lo tiene nel suo ventre per tre notti. Gli dèi si riuniscono per vederlo nascere.*<sup>4</sup>

Dopo essere stato partorito dalla madre e dopo esser nato la seconda volta con l'*upanayana*, l'iniziazione costituisce per il fanciullo propriamente la terza nascita<sup>5</sup>. Ma seguiamo la descrizione dell'iniziazione allo studio del *Veda*, che rappresenta il modello preso a esempio per tutti gli altri rituali d'iniziazione del *Sanātana Dharma*.

*Coloro che lo conducono a ricevere la dīkṣā sono i celebranti del sacrificio, i quali lo trasformano nuovamente in embrione. Lo cospargono d'acqua; e l'acqua è il seme. Dopo averlo reso identico al seme, lo conducono nella capanna dell'iniziazione; la capanna dell'iniziazione per l'iniziato è il grembo [materno...]. Lo coprono con un indumento, che per l'iniziato è l'omento [...] Sopra a questo gli mettono una pelle d'antilope nera; quest'ultima è la placenta che copre l'omento, ed essi lo ricoprono veramente con una placenta.*<sup>6</sup>

L'iniziando rimane ivi recluso per tre o nove notti,

*Alla fine, uscito dalla pelle d'antilope nera, va a fare un bagno purificatore.*<sup>7</sup>

Tuttavia, questo non è più propriamente un ritorno alla vita normale, come era accaduto dopo la prima e seconda nascita. Ora l'iniziato (*dīkṣita*) è morto alla vita ordinaria ed è rinato nello spirito avendo la possibilità di raggiungere l'immortalità interiore e, una volta lasciato questo corpo, seguire la via degli Dei (*devayāna*)<sup>8</sup>, al fine di incorporarsi in *Hiraṇyagarbha*<sup>1</sup>. Per costui il trasmigrare tra cieli (*svarga*) e

<sup>1</sup> Nonostante la loro indiscussa utilità, non si deve attribuire ai riti esteriori finalità trascendenti. Il rito non è altro che una zattera utile per attraversare il flusso del divenire. Ciò non toglie che, per chi è in grado di farlo, sia possibile raggiungere l'altra riva a nuoto. Ovviamente questa possibilità è diventata sempre più rara man mano che si procede nel *Kali yuga*. Ma certamente non si può escluderla, ed è un errore della prospettiva essoterica rendere tale esclusione un dogma.

<sup>2</sup> Si tratta delle tradizioni familiari che si tramandano da tempo immemorabile lo studio di un *Veda*, ovvero di due, tre o quattro *Veda*, come è espresso dai cognomi Ekaveda, Dvivedin, Trivedin e Cāturvedin, molto diffusi tra i *brāhmaṇa* anche al giorno d'oggi.

<sup>3</sup> Rajbali Pandey, *cit.*, pp. 142-143.

<sup>4</sup> *Atharva Veda*, XI.5.3.

<sup>5</sup> Curiosamente, pur essendo tale simbolismo evidente in tutti i testi sacri rituali (*Karma Kāṇḍa Śāstra*), non è riportata mai la voce *trijānman*, terza nascita.

<sup>6</sup> *Aitareya Brāhmaṇa*, I.3.1-3.

<sup>7</sup> *Ibid.* I.3.5.

<sup>8</sup> Dal canto nostro ci siamo occupati a più riprese di questi argomenti: "On some aspect of *Bhūtas* during Birth-Death Passage", in Bh. Saraswati (ed. by), *Prakṛti, the Integral Vision*, New Delhi, DK Printworld, 1995, 5<sup>th</sup> vol.; *Mṛtyu: the concept of Death in Indian Traditions*, New Delhi, DK Printworld, 1996; *Dialogo di Naciketas con la Morte: Taittirīyabrāhmaṇa*, III.11.8 - *Kātha-upaniṣad*, Venezia, Cafoscarina, Collana Cina e altri Orienti, 2001; "The Guru and Death", in *Guru*, a cura di A. Rigopoulos, Venezia, Indoasiatica 2/2004, Cafoscarina; "Considerazioni sull'Inno 135, *Ṛgveda*,





inferni (*naraka*), tra rinascite buone o cattive, perde ogni significato, perché, almeno virtualmente, egli ha già superato per sempre la morte. Infatti:

*Agni e Soma [e tutti gli altri Dei] prendono tra le loro fauci chi sta ottenendo la dīkṣā [...], l'iniziato diventa cibo per gli Dei e per questo l'hanno preso tra le fauci [...] e per questo egli ne esce esclamando: "Evviva! Mi sono liberato dal cappio di Varuṇa [della morte]."*<sup>2</sup>

Infatti queste tre nascite sono precedute da altrettante morti. La morte allo stato embrionale segna la nascita come individuo autonomo; la rinascita come due volte nato corrisponde alla morte all'infanzia libera da responsabilità, stadio di vita animale, secondo natura (*laukika*); infine la terza nascita è la morte alla vita profana e l'entrata nel dominio della purificazione dell'individualità. Questo almeno in un primo tempo, e poi, eventualmente, della realizzazione spirituale tramite conoscenza. Altrove abbiamo dimostrato, con l'apporto di prove scritturali e secondo ragione, che la morte iniziatica, lungi dall'essere il compimento d'un rituale in forma drammatica, è una morte reale, persino più reale dell'abbandono del corpo, poiché coinvolge l'individualità integrale<sup>3</sup>.

A questo punto, ritornando al *Mahābhārata* con cui avevamo iniziato le nostre citazioni, è ben lecito che Bhīṣma sollevi qualche dubbio sulla valutazione delle funzioni dei tre *guru*. Infatti, non appena egli afferma l'importanza della madre come *guru*, come abbiamo già citato, egli aggiunge che però, a suo parere, il più importante dei tre è quel maestro che conferisce l'iniziazione (*dīkṣāguru*). I genitori sono invero importanti per quello che riguarda la vita del figlio, ma il *guru*, il vero *upādhyāya*, permette di raggiungere quel cielo in cui si è esenti da vecchiaia e morte<sup>4</sup>. Il dubbio di Bhīṣma è più che legittimo: sta di fatto che trova conferma nella *Manu Smṛti*:

*Se paragoniamo un genitore naturale con chi insegna il Veda, colui che insegna il Veda è il padre più venerabile, perché la rinascita del brahmacārin è eternamente lo stesso Veda [la conoscenza] sia qui sia nell'altra vita.*<sup>5</sup>

Quest'ultimo è il punto di vista iniziatico, quello più autorevole. Il riconoscimento dell'importanza fondamentale delle funzioni materna e paterna non toglie che esso sia possibile soltanto da un punto di

---

X *maṇḍala*, dedicato a Yama dal ṛṣi Kumāra Yāmāyaṇa, in versi *anustubh*", in *Annali di Ca' Foscari*, XLV, 3 (SO 37), Venezia, 2006, pp. 201-213.; "La dottrina indiana sulla circolazione delle acque", in *I fiumi sacri*, a cura di G. G. Filippi, Venezia, *Indoasiatica* 6/2009, Cafoscarina; *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Vicenza-Bassano, Collana Indoasiatica, Itinera Progetti, 2010; "Le porte solstiziali ed equinoziali nelle antiche tradizioni dell'India e del mondo classico", in *Miti stellari e cosmogonici: dall'India al Nuovo Mondo*, a cura di Monia Marchetto, San Marino, *Quaderni di Indoasiatica*, il Cerchio, 2012; "La morte nella cultura indiana", in *Storia della definizione di morte*, a cura di Francesco Paolo de Ceglia, Milano, Franco Angeli, 2014; *Discesa agli Inferi*, cit.; "Considerazioni upaniṣadiche sull'ineluttabilità della morte", in *Vita oltre la Morte*, a cura di Thomas Dähnhardt, Aprilia, *Quaderni di Indoasiatica*, Novalogos, 2017, pp. 15-40; *Il post mortem dei sādḥaka secondo la dottrina di Śaṅkarācārya*, di prossima pubblicazione su questo Sito *Veda Vyāsa Maṇḍala*.

<sup>1</sup> Hiranyagarbha, l'Embrione d'oro, è la Divinità personale Brahmā che regge il nostro attuale mondo e corrisponde esattamente al Dio creatore dei monoteismi. In codeste forme tradizionali, per la loro rigida struttura essoterica, si evita di descrivere questo grado di realizzazione minore come un'"incorporazione" (*saṃyojana* o *saṃghāta*) o come una "unione" (*samādhi*, *yoga*) con il Dio; si preferisce usare i termini di 'prossimità', 'vicinanza', 'amicizia' con Dio. Sebbene per altre ragioni, anche l'*Advaita Vedānta* respinge l'idea che sia possibile per un essere relativo identificarsi con l'Assoluto, fosse anche nella sua forma *saguṇa*; per questo preferisce usare termini che esprimono il concetto di "incorporazione" o "associazione". L'unica identità riconosciuta è quella tra *Ātman* e Brahman, che non è l'unione di due esseri diversi, ma una realtà unica eternamente non-duale.

<sup>2</sup> *Śatapatha Brāhmaṇa*, III.6.19.20. Sulla sconfitta della morte v. il nostro *Discesa agli inferi. La morte iniziatica nella tradizione hindū*, Aprilia, Novalogos, 2014.

<sup>3</sup> *Discesa agli Inferi*, cit., pp. 79-88.

<sup>4</sup> *MBh* XII.109.17: "[...] *jātiḥ sā divyā sājarāmarā*".

<sup>5</sup> *MS* II.146.





vista esclusivamente naturale e mondano (*prakṛtibhava, laukika*). La terza nascita corrisponde dunque a un totale cambiamento di prospettiva e all'accesso al dominio del sacro (*pavitra, alaukika*).

\*

\* \*

Come si diceva, l'iniziazione alla conoscenza dei testi vedici e dei rituali sacrificali (*yajñakriyā*), che segue il *vedārambha*, rappresenta il modello rituale a cui tutti gli altri riti d'iniziazione (*dīkṣākriyā*) dell'Induismo<sup>1</sup> si conformano, in riconoscimento della sua preminenza dovuta al fatto che essa è l'unica iniziazione descritta nei minimi dettagli nella *śruti*, ossia nel *Veda*. In realtà quel rituale è applicato solamente nel caso in cui l'aspirante appartenga a una famiglia sacerdotale di tradizione *karma kāṇḍa śrauta*, ossia che per trasmissione familiare si dedichi al compimento dei sacrifici vedici e al mantenimento perpetuo nella propria casa del fuoco sacrificale (*abhyāhitāgni*)<sup>2</sup>. Quelle famiglie rappresentano un settore strettamente minoritario all'interno della stessa casta brāhmaṇica, poiché in realtà la massima parte dei brāhmaṇa si dedica alla tradizione *smārta*<sup>3</sup>. Altri sono preposti a trasmettere la tradizione gnostica del *Veda, jñāna kāṇḍa*<sup>4</sup>, ma in questo caso non per via familiare trattandosi di *saṃnyāsin*. Perciò due riti d'iniziazione vedica sono attuati solamente per l'ammissione ai due *darśana* vedici più elevati: alla *Pūrva Mīmāṃsā* e all'*Uttara Mīmāṃsā* (o *Vedānta*)<sup>5</sup>. In tutti gli altri casi, nelle diverse correnti dello *Yoga*, del tantrismo, dello śaktismo, delle scienze e arti tradizionali (*vidyā śāstra, śilpa śāstra*), il rito d'iniziazione assume forme proprie che si discostano parzialmente dalla *dīkṣā* descritta nella *śruti*, adattandosi alle caratteristiche delle loro dottrine particolari.

Fatte queste dovute precisazioni, ritorniamo a considerare il modello vedico, che qui riprende a essere considerato orientativo per ogni altro rito d'iniziazione *hindū*.

<sup>1</sup> Termine d'origine persiana derivato dall'aggettivo *hindū*, d'uso relativamente recente, per definire la tradizione vigente a oriente del fiume Hindu (sskt. Sindhu), l'Indo. Sulla base del citato lemma straniero 'hindū', oggi il *Sanātana Dharma* è ovunque più noto come Induismo (alcuni pedanti scrivono "Hindūismo", dimenticando che "Induismo" e "indū" fan parte del lessico italiano da almeno tre secoli). Quanto a noi, utilizziamo indifferentemente nei nostri scritti Induismo o *Sanātana Dharma*, giacché, se persino le autorità tradizionali dell'India lo impiegano correntemente non ritenendolo inappropriato, non vediamo la ragione per la quale se ne dovrebbe evitare l'uso.

<sup>2</sup> Per la verità nel *Veda* è anche descritto il rito d'iniziazione *vājapeyam* dei Re (non degli *kṣatriya* in generale) simile a quello brāhmaṇico; ma anche in questo caso il compimento del rito fa parte delle competenze dei brāhmaṇa del *karma kāṇḍa*, essendo il Re semplicemente il beneficiario.

<sup>3</sup> Vale a dire alla trasmissione delle conoscenze riferite alla *smṛti*; questo è il significato specifico del termine *smārta*. Tuttavia dobbiamo segnalare che c'è un suo uso più generale: in quel caso, *smārta* designa semplicemente il brāhmaṇa ortodosso, in quanto seguace del *Dharma* (ossia della *Manu Smṛti*). In questa accezione, gli *śrauta* sono compresi nella categoria più vasta dei brāhmaṇa che seguono il *Dharma*, come quando si dice che il "generale è un soldato", senza con ciò voler intendere che ogni soldato sia un generale.

<sup>4</sup> Il *Sanātana Dharma*, come è già stato dichiarato sopra, non può essere suddiviso in essoterismo ed esoterismo, come accade alle tradizioni a forma religiosa o a quella estremo orientale. Tuttavia è nettissima la separazione qualitativa tra *jñāna kāṇḍa* e *karma kāṇḍa*, vale a dire tra la sfera della pura contemplazione e rinuncia (*nivṛtti dharma*) e quella dell'azione. Il *karma kāṇḍa*, definito in tal caso *pravṛtti dharma* o *dharma* dinamico, comprende tutte le attività ritualistiche tradizionali sia quelle volte al semplice ottenimento della salvezza sia quelle usate metodicamente per la purificazione della mente, ossia la restaurazione dello stato primordiale. Nello *Hindū Dharma* il vero salto di qualità non consiste, dunque, nel passaggio dal dominio essoterico a quello esoterico, come avviene in tutte le altre forme tradizionali, ma dal superamento della sfera dell'azione per l'ottenimento della Conoscenza pura (*śuddha jñāna*).

<sup>5</sup> L'iniziazione vedāntica coincide con quella al *saṃnyāsa*. Coloro che, invece, hanno purificato la mente in questa vita o in una precedente, tramite il *karma yoga* e desiderano proseguire sulla via della conoscenza, possono essere accettati come discepoli da un *guru* di *Vedānta*, essendo sempre valida l'iniziazione già ricevuta dal maestro precedente. Oppure possono optare di assumere il *saṃnyāsa*.





Colui che compie i riti vedici, senza aver ottenuto la corrispondente iniziazione, ambisce a ottenere meramente una posizione migliore in questo mondo e, dopo la morte, a raggiungere i cieli (*svarga*) per poi trasmigrare in altri mondi (*loka*) per mezzo di una rinascita auspicabilmente migliore a quella della presente vita<sup>1</sup>. Ciò corrisponde con esattezza alla concezione della salvezza caratteristica delle religioni monoteistiche, ed, esaurita la durata dell'esistenza in quei prolungamenti sottili (*sūkṣma pravṛtti*), all'ottenimento di una nuova rinascita.

Tuttavia, dopo aver ricevuto l'iniziazione si riesce a capire che:

*Sia chi conosce sia chi non conosce, tutti compiono i riti [nella medesima forma]. Ma conoscenza e ignoranza sono differenti: diventa più efficace (vīryavattaram)<sup>2</sup> solo quel rituale che si compie (karoti) con l'aggiunta della meditazione interiore (upaniṣadā)<sup>3</sup>, della śraddhā<sup>4</sup> e della conoscenza (vidyā)<sup>5, 6</sup>.*

È necessario spiegare accuratamente questo passaggio della *śruti*. Anzitutto non si vuole affatto negare l'efficacia dei riti esteriori, ma semplicemente riconoscerne la minore portata: per questo si dice "diventa più efficace", sottintendendo che i riti iniziatici hanno una efficacia maggiore di quella dei riti vedici esteriori compiuti dagli ignoranti. E qui con ignoranti s'intende coloro che, sebbene nati in una casta *ārya*, essendo anche due volte nati (*dvija*) e pur conoscendo anche dettagliatamente gli atti, le formule, i tempi e i luoghi dove officiare, non sono iniziati.

Gli iniziati, di cui parla la *śruti* citata, di quale tipo di conoscenza sono dotati? Śaṅkara, nel suo Commento ai *Brahma Sūtra* aggiunge a questo passaggio questa breve e illuminante considerazione:

*La conoscenza è qui intesa come facente parte di un certo rito. Perciò questa conoscenza non può di per sé portare alla Liberazione.<sup>7</sup>*

Infatti:

<sup>1</sup> Non si confonda questa rinascita (*punarjanman*) nel *saṁsāra* con la seconda nascita (*dvijanman*); tanto meno la si confonda con la terza nascita, che rappresenta lo strumento per mezzo del quale l'iniziato qualificato (*adhikārī* o *sukalpa dīkṣita*) s'avvia a liberarsi dall'illusione del *saṁsāra*.

<sup>2</sup> *Vīryavattaram* significa 'proprio dell'iniziato' (*vīra*), ossia più efficace in paragone allo stesso rito compiuto da un non iniziato. L'efficacia (*vīrya*), di cui si tratta, consiste nell'infusione di una maggiore potenza (*śakti*), conferita dall'influenza spirituale iniziatica (*śaktipāta* o *siddhyā anugraha*), che si sovrappone o si sostituisce alla semplice influenza spirituale non iniziatica (*asādhaka anugraha*) del ritualismo esteriore.

<sup>3</sup> In questo caso sinonimo di *upāsānā*, rito interiorizzato, vale a dire meditazione; lo si deve distinguere da *vipaśyana*, raccoglimento, esame di coscienza, che è un'attitudine devozionale in senso esteriore, non iniziatico (*adīkṣita*).

<sup>4</sup> Gli occidentali credenti o agnostici che siano, condizionati comunque dalla loro cultura d'origine, traducono *śraddhā* con "fede". Qui si tratta invece della retta intenzione, della dedizione costante e determinata a ciò che si conosce e della certezza del fine che si persegue. La *śraddhā* comunque dipende dall'inclinazione naturale di ogni persona. La *Bhagavad Gītā* (XVII. 2-6) distingue tre tipi di *śraddhā* che corrispondono dall'indole *sāttvika*, *rājasa* o *tāmasa* dell'individuo. Le prime due *śraddhā* sono proprie rispettivamente del *jñāna kāṇḍa* e del *karma kāṇḍa*. Solamente nell'ultimo caso, nell'assenza di vera conoscenza dovuta a *tamas*, si può parlare di fede cieca. È il caso di chi ripone istintivamente la sua fiducia in teorie escludenti, ideologie, dottrine politiche, fanatismi settari e credenze errate, perfino diaboliche (*rākṣasa pratīti*).

<sup>5</sup> Come argomentato in seguito, *vidyā* o *sāstra*, nel caso delle vie che si basano sulla meditazione (*upāsānā*), significa scienza applicata al microcosmo o al macrocosmo, e non direttamente *jñāna* come nel *Vedānta*. Nel caso specifico della citazione, significa scienza del metodo (*prakriyā* o *sādhana-vidyā*).

<sup>6</sup> *Chāndogya Upaniṣad*, I.1.10. L'uso iniziatico di rituali esteriori deve obbligatoriamente dipendere da una scienza segreta, conferita da un *guru* in grado di infondere efficacia realizzatrice a quello che è un mero strumento d'azione corporea, vocale o mentale. Che un iniziato compia un rituale essoterico senza tale trasmissione non trasforma affatto quest'azione in un rito iniziatico. È opportuno sottolineare questo aspetto per evitare una delle tante illusioni che gli occidentali si fanno a questo riguardo. Al contrario, non è necessaria alcuna scienza segreta per far scendere un rito iniziatico a livello essoterico.

<sup>7</sup> *Brahma Sūtra Śaṅkara Bhāṣya*, III.4.4.





[... l'azione (*karma*)...] che sia compiuta con attaccamento al fine di fruire dei suoi risultati, oppure perché è una prescrizione obbligatoria, o persino quando è eseguita con distacco nei confronti dei suoi frutti, produce necessariamente un suo effetto; ma, evidentemente, non è in grado di condurre alla Liberazione poiché, essendo quest'ultima eterna, non può affatto essere il risultato di alcuna azione.<sup>1</sup>

Bisogna, di conseguenza, stabilire di quale tipo di conoscenza si tratti allorché essa sia riferita all'ambito dei riti, seppure iniziatici. Infatti, per quale ragione le *Upaniṣad*, accanto alla conoscenza suprema (*parajñāna*) del *Brahmān*, menzionano anche quelle *vidyā* che fanno parte integrante della sezione ritualistica del *Veda* (*karma kāṇḍa*)? La prima ragione, per la quale la *śruti* tratta del divenire e delle azioni rituali di vario genere, consiste nel fatto che questa scienza del *dharma* (*dharmajñāna*) può essere considerata utile per avviare verso la cerca dell'ultima Realtà coloro che non possono ambire a un approccio diretto con la realtà assoluta (*pāramārtika sattā*).

*Le Upaniṣad contengono due insiemi d'insegnamenti che riguardano il Brahman, [cioè] la Realtà, indirizzati a due differenti livelli mentali. Al più elevato livello di aspiranti appartiene sia il discepolo che ha ottenuto in questa vita la preparazione mentale necessaria per affrontare questo tipo di ricerca sia colui che è dotato di una mente rivolta all'interiorità come risultato di una disciplina eseguita nelle sue ultime esistenze [...] Secondo Śaṅkara, l'altra categoria d'insegnamenti upaniṣadici consiste nelle ingiunzioni<sup>2</sup> alla meditazione di ciò che si definisce Aparabrahman, il Brahman non-Supremo. [...] Come la meditazione insegnata nelle religioni non hindū, anche la meditazione upaniṣadica di Brahman [non-Supremo] assicura il raggiungimento postumo del Cielo supremo, qui chiamato Brahmāloka.<sup>3</sup>*

Si distinguono, dunque, due categorie intellettuali d'iniziati; la prima è costituita da coloro che sono qualificati al raggiungimento diretto della Conoscenza suprema (*paravidyā*) o Conoscenza metafisica<sup>4</sup> (*pāramārthika vidyā*). La seconda, comprende coloro che, meno dotati, devono intraprendere un avvicinamento conoscitivo indiretto e per gradi tramite l'azione; è ciò che fa parte delle conoscenze e scienze del dominio del non-Supremo (*aparavidyā*)<sup>5</sup>. Si osservi ora più da vicino cosa s'intende con Conoscenza suprema e con "azione conoscitiva".

Sulla Conoscenza suprema la *Kaṭha Upaniṣad* afferma:

*Il Sé cosciente non nasce né muore, non è originato da nulla e nulla ha origine da lui. È non-nato (aja), immutabile (nitya), esente da decadenza, originario.<sup>6</sup> [...] La pace eterna non spetta ad altri se non a coloro che discriminano e realizzano nei loro cuori l'Essere immutabile tra gli esseri mutevoli, che è Coscienza*

<sup>1</sup> *Bhagavad Gītā Śaṅkara Bhāṣya*, VI.0.3.

<sup>2</sup> Si definiscono ingiunzioni (*vidhi*) le prescrizioni metodiche ordinate al discepolo da un *guru* di *karma kāṇḍa* senza la necessità di una preliminare preparazione dottrinale. Usualmente, a domanda del discepolo (*śiṣya*), il *guru* risponde che egli ne comprenderà il significato una volta realizzati gli effetti del metodo. Il discepolo, perciò, deve attenersi alle ingiunzioni rimettendosi alla propria fede nel maestro. Ciò è impensabile nel *jñāna mārga*, per il quale il metodo consiste proprio nella conoscenza stessa.

<sup>3</sup> *Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī, Dottrina e Metodo dell'Advaita Vedānta*, a cura di G.G. Filippi, Quaderni di Indoasiatica, Aprilia, NovaLogos, 2015, pp. 37-38.

<sup>4</sup> La parola metafisica è spesso abusata. Infatti nell'ottica *pāramārtika* affermare che esistano "riti metafisici" o "riti con effetti metafisici" è un puro controsenso.

<sup>5</sup> A differenza dalla Conoscenza del Supremo Brahman, che, per sua natura, non può essere che unica e non-duale, il dominio del non-Supremo comprende numerose vie iniziatiche (*sādhana mārga*) che utilizzano i più diversi metodi (*sādhana*), tecniche (*praktiyā*), meditazioni (*upāsana*), poggianti su simboli (*lakṣaṇa*, *ketana* o *liṅga*), compiuti corporalmente (*kriyā*), ripetuti verbalmente (*mantra japa*), pensati mentalmente (*mānasa mantra-yantra*), diretti verso centri e canali sottili (*cakra*, *nāḍī*). Non tutti quei *sādhana* conducono, poi, all'unione (*yoga*) con il non-Supremo Brahman, ma possono arrestarsi prima, a un determinato grado di prossimità o di distanza. In molti casi non è nemmeno preso in considerazione il non-Supremo né come meta (*lakṣya*) né come dato dottrinale (*vicāra*).

<sup>6</sup> *KU I. 2. 18.*





*pura tra gli oggetti apparentemente dotati di coscienza<sup>1</sup>, che elargisce a molti ciò che massimamente desiderano [il mokṣa].<sup>2</sup>*

Per questa ragione la *śruti* dice che l'Assoluto è “*satyam jñānam anantam Brahma*”<sup>3</sup>, Realtà, Conoscenza e Infinito e non attribuisce al Brahman nulla che lo coinvolga con alcuno sforzo (*ānayāsa*), azione, movimento, o con l'idea di mutamento, di tempo, di causalità, ovvero con il divenire.

Al contrario,

*la parola jñapti<sup>4</sup>, che esprime la conoscenza come una azione intesa a conoscere, non può essere applicata al Sé. Perché il Sé non è sottoposto ad alcun cambiamento, poiché sappiamo dalle Upaniṣad che egli è immutabile.<sup>5</sup>*

La parola *jñapti* significa sforzo per apprendere, perciò non può essere attribuita all'*Ātman*, in quanto lo sforzo per apprendere indica un'azione o un mutamento nella natura di chi s'impegna nella *jñapti*. Chi compie un'azione tesa a ottenere conoscenza di alcunché, necessariamente acquista qualcosa che anteriormente non possedeva; vale a dire che costui cambia, si modifica a seconda del grado di conoscenza progressivamente raggiunto. Perciò, in luogo di *jñapti*, nel caso dell'*Ātman* è più appropriato l'uso di *jñāna* (Conoscenza) e *caitanya* (Coscienza). Oltre tutto, se così non fosse, si dovrebbe supporre che l'*Ātman* dovrebbe partire da uno stato d'ignoranza (*ajñāna* o *avidyā*) per raggiungere la Conoscenza, cosa che sarebbe contraria sia alla *śruti* sia alla ragione, perché si sa che il Sé è pura Coscienza-Conoscenza e che è immutabile.

*La conoscenza, nel senso di strumento dell'azione di conoscere, è applicabile all'intelletto e non al Sé, poiché non esiste uno strumento senza un agente che lo utilizzi. La medesima parola “conoscenza” non può nemmeno essere attribuita al Sé quando con essa s'intende l'oggetto dell'azione di conoscere.*

*Il Sé non può mai essere conoscibile né può essere indicato direttamente con parole, essendo, com'è, eternamente immutabile, libero da sofferenza e piacere, e assolutamente Uno.<sup>6</sup>*

Se si suppone che esista qualcosa che, usando come strumento l'azione conoscitiva, s'appresti a conoscere qualcosa di conoscibile, ossia un oggetto che alla fine di questo processo d'indagine diventi conosciuto, questo “qualcosa” può essere soltanto l'intelletto (*buddhi*)<sup>7</sup> e certamente non l'*Ātman*. Infatti, mentre la *buddhi*, produzione di *prakṛti*, è sottoposta al mutamento provocato dai *guṇa* che le sono connaturati, l'*Ātman* non è agente, perciò non può essere ridotto a qualcosa che usa uno strumento conoscitivo per conoscere. Se con conoscenza s'intende un'azione volta a conoscere, questo tipo di conoscenza non può dunque essere davvero attribuito all'*Ātman*, ma all'intelletto. La *buddhi*, inoltre, assume la funzione di *ahaṃkāra*, che significa “ciò che produce l'io individuale” (*aham* o *jīva-jīvātman*)<sup>8</sup>. Da ciò deriva che colui che compie l'azione conoscitiva è solamente l'individuo. Allo stesso modo in cui non si può attribuire all'*Ātman* alcuna azione, nemmeno quella conoscitiva, così esso non

<sup>1</sup> Con oggetti s'intendono qui anche gli esseri manifestati. In questo caso l'*Ātman* rappresenta l'unico soggetto Cosciente-Conoscente (*Sākṣin*); in una prospettiva di metafisica pura, tuttavia, anche la concezione di un Soggetto dell'illusione viene annullata dalla Coscienza non-duale.

<sup>2</sup> *KU* II. 2. 13.

<sup>3</sup> *Taittirīya Upaniṣad*, II.1.1.

<sup>4</sup> Qui contrapposta a *jñāna*, la Conoscenza suprema.

<sup>5</sup> Śaṅkara, *Upadeśa Sāhasrī*, XVIII.55.

<sup>6</sup> Śaṅkara, *US* XVIII.56-57.

<sup>7</sup> Oppure, in subordine d'importanza, la mente (*manas*) o, ancora, le facoltà di senso (*jñānendriya*).

<sup>8</sup> L'individualità, nella sua modalità sottile, è denominata sinteticamente *antaḥkāraṇa*, lo strumento interno; generalmente, in una visione analitica, è considerato tripartito in *manas*, ragione, *ahaṃkāra*, senso dell'io, e *buddhi*, intelletto. Nel *Vedānta* vi si aggiungono spesso anche *citta*, memoria, *kalpanā*, immaginazione e *jñānendriya*, i cinque sensi, considerati tutti come un'unica 'mente'.





può essere oggetto di alcuna azione: perciò nemmeno dell'azione di conoscere. L'Ātman perciò non può essere conoscibile né tanto meno conosciuto. Non può essere né soggetto né oggetto di alcun verbo che indichi azione, essendo immutabile, uno e al di là della dualità: l'Ātman è Coscienza-Conoscenza, non è un agente di alcuna conoscenza. Se potesse essere soggetto o oggetto di modificazione, allora sarebbe lo sperimentatore del *saṃsāra* come erroneamente sostengono alcuni.

*Se l'ego fosse il Sé, allora una parola potrebbe descrivere il Sé in senso letterale. Ma secondo la śruti, l'ego non è il Sé, dal momento che è sottoposto a fame ecc.<sup>1</sup>*

L'ego è il riflesso del Sé nella sfera individuale. Se l'ego fosse identico al Sé, quest'ultimo sarebbe facilmente descritto tramite una parola corrispondente a un'idea. Ma, sull'autorità della śruti, l'ego non è il Sé, essendo sottoposto a tutte le limitazioni derivanti dalla sua esistenza empirica, come la fame, la sete, la gioia e il dolore.

Tuttavia le vie che appartengono al domino della conoscenza del non-Supremo (*aparavidyā*) prendono questo *ego* (*aham, jīvātman*) come punto di partenza per la loro *sādhanā*. E, poiché l'individuo altro non è che un aggregato di molteplici modalità, queste vie iniziatiche cominciano assumendo come primo supporto il corpo grossolano (*sthūla śarīra*), usandolo come strumento (*karana, hetu*) per compiere rituali, per controllare il respiro e i ritmi degli organi corporei. Dopo un certo periodo, raggiunto il controllo della modalità corporea, si risale attraverso una indefinità di gradi rappresentati da modalità sottili, introvertendo la voce o la vista (gli *indriya*) a una dimensione mentale, per poi arrivare a un livello di scelta intellettuale (*bauddhika vikalpa*). Rimane da risolvere, a questo punto, il problema dell'esistenza apparente di un *ego* che non è il Sé, la cui soluzione è abitualmente rimandata alla condizione in cui l'iniziato (*sādhaka*) si troverà nella prosecuzione postuma della propria vita individuale.

Il metodo del *Vedānta* è chiamato *sākṣāt sādhanā*, di solito tradotto come metodo diretto<sup>2</sup>. La traduzione è soddisfacente, in quanto si tratta d'un metodo che non s'appoggia su nulla che possa fare da intermediario tra il *sādhaka* e la meta prefissata. Quindi, l'*advaitin* non farà alcun uso di meditazioni, di supporti simbolici, *yantra, mantra, tantra*, di azioni rituali corporee, vocali o mentali che siano. L'indagine realizzatrice (*jijñāsā*) di questo *sādhaka* si basa esclusivamente sulla ricerca del Brahman per mezzo del proprio Sé; ma, essendo il Sé di ciascuno sempre identico al Brahman, appare evidente che esso non può consistere in alcun mezzo, supporto, strumento o simbolo. Perciò un metodo immediato non può essere che un metodo diretto. Per spiegare meglio il significato di *sākṣāt sādhanā* aggiungeremo che l'indagine sul Brahman o, se si preferisce, la cerca del Brahman, è compiuta dal proprio Ātman inteso come *Sākṣin*, vale a dire il Testimone diretto.

*Diverso da quell'agente, che è l'oggetto noto come ego, è il Testimone che risiede in tutti gli esseri, il medesimo in tutti, l'unico, immutabile, eterno Puruṣa, Sé di tutti e di ciascuno, che non è mai rivelato ad alcuno per mezzo della sezione rituale del Veda o da vie meditative.<sup>3</sup>*

Il *jñāni* è consapevole fin dall'inizio del suo *sādhanā* di essere l'Ātman, e che l'Ātman è il Brahman. Egli dovrà quindi dedicarsi a discriminare il non-sé (*anātman*) dal Sé:

*Quando si è liberi, la nozione illusoria di essere soggetti a dolore e piacere, che è provocata dalla propria identificazione con il corpo [sensi, mente e intelletto] è cancellata per sempre dalla conoscenza*

<sup>1</sup> Śaṅkara, *US XVIII.58*.

<sup>2</sup> *Sākṣin* è in origine un termine giuridico che significa testimone oculare, e designa chi ha visto o sperimentato direttamente, non essendo pervenuto a conoscenza "per sentito dire". In questo senso *sākṣāt* significa esperienza o visualizzazione diretta, priva di intermediazione. *Sākṣin*, inoltre, diventa sinonimo di Ātman in quanto testimone dell'ego.

<sup>3</sup> *BSSBh I. 1. 4.*





*discriminante (viveka)<sup>1</sup> che rimuove ciò che occulta l'evidenza dell'identità del Sé con il Brahman, esattamente come quando, togliendosi gli orecchini, si rimuove l'idea di essere "colui che porta gli orecchini".<sup>2</sup>*

Per citare il grande maestro di *Vedānta Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī*:

*Dal punto di vista contingente (vyāvahārika) tutti i seguenti concetti paiono 'reali': 1) Abbiamo strumenti di conoscenza e azione come il corpo, i sensi e la mente. 2) Usando questi strumenti compiamo varie azioni e ne traiamo meriti (punya) o demeriti (pāpa). 3) A causa di questi meriti o demeriti si producono future nascite.*

*Ma quello che stiamo seguendo ora è il punto di vista metafisico (pāramārtika). Da questo punto di vista sia il mondo della dualità (jagat) sia il corpo, che in esso esiste, sono illusori (māyika). Non possiamo affermare che sia la nostra vera natura essenziale ad avere qualche relazione con il corpo, perché nello stato di sogno non abbiamo alcuna relazione con esso; e nel sonno profondo addirittura non abbiamo alcun corpo<sup>3</sup>. Inoltre, se continuiamo a conservare questo punto di vista, in verità non abbiamo nemmeno karṭṛva, ovvero, la qualità di essere un agente, in quanto solo quando siamo associati all'ego (ahaṅkāra) pensiamo di star compiendo tale o tal'altra azione. Desiderare un oggetto e, allo scopo di appropriarsene, provare la volontà (saṅkalpa) e decisione (niścaya) di compiere un'azione (karma) volta ad acquisirlo, tutti questi pensieri dipendono da ahaṅkāra e non possono essere attribuiti alla nostra vera natura (svarūpa).<sup>4</sup>*

Perciò:

*Io non sono mai nato, cresciuto e morto. Queste qualità di Prakṛti, che sembrano essere in me, in verità appartengono al corpo. Karṭṛva [il fatto di essere un agente], bhokṭṛva [il fatto di essere un fruitore] ecc. appartengono solo ad ahaṅkāra e non a me che sono fatto di pura Coscienza (cinmāyā). Io sono l'unico Śiva.<sup>5</sup>*

Nella prospettiva della metafisica pura (*śuddha paramārtha*), dunque, tutto ciò che è mutevole è *saṃsāra*: in questa visione del vero non c'è modo di attribuire alcuna realtà alla morte, sia quella ordinaria (*dehānta*) sia quella iniziatica. Morte non è altro che una concezione temporale, che non s'addice a chi ha la visione dell'Eterno. Solamente l'Ātman-Testimone può avere questa visione, ossia colui che ha raggiunto la Coscienza-Conoscenza perfetta, il *mukta*. Ma in questo caso non potremo tradurre questo termine con "liberato"<sup>6</sup>, perché egli è libero, eternamente libero, infinitamente libero, e

<sup>1</sup> Qualcuno potrebbe pensare che l'*Advaita Vedānta* si limiti a un riconoscimento teorico dell'identità tra Ātman e Brahman; ma questa rimarrebbe semplicemente una convinzione intellettuale. Infatti il *sādhaka* deve discriminare tra il non-sé e il Sé, tramite il metodo contemplativo diretto (*sākṣāt sādhana*), per uscire dall'illusorietà di essere un *saṃsāri*, metodo descritto nel testo già citato *Dottrina e Metodo dell'Advaita Vedānta*. La lettura di questo libro può illustrare abbondantemente che, pur privo di sforzo (*ānāyāsa*) e di concentrazione mentale, il *sākṣāt sādhana* è ben più intellettualmente difficile da seguire dell'impegno richiesto per la meccanica ripetizione di un *japa*.

<sup>2</sup> Śaṅkara, *US XVIII.161*.

<sup>3</sup> Allusione ai tre stati di coscienza (*avasthātraya*) che rappresentano i primi tre *pāda* di Ātman della *Māṅḍūkya Upaniṣad*. Il metodo del *Vedānta* consiste nel raffrontare intellettualmente le incongruenze che si sperimentano durante la veglia, il sogno e il sonno profondo. In base a questa discriminazione si realizza che unicamente il Quarto (*Turīya*) è assolutamente reale. Proseguire su queste considerazioni riguardanti il metodo *Vedānta vicāra* ci porterebbe troppo lontano dall'argomento cui dobbiamo attenerci. D'altra parte abbiamo già trattato l'argomento altrove.

<sup>4</sup> *Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī*: "Le cinque Gemme dell'*Advaita*", in <https://www.vedavyasamandala.com/prefazione-e-introduzione>; vel *Satcidānandendra Sarasvatī: Le cinque Gemme dell'Advaita*, Milano, Ekatos ed. privata, 2019.

<sup>5</sup> Śaṅkarācārya, *Advaita Pañcaratnam*, 5, in <https://www.vedavyasamandala.com/g-io-sono-siva>; vel *Satcidānandendra Sarasvatī: Le cinque Gemme dell'Advaita*, Milano, Ekatos ed. privata, 2019.

<sup>6</sup> Il termine "liberato" ha senso solamente se lo si applica per spiegare dall'esteriore la situazione di chi ha ottenuto la Liberazione dall'ignoranza e dalla trasmigrazione. Tuttavia questo rimane un linguaggio con cui l'uomo ordinario cerca di esprimere inadeguatamente lo stato di eterna libertà e immortalità del *jīvan mukta* in termini temporali. Con ciò si vuol dire che, agli occhi di colui che è un *saṃsāri*, il realizzato totale appare come se avesse ottenuto la Liberazione in un certo



non è mai esistito nulla che lo abbia limitato, impedito, ostacolato. Perciò egli non muore perché non è mai nato (*aja*). Solamente chi non è mai nato è realmente immortale. Solamente chi è ignorante può pensare altrimenti.

*Solamente coloro che in questo mondo avranno la conoscenza più perfetta, incrollabilmente sapranno che la Suprema Realtà è senza nascita e senza distinzione. Ma l'uomo ordinario questo non lo potrà comprendere.*<sup>1</sup>

---

momento della vita terrena; il che sottintende che prima di quel momento egli non sarebbe stato ancora liberato. Ma ciò non soltanto è un punto di vista contingente, ma, metafisicamente, del tutto erroneo (*mithyā dr̥ṣṭi*).

<sup>1</sup> *Māṇḍūkya Upaniṣad Gauḍapāda Kārikā*, IV. 95.

