



GIAN GIUSEPPE FILIPPI

Il post mortem dei sādḥaka secondo la dottrina di Śaṅkarācārya - I

«Un dubbio si pone a proposito dell'uomo dopo la morte: qualcuno dice: "Esiste"; altri: "Non esiste"».

(Kāṭha Upaniṣad, I.1.20)

«Il jīva, sopraffatto dall'irrealtà durante il coma che precede la morte, subisce diverse illusioni a seconda delle sue diverse azioni passate. Dopo la morte, crede che "Qui c'è il piacevolissimo cielo; ci sono entrato e ora sono un meraviglioso essere celestiale, con tante affascinanti fanciulle celesti al mio servizio; se voglio bere ho il nettare...". Oppure: "Ecco la regione della morte; ecco il Dio della Morte; questi sono i messaggeri della Morte; Oh! sono così crudeli. Mi trascinano all'inferno!" Ovvero: "Ecco la regione dei pitṛ; o quelli di Brahma, di Viṣṇu, di Śiva" e così via. In tal modo, in accordo con la loro natura e gli effetti del karma passato, proiettano il loro ego sotto forma di illusioni di nascita, morte, passaggio nei cieli, negli inferni o in altre regioni, sovrapponendole al Sé, che rimane sempre l'immutabile Etere di Coscienza. Sono solo illusioni irreali della mente.»

(Advaita Bodha Dīpikā, 111-113)

«La meta suprema dell'uomo dipende dalla chiara conoscenza di questo argomento».

(Kāṭha Upaniṣad Śaṅkara Bhāṣya, I.1.20)

Prefazione

Oṃ Śrī Gurubhyo Namaḥ

Recentemente abbiamo avuto modo di rileggere, a quarantuno anni dalla sua pubblicazione, un nostro breve lavoro giovanile¹. Pur riconoscendo in generale a quel saggio un assetto correttamente impiantato, siamo rimasti sorpresi dalle numerose imprecisioni presenti nel testo, per non parlare di alcuni errori dottrinali: pochi, fortunatamente, ma di una certa gravità e passibili di sviluppi devianti. All'epoca in cui lo avevamo scritto, le nostre fonti d'informazione riguardanti il *Vedānta* śaṅkariano si limitavano all'opera di René Guénon² e alle traduzioni inglesi dei *Bhāṣya* di Śaṅkara *Bhagavatpāda* con testo

¹ *Post mortem et libération d'après Shankarācārya*, Milano, Archè, Cahiers de l'Unicorne 1, 1978.

² Il lettore facilmente si renderà conto che il contenuto di questo nostro scritto spesso si discosta da quanto Guénon ha illustrato ne *L'Homme et son devenir selon le Védānta*. Pur riconoscendo i grandi meriti di quel libro, che ha aperto la mente di molti occidentali alla metafisica *hindū* sottraendo il *Vedānta* alle alterazioni filosofiche e orientalistiche, è nostro dovere segnalare che le intromissioni che si riscontrano di prospettive di *Sāṅkhya* e *Yoga*, di *Vedānta* dualista come quello di Rāmānuja e l'insidia della *mūlāvidyā*, non corrispondono appieno all'insegnamento śaṅkariano. A questo si aggiunga la confusione tra le concezioni di "Universale" e Assoluto, di Uomo Universale e Liberato, tipiche delle religioni semitiche e delle loro vie iniziatiche limitate al non-Supremo. Ciò conduce a considerare come "sopra-individuale" l'intelletto o "spirito", quando, invece, si tratta di facoltà individuali usate quotidianamente da tutti gli umani indistintamente.



sanscrito a fronte¹. In quel modo era facile verificare la traduzione e, soprattutto, la resa dei concetti attraverso le parole. Le debolezze, che ora riscontriamo, mettono in evidenza tutta l'insufficienza di una preparazione libresco, per quanto approfondita la si possa ritenere. Poiché allora avevamo già da diverso tempo ricevuto una *dīkṣā*, pensavamo che la prospettiva iniziatica non ci fosse estranea. Tuttavia, non trattandosi d'una iniziazione conferita da una organizzazione *advitīya*, gli insegnamenti ricevuti riguardavano una conoscenza limitata al non Supremo, condizionando così pesantemente l'interpretazione della dottrina del *Vedānta*, che pur continuava a essere al centro del nostro interesse conoscitivo (*jijñāsā*) e del nostro desiderio d'Assoluto (*mumukṣā*). Dal momento in cui abbiamo potuto considerare la dottrina di Śaṃkarācārya dall'interno, la prospettiva s'è immediatamente corretta con l'assunzione d'un punto d'osservazione, questa volta, puramente metafisico.

Dopo la recente lettura di cui narravamo all'inizio, abbiamo deciso che sarebbe valsa la pena di rivedere l'intero libello, riscrivendolo completamente, pur mantenendone intatta l'impostazione. Infatti, su questo argomento in Occidente non esiste alcuna trattazione affidabile e, soprattutto, una esposizione chiara. Ora, quello che diamo alle stampe non è più una metafisica śaṃkariana osservata attraverso le offuscate lenti di una prospettiva non-suprema; si tratta, bensì, partendo da una angolatura dottrinale di puro *jñāna* non duale, della descrizione dei destini postumi, soprattutto dei *sādḥaka* delle vie della conoscenza del non-Supremo (*aparavidyā*), come sono stati delineati nei *Bhāṣya* di Śaṃkara e che ci sono stati trasmessi oralmente. Ossia si tratta di una indagine metafisica (*pāramārthika vicāra*) su realtà empiriche (*vyāvahārika satya*), considerate per quello che sono: semplici immaginazioni illusorie della mente, proiettate come *saṃsāra* a coprire il sostrato reale (*sat āśraya*) metafisico. A questo fine, nell'ultima parte, dove si tratta della così chiamata "*krama mukti*", ci siamo avvalsi di una nostra traduzione annotata degli ultimi capitoli del *Brahma Sūtra Śaṃkara Bhāṣya* (IV.3.7-IV.4.22). In questa nuova versione, ci siamo volutamente astenuti dal trattare della vera Liberazione (*mukhya mokṣa* o *jīvan mukti*), perché ciò riguarda la Realtà e non l'illusione; perché essa non è un destino o una meta, ma l'eterna reale natura di ogni essere; perché, infine, su tale argomento sono già stati pubblicati, sul nostro Sito *Veda Vyāsa Maṇḍala* o per i tipi di Ekatos Ed., numerosi lavori nostri e di altri collaboratori, e traduzioni di opere di autentiche autorità della tradizione *Advaita*.

Sia, dunque, lode al *Guru* che sa correggere la conoscenza errata (*mithyā jñāna*)!

G.G.F.

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

¹ Tra queste segnaliamo l'eccellente opera di traduzione in inglese di Gambhirānanda che, pur essendo uno *svāmī* dell'Ordine di Rāmākṣṇa inventato da Vivekānanda, era un *paṇḍita* allevato in modo tradizionale. Raramente è caduto in interpretazioni errate e quando ciò è accaduto si è trattato sempre di argomenti di metafisica pura di difficile accesso, che avrebbe richiesto una spiegazione trasmessa per *advitīya paramparā*.



1. La morte e il riavvolgimento dell'individualità

Quando un uomo muore, la sua parola (vāk¹) è riassorbita nel senso interno (manas²), manas in prāṇa³, prāṇa in tejas⁴ e tejas nella Divinità Suprema (Parasyām Devatām).⁵

Al momento della morte, i *karmendriya*⁶ e i *jñānendriya*⁷, capeggiati dalla parola, si ritirano nel *manas* abbandonando i rispettivi organi corporei. Ma non è solo l'intera serie degli *indriya* che si ritira nel senso interno al momento della morte corporea:

Si deve leggere nel testo, e per lo stesso motivo, che dal momento che la parola (intesa come facoltà e non come parole articolate) si riunisce al manas, allo stesso modo la vista si immerge nel senso interno.⁸

Per tale ragione, sebbene l'*Upaniṣad* menzioni solo la parola, si deve tuttavia interpretare questo ritorno al *manas* come inerente sia ai *karmendriya* sia a ai cinque *jñānendriya*⁹.

Occorre anche stabilire in che modo si debba intendere il riassorbimento dei dieci *indriya*¹⁰ nel *manas*. Śaṅkara si chiede se i dieci *indriya* rientrano nel *manas* come effetti che ritornano alla loro causa comune¹¹, oppure se sono solo i loro attributi e funzioni distintivi che vengono riassorbiti dalla mente. La risposta è che sono gli attributi degli *indriya* a rientrare nel *manas*: per essere più espliciti, si tratta soltanto della cessazione delle funzioni di indagine verso gli oggetti esterni, nel caso dei *jñānendriya*, e delle funzioni d'intervento nel mondo (*prapañca*), nel caso dei *karmendriya*.

Del resto, se al momento della morte corporea gli *indriya*, il *manas*, il *prāṇa*, insomma se tutte le componenti sottili dell'individualità rientrassero definitivamente nelle loro rispettive cause materiali, l'aggregato psichico dell'individuo ne sarebbe dissolto. Ciò è del tutto fuori questione nel caso di cui stiamo trattando, non essendo ancora stato oltrepassato il dominio individuale. Infatti:

Vedāntin: Stando così le cose, affermiamo che solo le funzioni della facoltà della parola [ecc.] si ritirano nella mente. [...] Ciò che qui si vuole comunicare è che si tratta della cessazione delle funzioni della facoltà della parola, perché quando queste funzioni della parola s'immergono, quelle della mente continuano a

¹ La parola, la più elevata tra le facoltà d'azione, rappresenta qui anche gli altri quattro *karmendriya*. Infatti, *vāk* corrisponde all'elemento grosso principale, l'etere-spazio (*ākāśa*) ed è capace di esprimere verso l'esterno concetti, argomentazioni e volizioni.

² La mente sovrintende e coordina le facoltà di sensazione e di azione nel loro contatto con il mondo esterno. Per questa ragione è definita come un undicesimo *indriya*. *Manas* riceve dai sensi le informazioni percepite provenienti dagli oggetti esterni. "Rapido come il pensiero", il *manas* valuta se quelle informazioni provocano nella sua individualità il senso di piacere (*sukha*) o di sofferenza (*duḥkha*) e, in base a questo giudizio, reagisce con l'attrazione (*rāga*) o la repulsione (*dveṣa*) nei confronti del medesimo oggetto esterno, vale a dire agendo, tramite i *karmendriya*, in modo da impossessarsene o da respingerlo.

³ Il soffio vitale che anima il corpo grosso; ciò che collega l'aggregato psichico (*antaḥkaraṇa*, lo strumento interno) al corpo.

⁴ Il calore vitale; qui deve essere inteso come *jīvātman*.

⁵ *Chāndogya Upaniṣad (ChU)*, VI.8.6. Si tratta del riassorbimento nel sonno profondo; ancora non si specifica se qui il *jīvātman* raggiunge il Supremo consapevolmente o meno.

⁶ Le cinque facoltà di azione: deambulazione, prensione, parola, generazione ed escrezione.

⁷ Le cinque facoltà di conoscenza percettiva o sensi: vista, udito, tatto, gusto, odorato.

⁸ *Brahma Sūtra Śaṅkara Bhāṣya (BSŚBh)*, IV.I.-2.

⁹ Le facoltà di conoscenza (*jñāna-indriya*) degli oggetti del mondo esterno, vale a dire i cinque sensi.

¹⁰ Le cinque facoltà di sensazione (*jñānendriya*), le cinque facoltà d'azione (*karmendriya*) a cui s'aggiunge come undecimo la mente (*manas*) o anche senso interno (*antarindriya*).

¹¹ Se l'effetto si dissolve nella causa, quest'ultima cessa d'essere causa. *Ahaṅkāra* è di fatto la causa materiale (*upādāna kāraṇa*) dei dieci *indriya*, del *manas* e dei *tanmātra*; ovvero è la causa distinguibile dalle sue produzioni. Queste ultime sono allora caratterizzate da attributi e funzioni che le distinguono sia dalla causa sia tra loro, pur restando comunque sempre consustanziali. L'esempio testuale tradizionale è quello dell'oro, che rappresenta la causa materiale, e delle collane, orecchini, anelli, bracciali d'oro ecc., che ne sono gli effetti differenziati.



funzionare separatamente. Si conosce questo per mezzo dell'esperienza: infatti, la funzione della parola s'interrompe prima, mentre le funzioni della mente continuano ancora.¹

L'immersione dei dieci *indriya* nel *manas* deve, dunque, essere considerata come una 'associazione' (*saṁbhava*) che comporta fusione ma non confusione, poiché si mantiene la distinzione dei suoi componenti². La *śruti* descrive l'associazione delle facoltà con il *manas* nel modo che segue:

Come i vassalli, gli scudieri, i capi dei villaggi si radunano intorno a un Re che sta per partire, del pari, al momento della morte quando s'esala l'ultimo respiro, tutti i prāṇa³ si affolleranno attorno a questo Ātmān⁴.

Quando questo ātmān⁵ diventa debole e sta per venir meno, allora tutti i prāṇa vengono a lui: accogliendo in sé tutte queste particelle di luce (tejas), si ritira verso il cuore. Quando la divinità che presiede la facoltà della vista vi rientra, l'uomo non può più percepire i colori. I prāṇa essendosi così riavvolti, si dice che egli non vede, non sente, non gusta, non parla, non ascolta, non pensa, non tocca, non conosce...⁶

Come gli *indriya* si riassorbono nel *manas* senza dissolversi in esso, allo stesso modo *manas* si ritira nel *prāṇa* e il *prāṇa* nel *jīvātman*, l'anima individuale: "Il *prāṇa* si riassorbe nell'entità reggente (l'intera individualità) [...]"⁷. Il *prāṇa* non convoglia nel *jīvātman* soltanto le facoltà individuali. Nel suo commento Śaṅkara aggiunge:

Quello, il prāṇa che qui stiamo considerando, si colloca nell'entità reggente, vale a dire nel jīvātman, dotato d'intelletto, d'ignoranza, di karma e di esperienze passate come aggiunte limitanti (vāsana). Vale a dire che le attività del prāṇa gli rimangono totalmente associate.⁸

Tutte queste attribuzioni limitanti (*vāsana* e *saṁskāra*), effetti di esperienze, conoscenze e azioni compiute in vita, rimangono associate al *jīvātman*, costituendo in questo modo le cause seminali (*bīja*) per una nuova nascita⁹.

Come dichiarano le śruti, il jīva allora si stabilisce tra gli elementi [sottili, i taṁmātra].¹⁰

Quest'ultima tappa, il passaggio del *jīvātman* ai *taṁmātra*, corrisponde al momento preciso della morte; e siccome il *jīvātman* è il calore vitale (*taijasa*), il suo passaggio a un corpo psichico (*sukṣma śarīra*), composto dagli elementi sottili, comporta, come segno esteriore, il raffreddamento del corpo grosso.

¹ BŚŚBh *ibid.*

² Per questo motivo Śaṅkara mantiene il termine di *saṁbhava* anche per descrivere l'associazione del *jīvātman* con il Brahman non-Supremo (stato di fusione, *laya*, con distinzione, *viśeṣa*) a conclusione del *devayāna* (BŚŚBh IV.3.5 e segg.), tema di cui tratteremo più avanti.

³ I *prāṇa* sono le cinque modificazioni dell'unico *prāṇa*: "Si deve aggiungere che nei testi sacri dell'India, con la parola *prāṇa* al plurale non s'intendono solamente i *pañcaprāṇa* di cui abbiamo appena parlato. In questo termine spesso sono compresi, in sovrappiù, i *jñānendriya*, i *karmendriya* e i *taṁmātra* corrispondenti. Questo perché è all'interno dei *prāṇa* che essi si muovono per svolgere le loro funzioni sottili. Devadatta Kīrtideva Aśvāmitra, Alcune note riguardanti il *prāṇa*." <https://www.vedavyasamandala.com/alcune-note-riguardanti-il-pra-a>

⁴ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (BU)*, IV.3.38. "[...] Quando egli se ne va, il *prāṇa* lo segue e quando il *prāṇa* se ne va, tutte facoltà individuali lo seguono [...]" (BU IV.4.2).

⁵ "Le dieci facoltà nel corpo umano, con l'ātman come undicesimo" (BU III.9.4) Dal contesto si comprenderà che si tratta del *jīva* individuale e non dell'Ātman supremo: "Con la parola ātman, qui noi dobbiamo intendere la mente..." (BŚŚBh III.9.4).

⁶ BU IV.4.1-2.

⁷ BS IV.2.4.

⁸ BŚŚBh IV.2.4.

⁹ Anche per coloro che [in vita] s'identificano con i [cinque] *prāṇa* diversificati, il *prāṇa* [unico] cessa di manifestarsi [nel mondo della veglia] e raggiunge, nel sonno profondo, una condizione simile al non manifestato (*avyākṛta*). Questo *prāṇa*, inoltre, contiene il germe causale (*bīja*) d'una prossima manifestazione. (*Māṇḍūkya Upaniṣad Gauḍapāda Kārikā Śaṅkara Bhāṣya (MUGKŚBh)*, I. 2.

¹⁰ BS IV.2.5.



*Questo riassorbimento, o questo abbandono della forma grossolana, è del resto comune all'ignorante come al saggio, ma solo fino a che non intraprenderanno le loro rispettive vie.*¹

È infatti al momento preciso della morte che si configurano due destini differenti. Occorre dunque spiegare cosa s'intende con le due parole "ignorante" (*avidvas*) e "saggio" (*vidvas*). L'ignorante, in questo contesto, non è affatto un profano (*adīkṣita*), ma un iniziato (*sādḥaka*) che ha intrapreso la Via (*mārga*). Si deve pertanto interpretare "ignorante" in un senso tecnico, per indicare colui che non è ancora diventato sapiente. Ignorante è, dunque, chi ancora non conosce. Può trattarsi ugualmente di uno *yogin*, ma nel senso di qualcuno che sta seguendo una disciplina per purificare la mente, senza aver ancora esaurito tale percorso².

*"Ora, o migliore dei Bharata, ti dirò quando gli yogin morti ritornano e quando non ritornano più"*³.

Questo passaggio della *smṛti* ci avverte che, dopo la morte, gli *yogin* ignoranti e quelli sapienti intraprendono due vie nettamente differenziate, con destinazioni diverse: gli ignoranti ritornano al mondo degli uomini (*mānavaloka* o *mānuṣaloka*), mentre gli altri non vi ritornano più. Per capire meglio l'origine della separazione dei due viaggi postumi, ritorniamo al momento in cui le diverse categorie di individualità si sono riavvolte nei *prāṇa*, riavvolgimento che la *śruti* ha descritto essere comune sia per l'ignorante sia per il saggio. Accompagnati da tutte le loro modificazioni conoscitive e karmiche (*vāsanā* e *saṃskāra*⁴), i *jīva* si concentrano nel cuore.

*La sommità del cuore brilla. Attraverso questa sommità il Sé (jīvātman) esce o dall'occhio o dalla corona della testa o da qualsiasi altra parte del corpo. Quando esce, il prāṇa lo segue; dopo l'uscita del prāṇa, tutti gli indriya lo seguono*⁵. *A questo punto il Sé ha una coscienza particolare e va all'involucro che è in relazione con questa coscienza. È seguito dalla conoscenza, dal karma*⁶ *e dall'esperienza passata*⁷.

Nel suo commento, Śaṅkara ci insegna che la sommità del cuore corrisponde alla sua apertura verso l'alto, quella che comunica con le arterie sottili. Poiché gli *indriya*, che hanno natura ignea, sono riassorbiti nel *jīvātman*, che è la luce (*tejas*) dell'*Ātmān*, questa sommità brilla per concentrazione di luce (*taijasa*). A seconda della conoscenza, del *karma* e dell'esperienza passata del morente, l'aggregato sottile esce dal corpo per le *nāḍī* che attraversano l'occhio, l'orecchio, la corona della testa, e altro

¹ BS IV.2.7.

² Il percorso di cui si tratta si basa su rituali che possono essere compiuti con il corpo, con la parola o con la mente (*kāyaka*, *vācika* o *mānasa kriyā*), incentrati sull'uso di un simbolo che rappresenta un aspetto, una qualità divina o una singola divinità. La fase più avanzata consiste nella meditazione sul simbolo in quanto rappresenta Īśvara. Infine l'azione mentale, che corona questo percorso, è la meditazione priva del supporto di un simbolo (*aliṅga upāsana*), ossia rivolta direttamente al *Brahman* non-Supremo. Per questa ragione la purificazione della mente è il risultato di una via non suprema (*aparavidyā mārga*). Coloro che non riuscissero a superare la fase di meditazione rituale sul simbolo sono considerati ancora *avidvas*. *Vidvas*, saggi, sono ritenuti coloro che praticano la meditazione sull'*Aparabrahman* rappresentato da un simbolo, come un suo nome, qualità o attributo. Infine, quei saggi che hanno concluso l'*aparavidyā mārga* e meditano direttamente su Īśvara, sono detti illuminati o conoscitori del non-Supremo.

³ *Bhagavad Gītā (BhG)* VIII-23. Occorre fare un'altra precisazione: il "saggio" di cui si tratta, non è il Saggio perfetto, perché questo non ha più alcuna via da intraprendere per giungere alla realizzazione che possiede eternamente; questi differenti gradi di saggezza saranno chiariti meglio in seguito.

⁴ Con *vāsanā* il *Vedānta* intende le tracce di conoscenze acquisite in esistenze precedenti. I *saṃskāra* rappresentano, invece, i risultati seminali di azioni passate che dovranno germinare dopo la rinascita (*punarjanma*)

⁵ Alla domanda sul perché gli undici *indriya* debbano seguire il *prāṇa* e il *jīva* nel *post mortem*, Śaṅkara risponde: "... altrimenti il *jīva*, senza quelle facoltà, non potrebbe avere alcuna esperienza nel prossimo corpo." (*BSŚBh* III.1.4)

⁶ In questo caso si tratta degli effetti invisibili (*adrṣṭa phala*) del *karma* compiuto in vita che risiedono nel *prāṇa* come cause seminali (*bīja*) di future rinascite: "«Invero, mio caro, la mente è associata al *prāṇa*» (*ChU* VI.8.2) [...] Questa citazione descrive l'essere associato al *prāṇa* in quanto considera che quest'ultimo reca in sé il seme (di altre nascite)." *MUGKŚBh* I.2.

⁷ *BU* IV.4.2.



ancora. Quando il *jīva* abbandona la sommità del cuore le vie del “saggio” e dell’ “ignorante” si separano.

Lasciando il corpo attraverso queste *nāḍī*¹ egli sale in alto e, rapido come il pensiero, arriva al cielo del Sole, perché lì si trova la porta (*sūryadvāra*) per uscire dal mondo; questa si apre per il “saggio” e rimane chiusa per l’ “ignorante”. Infatti, la *Śruti* dice:

*Vi sono cento e una nāḍī (che escono) dal cuore; ma una sola sale verso la corona della testa. Uscendo attraverso quella nāḍī si ottiene l’immortalità; le altre, che portano in diverse direzioni, servono solo per uscire, servono solo per uscire [dal corpo grosso].*²

*Ho sentito che vi sono due vie per i mortali; una conduce agli Dei, l’altra agli antenati.*³

La prima di queste due vie si chiama via degli antenati (*pitṛyāna*) perché conduce ai mondi del cielo della luna (*candraloka*), attraversando il mondo degli antenati (*pitṛloka*)⁴. Il mondo dei *pitṛ* rappresenta l’ultima tappa prima di raggiungere la luna; perciò il cammino verso i *candraloka* è chiamato *pitṛyāna* esattamente come la Strada Reale che unisce Mathurā a Kāśī è definita “via Prayāg”, perché Prayāg⁵ è la tappa più importante sul percorso. La luna rappresenta lo spettro della terra, l’antenato morto che conserva la memoria del cosmo, il tempo passato. Le diverse regioni che compongono il cielo della luna costituiscono il deposito d’ogni forma; è lì che l’antica forma è dissolta e trasformata in quella nuova che dovrà rinascere. È, dunque, luogo di travaglio nell’attesa della ridiscesa sulla Terra. L’altra via, il *devayāna* o via degli Dei, si riferisce al sentiero che conduce ai cieli in cui risiedono gli Dei (*devaloka*), fino al cielo supremo di Hiranyagarbha, il *Brahmaloka*.

Prima di procedere con lo studio della via degli antenati, è doveroso ricordare che coloro che vi s’incamminano sono pur sempre degli iniziati, anche se li si definisce *yogi* ignoranti. Poco importa se, a un certo punto, anche i non iniziati (*asādḥaka*) potranno incamminarsi lungo la stessa via per arrivare al *pitṛloka*. Questi ultimi sono così definiti da Śaṅkara:

*Coloro che non conoscono quanto detto sopra [la conoscenza dei cinque fuochi⁶ per raggiungere il candraloka], essendo solo al corrente delle sei cose che riguardano la dipartita, per mezzo delle due oblaioni dell’agnihotra, sono dei semplici ritualisti che ambiscono ai loka [loka al plurale allude a differenti condizioni di salvezza]. Anche coloro che non sono iniziati⁷, compiendo sacrifici come l’agnihotra, dando l’obolo ai brāhmaṇa, l’elemosina ai poveri nei dipressi dell’altare, e [sottoponendosi] ai digiuni kṛcchara e cāndrāyaṇa anche lontano dall’altare, raggiungono il fumo.*⁸

¹ Canali, vene o arterie sottili situate nel corpo attraverso cui circola il *prāṇa*. Le tre principali sono: *Suṣumṇā*, quella centrale che attraversa verticalmente il tronco dal coccige alla sutura sagittale del cranio passando per il cuore; *Iḍā* e *Piṅgalā* che si sviluppano a spirale attorno alla *Suṣumṇā*. Nella *śruti* sono enumerate cento una *nāḍī*, ma in molti testi, soprattutto tantrici, il loro numero ascende a 72.000 o più.

² *ChU* VIII.6.6.

³ *BU* VI.2.2.

⁴ *BU* VI.2.16.

⁵ Oggi Allahabad. Dista km. 470 da Mathurā e km. 120 da Kāśī (Benares).

⁶ Si deve precisare che con scienza dei cinque fuochi (*pañcāgni vidyā*), citata nella *Bṛhadāraṇyaka* e nella *Chāndogya Upaniṣad*, non s’intende soltanto quella pratica vedica (*vaidika prakriyā*), ma, prendendola come modello per tutti gli altri, con essa s’intende qualsiasi metodo iniziatico (*upāsana*) usato nell’ambito della conoscenza del non-Supremo. Della scienza iniziatica della *pañcāgni vidyā* tratteremo nel prossimo paragrafo.

⁷ Ricordiamo al lettore che, a differenza dalle altre forme tradizionali che distinguono al loro interno un dominio interiore esoterico e uno esteriore essoterico, il *Sanātana Dharma* si differenzia in *jñāna kāṇḍa*, la conoscenza metafisica del Supremo Brahman, e in *karma kāṇḍa*, il dominio dell’azione, grossolana, vocale o mentale. In quest’ultimo *kāṇḍa* vanno inserite sia le vie iniziatiche della conoscenza del non-Supremo sia il *dharmā* esteriore non iniziatico, uniti come sono dal comune compimento di atti rituali. Il *jñāna kāṇḍa* coincide con il *Vedānta*, mentre il *karma kāṇḍa* comprende tutte le componenti tradizionali che si limitano a una visione empirica (*vyāvahārika*).

⁸ *BUŚBh* VI.2.16.



Quelli che compiono formalmente gli stessi riti castali degli iniziati senza usarli come simboli a supporto di una *sādhanā*¹, ma come semplici strumenti esteriori utilizzati in modo “meccanico” per raggiungere un *loka* di godimento (*bhogaloka*)², alla caduta del corpo (*dehānta*) imboccano la medesima via, partendo attraverso il fumo della pira. Così procedono sul sentiero che porta verso sud (*dakṣiṇāyaṇa*) per raggiungere la dimora della Morte (*Yamaṅgara*). In quel *loka* i defunti diventano antenati (*pitṛ*) e per essi quella stazione intermedia tra la terra degli uomini e il cielo della luna diventa il *pitṛloka*. Costoro lì si arrestano senza poter proseguire alla tappa successiva dei *candraloka*. Nel *pitṛloka* le anime dei profani (*preta*, lett. i dipartiti) diventano antenati (*pitṛ*) e scontano le pene per le colpe (*pāpa*) compiute in vita in un settore che contiene gli inferni (*naraka*) o fruiscono dei godimenti per le buone azioni (*puṇya*) in un altro settore che corrisponde ai cieli (*svarga*). È da lì che, dopo aver esaurita la fruizione dei risultati dei riti compiuti in vita, infine ritornano alla terra degli uomini.

Perciò solo coloro che compiono riti sacri [gli iniziati] ascendono al cielo della luna. Per quello che riguarda gli altri, essi entrano nella dimora della Morte (Yama), e scontano con le sofferenze dell'inferno le loro colpe³; solo in seguito risalgono⁴ a questo mondo [mānuṣaloka].⁵

Perciò il testo della *Kauṣītaki Upaniṣad* con “tutti” intende riferirsi ai soli *sādḥaka* quando dichiara:

Sii certo, tutti coloro che se ne vanno da questo mondo raggiungono la luna.⁶

¹ Dal punto di vista ordinario si suole considerare erroneamente questo rapporto in modo specularmente invertito: si usa cioè considerare i riti esteriori come la base comune necessaria a cui si può eventualmente sovrapporre una intenzione ed un'efficacia trasposta a un livello iniziatico. In realtà sono sempre i riti obbligatori a essere l'esteriorizzazione sociale e collettiva dei riti iniziatici, che sono principalmente e temporalmente superiori e precedenti a quelli. È infatti il dominio iniziatico a essere necessario e non l'essoterismo, che è solo il suo riflesso nel contingente.

² Spesso è usata più semplicemente in questo senso l'espressione “per conquistare i mondi”. Si tratta di quello che, in altre tradizioni, corrisponde al dominio essoterico o esteriore della salvezza.

³ Naturalmente, fruiscono anche dei piaceri prodotti dai rituali esteriori compiuti nel corso dell'ultima vita. L'aldilà dei *pitṛ*, nella concezione *hindū*, è più simile al purgatorio cattolico o alle dogane dell'ortodossia, attraverso cui si transita purificandosi, piuttosto che a quegli inferni e cieli in cui si staziona “eternamente”. Infatti, nel periodo della vita extracorporea le anime passano da un *loka* all'altro compiendo un tragitto di espiazione. Marco Toti, “Alcune osservazioni sulla escatologia ‘intermedia’: la dottrina cristiano-orientale delle dogane (telonia)”, *Vita oltre la Morte*, Chiara Stival (a cura di), Roma, Novalogos, 2017, pp. 215-227.

⁴ Vale a dire, invertono la direzione e ritornano al mondo degli uomini salendo da sud. Il mondo degli antenati, pur essendo in un alto settore dell'atmosfera (*antarikṣa*) è collocato nell'emisfero australe. Per maggiori dettagli sui destini postumi dei profani vedi il nostro *Il Mistero della Morte nell'India tradizionale*, Bassano del Grappa, Itinera Progetti, 2010.

⁵ *BSSBh* III.1.13. I destini dei dannati e dei salvati, invero, non toccano la dottrina vedāntica se non tangenzialmente. Śaṅkara fa notare che i venerati maestri come Manu, Vyāsa e altri ancora, solamente nelle *smṛti* menzionano le sorti di coloro che fruiscono dei risultati delle loro azioni nei domini di Yama. Invece la *śruti* ne accenna soltanto in rari passaggi, come *Rg Veda*, X.14; X.135, o *Kaṭha Upaniṣad* (*KU*) I.2.6. (*BSSBh* III.1.14)

⁶ *Kauṣītakī Upaniṣad* (*KauU*) I.2.