



*Dvipṛtādhiśvara Jagadguru Śaṅkarācārya*¹
Śrī Śrī Svāmī Svarūpānanda Sarasvatī Mahārāja

LA REALTÀ COSCIENTE OLTRE I TRE STATI² (Traduzione e note a cura di Saumyā Devī)

Negli *śāstra* sono menzionati diversi tipi e livelli di liberazione (*mukti*); vi si descrivono le diverse azioni rituali (*karma*) e le meditazioni (*upāsana*), cioè il metodo (*sādhana*) per ottenerli. Tuttavia, riflettendo sul significato degli *śāstra*, si evince che l'uso della parola liberazione è metaforico, traslato (*aupacārika*), nei vari stati descritti come risultanti dal *karma* e dalle *upāsana* scritturali; in realtà la Liberazione è *nirupacarita*, non raggiungibile [tramite *karma* e *upāsana*], è Identificazione Assoluta (*kaivalya*)³.

In un modo o nell'altro, in tutte le altre 'liberazioni' continua a esserci dualità (*dvaita*)⁴. Le *śruti* definiscono 'timore' (*bhaya*) il vedere la dualità. Lo si può comprendere anche attraverso il ragionamento: nessuno ha paura di se stesso, la causa della paura è 'l'altro'. In una notte quieta o silenziosa quando non c'è nessun altro, le persone provano paura; tuttavia la causa non è essere soli, ma la preoccupazione circa la [possibile] presenza di un altro uomo o essere vivente pericoloso. In realtà, in uno stato di assoluta solitudine, di isolamento (*ekānta*), ogni essere vivente intuisce la propria totale indipendenza (*svātantrya*), ma per [la convinzione che] esiste altro da sé (*dvitīya*), fosse anche benevolo, ci si limita e ci nasconde a causa d'una paura sottile. Stando così le cose, lo stato in cui vi è dualità, fosse anche il risultato di *karma* e *upāsana* eccelsi e fosse divino rispetto alla nostra condizione presente, finanche non si percepisse neppure la dualità durante il tempo in cui si lo si sperimenta, è tuttavia uno stato in cui rimane il seme del 'timore' (*bhaya*), a causa dell'impressione mentale (*saṃskāra*) dell'esistenza della Realtà (*vastu-sattā*) come distinta dal Sé (*Ātma*).

Una Liberazione assoluta (*kaivalya mukti*) è quella in cui l'intero mondo è rimosso, abolito, contraddetto e solo il Sé, l'*Ātman*, rimane. Questa liberazione si ha per mezzo della conoscenza: *jñānādeva tu kaivalyam*. Anche se qui, con l'uso del quinto caso della declinazione sanscrita (*pañcamī* [l'ablativo]), tra la conoscenza (*jñāna*) e la Liberazione (*kaivalya*) sembri esserci [una relazione] causa-effetto, il suo impiego

¹ Jagadguru Śaṅkarācārya dei Śaṅkara Pīṭha di Dvārakā e di Jyotirmatḥa [N.d.C.].

² Articolo pubblicato sulla rivista *Siddhānta* del 1958. Il titolo originale è *Avasthānta caitanya tattva*. Le note successive, dove non diversamente specificato, sono spiegazioni che il Jagadguru Śrī Svarūpānanda Sarasvatījī ci ha benevolmente fornito in merito al presente articolo [N.d.C.].

³ Se un peso grava sulla nostra spalla sinistra quella parte del corpo soffre; se rimuoviamo il peso e lo appoggiamo sulla spalla destra, la sinistra sarà libera dal dolore mentre la destra comincerà a soffrire. Non si tratta di una sofferenza senza fine, che dura per sempre. Analogamente, se noi compiamo azioni virtuose (*acche karma*) sfuggiremo agli inferni (*naraka*) e otterremo il cielo più elevato (*uttama loka*). Sfuggire agli inferni è una sorta di liberazione, ma dopo aver fruito dei meriti accumulati dovremmo tornare a nascere. Quindi questa 'liberazione' è tale solo in senso lato (*aupacārika*), non è per sempre. Allo stesso modo attraverso l'*upāsana* otteniamo vari mondi dai quali poi bisognerà tornare [a rinascere]. È vera Liberazione solo quella da qui non si ritorna più, in cui *jīva* e Brahman sono uno, nella quale non vi sono più legami, limitazioni (*bandhana*). Qualcuno dice: "Ci si libera dai legami, ma ciò che è prodotto viene poi distrutto: se la liberazione sorge, ha un'origine e allora avrà anche una distruzione, una fine." Per questo i *vedāntin* dicono che la Liberazione non è prodotta: è l'ignoranza (*bhrama*) a causa della quale crediamo erroneamente di essere limitati che è rimossa (*nivṛtti*) dalla conoscenza (*jñāna*). Noi siamo sempre liberi (*mukta*).

⁴ *Dvitīyād vai bhayaṃ bhavati*, "la paura (il dolore, *vai*) nasce dalla dualità, finché vedo l'altro ho paura" [*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I.4.2.]. Ci sono diversi tipi di paura: finché riteniamo che il *Paramātman* è distinto da noi, desideriamo unirci a Lui. Gli *śāstra* dicono che ci sono quattro tipi di liberazione per coloro che compiono l'*upāsana* della Realtà ritenuta provvista di attributi e di forma (*saguṇa sākāra*); esse sono chiamate *sālokya*, *sāmīpya*, *sārūpya*, *sāyujya*. Nel primo tipo di liberazione si raggiunge il cielo (*loka*) di Bhagavān e lì si risiede; ci si può unire a Lui, ma può anche succedere che a Lui non ci si unisca, con nostra somma sofferenza. In ogni luogo vi è dunque la possibilità di soffrire: laddove c'è dualità ci può essere l'unione, ma anche la separazione: *dvitīyād vai bhayaṃ bhavati*! In questi quattro tipi di liberazione vi è dunque il 'timore' (*bhaya*) [cioè la dualità]. Rimane inoltre la paura di incorrere nella punizione divina per le colpe commesse. Ma quando si diventa *sarvātmabhāva*, 'noi siamo il tutto', non vi è nulla di distinto dall'*Ātman*, otteniamo allora la vera felicità. Quando si diventa l'*Ātman* nulla può infliggere dolore: solo 'l'altro', ritenuto distinto, può causare dolore.



è in senso figurato come in *rāhoḥ śiraḥ*¹. In realtà la conoscenza è la Liberazione. La natura propria (*svarūpa*) di questa conoscenza non è il sapere mondano, per separato (*vyāvahārika savikalpa bodha*), bensì la conoscenza indifferenziata che è la realizzazione del *Brahmatattva* non duale (*advītya brahmatattva sāksātkārātmaka nirvikalpa bodha*).

La realizzazione del Brahman può avvenire per mezzo del Sé, non per mezzo di altro dal Sé. I sensi, la mente e l'intelletto non sono capaci di realizzare la natura propria (*svarūpa*) del Brahman che è accertata attraverso la riflessione upaniṣadica (*śrauta vicāra*). Per conoscere qualsiasi altra cosa, quelli sono gli strumenti a noi più vicini, ma se invece tramite quegli stessi strumenti proviamo in qualche modo a comprendere la Realtà (*tattva*) allora quelli essendo non-coscienti falliscono poiché sono entità illuminate, cioè rese coscienti da altro da sé: è impossibile ricondurre le caratteristiche (*lakṣaṇa*) del Brahman a un'entità non-cosciente che deve essere illuminata (*paraprākāśya*), cioè resa cosciente da altro da sé.

Nello *Śrīmad Bhāgavata Purāṇa*, Śrī Kṛṣṇa, della natura di Saccidānanda, lodando il *Paramātman* dice esattamente: “*Antarbhava ananta bhavantameva hyatattvajanto mṛgayanti santaḥ*”² dove l'intenzione di Brahmagjī è dire: “Non ti possiamo trovare cercando all'esterno, per questo motivo i saggi investigano su di te nel proprio *antaḥkaraṇa* dopo aver rinunciato (*tyāga*) alla irrealtà (*atat*)”. Argomentando in ogni modo possibile, questo risulta essere il sentiero per la realizzazione della Realtà (*bhagattattva*).

Sorge una domanda: “Che cos'è la irrealtà (*atat*)? Il suo superamento (*tyāga*) e la ricerca (*anveṣaṇa*) del Brahman come avvengono?”. La risposta è che la Realtà (*tat*) è ciò che siamo andati a cercare e l'irrealtà (*atat*) è ciò in cui non troviamo le sue caratteristiche (*lakṣaṇa*). La ricerca della Realtà è innanzitutto conoscere le caratteristiche del Brahman attraverso lo *sāstra*, osservare quelle caratteristiche in ogni *avasthā*, *śarīra* e *kośa* e, non avendole trovate, superare, abbandonare nell'ordine le *avasthā* più esteriori, gli *śarīra* e i *kośa*, investigare ciò che è più interiore e, superando l'irrealtà (*atat*), giungere fino a ciò che è più interiore di tutto, il Testimone di tutto (*sarvasākṣī*), il Sé interiore (*pratyagātma*).

Le tre *avasthā* sono la veglia, il sogno e il sonno profondo di Hiranyagarbha nell'universale (*samaṣṭi*) e del *jīvatman* nell'individuale (*vyasṭi*). Secondo le *Māṇḍūkya-kārikā* di Gauḍapādāda, dal punto di vista della conoscenza possiamo comprendere le tre *avasthā* in questi tre modi: *grahaṇa*, *agrahaṇa* e *anyathāgrahaṇa*. La veglia ha la natura della cognizione (*grahaṇa*) perché vi si percepiscono e conoscono chiaramente gli oggetti (*padārtha*)³. Lo stato di sogno è definito *anyathāgrahaṇa* perché lì si sperimenta un mondo (*prapañca*) collocato in un proprio spazio e tempo, prodotto dalle impressioni mentali (*saṃskāra*) risultanti dalla veglia⁴. La non apparenza (*abhāna*) del mondo è il sonno profondo [*agrahana* è l'assenza di cognizione]⁵. Se si paragona la veglia al sogno, allora si stabilisce che anche la veglia è simile al sogno, quindi vi sono due *avasthā*: *agrahaṇa* (sonno profondo) e *anyathāgrahaṇa* (veglia e sogno). Il Testimone (*sākṣī*) sia di *anyathāgrahaṇa* (apparenza del mondo, *prapañcabhāna*) sia di *agrahaṇa* (non apparenza, *abhāna*) è *Turīya* e, in realtà, la sua natura propria è la cognizione, *grahaṇa*⁶.

Allo stesso modo si determina la reale natura propria del Sé attraverso la discriminazione (*viveka*) sui cinque *kośa*. Si definisce *annamayakośa* il corpo grosso che è sorto dal seme maschile e femminile (*raja-vīrya*) prodotto dal cibo del padre e della madre e dagli elementi costitutivi (*rasa-rakta*) derivanti dal cibo. Il *prāṇamayakośa* è costituito dai cinque *prāṇa* e dai *karmendriya*. I cinque *jñānendriya* e la mente sono detti *manomayakośa*. L'insieme dei cinque *jñānendriya* e della *buddhi* è detto *vijñānamayakośa*. Dopo

¹ *Rāhoḥ śiraḥ*, ‘la testa di Rāhu’ dove il nome Rāhu indica la testa del demone delle eclissi e il nome testa indica Rāhu in quanto egli possiede solo la testa e non il corpo. Non c'è quindi distinzione tra Rāhu e la testa [N.d.C.].

² *Śrīmad Bhāgavata Purāṇa*, Śrī Kṛṣṇa *stutiḥ Brahma*, 28.

³ Quando attraverso le facoltà individuali vedo gli oggetti (*dṛśya*) allora quello stato è definito *grahaṇa*; è lo stato di veglia.

⁴ Nello stato di sogno vediamo senza l'ausilio delle facoltà individuali per questo è definito *anyathāgrahaṇa*.

⁵ Nello stato di sonno profondo non vediamo nulla per questo è definito *agrahaṇa*. Tuttavia *grahaṇa* non sussiste quando c'è *anyathāgrahaṇa*; *anyathāgrahaṇa* non c'è nel momento in cui c'è *grahaṇa*; sono entrambe metafore, rappresentazioni figurative (*upacāra*). Inoltre queste due non ci sono quando c'è *agrahaṇa*. Ma il Conoscitore (*draṣṭā*) c'è in tutti e tre gli stati; è il Testimone dei tre stati. Io sono dunque il Conoscitore dei tre stati.

⁶ Qui *grahaṇa* è la Conoscenza assoluta, l'Identità suprema in cui non vi è alcunché da percepire come distinto dalla Realtà [N.d.C.].





aver fruito per lungo tempo degli oggetti desiderati, l'esperienza di felicità (*sukhānubhava*) che si prova [nella condizione in cui] ci si dimentica di se stessi [come individuo costituito da corpo, facoltà, soffi, mente, intelletto] è chiamata *ānandamayakośa*. Partendo dalla domanda “Chi sono io?”, distinguendo l'“io” (*Ātman*) dagli involucri *annamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya*, *viññānamaya* e infine *ānandamaya*, si realizza (*bodha*) la sua natura auto-luminosa (*svaprākāśarūpa*). Dall'identificazione (*tādātmya*) del Sé con i cinque involucri deriva la manifestazione universale e individuale (*samaṣṭi-vyaṣṭi jagat*). Se attraverso la riflessione (*vicāra*) scompare l'identificazione con i cinque involucri, allora non rimane più nemmeno la manifestazione. Non essendovi più la falsa apparenza, l'apparente limitazione (*upādhi*) dell'universale e dell'individuale (*samaṣṭi-vyaṣṭi*), termina anche la conseguente distinzione tra *Īśvara* e il *jīva*.

I cinque involucri (*kośa*) sono inclusi nei tre corpi (*dehatraya*). L'*annamayakośa* è il corpo grosso (*sthūla śarīra*). Unendo i cinque *prāṇa*, la mente, l'intelletto, i cinque *jñānendriya* e i cinque *karmendriya* si ha il corpo sottile (*sukṣma śarīra*) composto da 17 elementi (*tattva*). *Kāraṇa śarīra* è l'ignoranza (*avidyā*) sotto forma di non-apparenza (*abhāna*) [del mondo, *prapañca*] che vi è nel sonno profondo. Da questa non-apparenza (*abhāna*) deriva l'esistenza differenziata (*anyathābhāva*)¹. Il Sé sperimenta o conosce (*anubhava*) sotto forma di Testimone (*sākṣī*) questi tre corpi². In sogno, non essendovi il corpo grosso, è colui che sperimenta il sogno ed è colui che sperimenta il sonno profondo con il riassorbimento (*vilīna*) del corpo sottile nel corpo causale; così con il trasformarsi del corpo causale nelle sue modificazioni o effetti (*kāryākāra*) è colui che nello stato di veglia ricorda: “Ho dormito felicemente, non ricordo nulla”.

Si può comprendere la vera natura propria del Sé (*ātmasvarūpa*) anche attraverso la discriminazione fra le tre tendenze del divenire (*guṇa*). La conoscenza (*jñāna*), l'azione (*pravṛtti*) e l'illusione-l'errore (*moha-pramāda*) sono rispettivamente gli effetti di *sattva*, *raja* e *tama*. Ciò che rimane immutabile, indiviso (*ekarasa*) sia che le tre tendenze vi siano sia che non vi siano, ecco quello è il Sé al di là delle tre tendenze del divenire.

Attraverso le quattro forme di discriminazione sopradescritte, il cercatore della conoscenza dell'Assoluto può distinguere il Sé dal mondo (*prapañca*) e conoscerne la vera natura essenziale (*yathātmya*). Si potrebbe obiettare che attraverso la discriminazione diventa chiaro solamente ‘che cosa non è l'Ātman’, ma poi resta da conoscere ‘che cosa sia l'Ātman’. Tuttavia non si tratta di questo perché l'Ātman è auto-luminoso (*svayamprakāśa*), la sua natura propria è l'Intuizione eterna (*nityānubhava svarūpa*). Come nel riflesso nello specchio appare una città collocata nello specchio, così è con l'apparire del Sé auto-luminoso che appare il mondo visibile (*drśya-prapañca*)³. Nei summenzionati metodi di realizzazione del Sé, si applica la legge di Arundhatī. Per il desiderio di augurare la buona sorte alla figlia appena maritata, la madre le indica in cielo l'Orsa Maggiore (*Saptaṛṣi*) per mostrarle Arundhatī, la sposa di Vasiṣṭha ricolma di buona sorte. In genere le ingiunge di tralasciare le quattro stelle superiori e guardare le tre inferiori; poi le dice di non guardare più le stelle in alto e in basso dell'Orsa e le mostra Vasiṣṭha; poi, tralasciando anche Vasiṣṭha, la induce a guardare la tenue Arundhatī lì vicina. In questo modo la figlia riesce a scorgere Arundhatī. Più o meno allo stesso modo, attraverso la negazione (*niṣedha*) dei tre stati, dei cinque involucri, dei tre corpi e delle tre tendenze si ha la realizzazione (*sākṣātkāra*) del Sé auto-luminoso (*svaprakāśa*).

Vi è un altro modo per esperire o conoscere (*anubhūti*) l'Ātman. Nel settimo capitolo dello *Śrīmad Bhāgavata* in relazione alla dottrina del *saṃnyāsa* (*saṃnyāsadharmā*) si dice: “*Suptijāgarayoḥ sandhāvātmano gatimātmadrk*” cioè bisogna vedere, conoscere la vera natura essenziale del Sé nel passaggio (*sandhi*) tra il sonno profondo e la veglia. Allo stesso modo nello *Yogavāsiṣṭha*, Bhusuṇḍi dice a Vasiṣṭha: “*Prāṇāpānāyormadhye cidātmānamupāsmahe*”, si parla cioè della visione del Sé (*ātmadarśana*)

¹ L'esempio dato per spiegare *anyathābhāva* è quello dell'oro: quando l'oro si trasforma in orecchino non appare più come era prima. Apparentemente lo stato di sonno profondo è lo stato causale in cui tutte le cose esistono in forma seminale, indifferenziata; uscendo da quello stato ed entrando in veglia e sogno le cose assumono una forma distinta [N.d.C.].

² Il Sé è privo di questi tre corpi [N.d.C.].

³ Letteralmente: “nella luce/apparizione (*bhāna*) del Sé auto-luminoso vi è la luce/apparizione (*bhāna*) del mondo visibile (*drśya-prapañca*).” Il termine ricorrente è *bhāna*, riflesso, apparizione, luce [N.d.C.].



nel passaggio tra queste due condizioni; è necessario considerare attentamente il modo in cui nel passaggio si ha la visione del Sé. Secondo l'affermazione testuale: “*Naṣṭe pūrvavikalpe tu yāvadanyasya nodayaḥ. Nirvikalpacaitanyaṁ spaṣṭam tāvad vibhāsate*”, quando non è ancora sorta un'altra modificazione mentale (*vikalpa, vṛtti*) [successiva alla prima], in quel mentre appare/risplende chiaramente la Coscienza priva di modificazioni (*nirvikalpa caitanya*).

Lo stesso avviene quando c'è una pietra preziosa sul letto di un fiume in cui la corrente scorre incessantemente impedendo la percezione (*pratyakṣa*) della pietra stessa. Se la corrente si arrestasse per un breve periodo allora la pietra sul letto del fiume diventerebbe visibile (*aparokṣa*). Allo stesso modo sopra la pietra preziosa dell'*ātmacaitanya* scorre il fiume del *citta*. La corrente è la successione ininterrotta del sorgere e dello scomparire di modificazioni mentali (*vṛtti*). Tuttavia anche in questa corrente, tra lo scomparire di una modificazione e il sorgere di un'altra, c'è un sottile passaggio (*sukṣma sandhi*). Rivolgendosi verso il foro interiore (*antarmukha*) e esplorando il passaggio si realizza *ātmacaitanya*, simile alla pietra preziosa sul letto del fiume. Attraverso l'esercizio, rendendo stabile il passaggio per un periodo di tempo, la percezione, l'esperienza (*anubhūti*) diventa ancora più chiara.

Rispetto al passaggio tra una modificazione mentale e l'altra in stato di veglia, il passaggio tra il sonno profondo e la veglia è in qualche modo più distinto. Talvolta destandosi da un profondo sonno si rimane per un attimo in una condizione che non è né sonno profondo né veglia. Una condizione analoga si presenta quando qualcuno si sdraia per dormire. Se si chiama una persona in dormiveglia (*nidronmukha*) quella risponde: “Sto dormendo, non parlarmi!”. È evidente che qui si tratta soltanto di un esempio per esprimere una situazione che non è né di sonno profondo né di veglia. Queste due condizioni sono il passaggio tra il sonno e la veglia.

Anche se in queste condizioni tutti hanno la realizzazione della Realtà (*tattvasākṣātkāra*), non riconoscendola è come se fosse vana. Sopra è già stato detto che ogni cosa esiste in virtù dell'esistenza dell'*Ātman*¹, quindi sorge la domanda: “Perché la realizzazione è così irraggiungibile?”. Riflettendo sulle parole dei maestri conoscitori della dottrina, si capisce che in tutto ciò che appare (*bhāna*), la luce del Sé è oscurata dagli oggetti. Lì l'unicità, l'assolutezza (*kevalatā*) del Sé non è pienamente evidente. Bhagavān Śaṅkarācārya nel *Vivekacūḍāmaṇi* dice: “*Nirvikalpakasamādhinā sphuṭam brahmatattvamavagamya te budhaiḥ. Nānyathā calatayā manogateḥ pratyayhntaravimishrito bhavet*” cioè hanno l'Intuizione (*anubhava*) della Realtà (*brahmatattva*) gli uomini che hanno realizzato attraverso il *nirvikalpa samādhī*, e in nessun altro modo; lo stato di mescolanza con i molteplici pensieri causato dall'instabilità dell'attività mentale è uno stato di separazione, distinzione (*viśiṣṭhāvasthā*); lo stato privo di mescolanza è lo stato assoluto (*kaivalyāvasthā*).

La Liberazione è esperire (*anubhūti*) l'assolutezza dell'*Ātman*. Poiché [illusoriamente] il Sé appare dotato di forma, ne abbiamo [erroneamente] cognizione come immerso nei vari non-Sé². Parameśvara, la Beatitudine dell'Intuizione Assoluta (*kevalānubhavānanda*), pur essendo quanto c'è di più vicino poiché è il Sé di ognuno (*sarvāntarātman*), tanto vicino che già definirlo ‘vicino’ è allontanarlo, tuttavia è molto difficile da conoscere perfettamente.

Finché c'è dualità, non si può conoscerlo compiutamente (*yathāvat bodha*). Per questo i maestri di *Advaita* ripetono che anche una sola pagliuzza di dualità è un impedimento alla realizzazione del Sé (*ātmānubhūti*).

Discriminando tra la luce e l'oggetto illuminato, quando si giunge a conclusione dell'indagine, dal Brahman, che per sua natura è Luce assoluta, si rimuovono (*bhāda*) tutti gli oggetti illuminati; lo stesso accade all'osservatore del sogno da cui si rimuove il mondo del sogno³. Quando vediamo la luce del sole, ecc. essa è mescolata alla terra o alle particelle di acqua da essa illuminate. La difficoltà nel vedere la luce in maniera distinta dagli oggetti che essa illumina, è innumerevoli volte maggiore quando cerchiamo di

¹ Letteralmente: “ogni luce/apparizione (*bhāna*) si ha in virtù della luce/apparizione dell'*Ātman*” [N.d.C.].

² Con ‘non-Sé’ traduciamo il termine *anartha*, che qui indica il corpo, le facoltà individuali, la mente, ecc. [N.d.C.].

³ Sul concetto di *bādhā* si vedano nel presente sito *Veda Vyāsa Maṇḍala* gli articoli su *L'autentica dottrina di Śaṅkara sull'avidyā* [N.d.C.].



differenziare la luce in sé (*svayamprakāśa*) da tutti gli oggetti illuminati interni ed esterni. Intuire il Sé in modo distinto è il desiderio sommo, per questo si dice che la realizzazione del Sé (*ātmasākṣātkāra*) è difficile da ottenere.

Colui che ha realizzato la Realtà, poiché ha rimosso l'identificazione con i non-Sé, dal suo punto di vista non può [più] dirsi un individuo (*vyakti*). Tuttavia si definisce colui che ha avuto nel suo foro interiore questa illuminazione (*bodha*) un conoscitore della Realtà (*tattvavit*) e un liberato (*mukta*)¹. *Bhagavān Śrī Kṛṣṇa* spiega così l'Intuizione:

[Il *jīvatman* talora] è detto essere limitato [talora] libero dai miei *guṇa*
in realtà, essendo la mia *māyā* la radice dei *guṇa* [Io, il Sé] non sono né liberato né limitato dai
legami.²

Nella *Vinaya Patrikā*, Gosvāmī Tulasīdāsa^{jī} ha dato una bellissima descrizione della condizione legata all'Intuizione del Sé:

*Lo yogī pone l'intero mondo visibile nel cuore, abbandona il sonno e riposa nel Paramātman.
Lì conosce lo stato di Hari, la felicità suprema, l'eccelsa assenza di dualità.*³

Il significato è il seguente: si deve comprendere che l'universo visibile (*dṛśya jagat*)⁴ è immaginato nell'*Ātman* (Esistenza-cognizione-attrazione, ammasso indifferenziato di Essere, Coscienza e Beatitudine, *Saccidānandaghana*)⁵ nello stesso modo in cui la città appare nello specchio e si deve porre tutto il visibile (*sakala dṛśya*)⁶ nel proprio cuore. Se qui 'cuore' fosse inteso in senso empirico, mondano come potrebbe essere il sostrato dell'intero mondo visibile⁷ dato che appartiene all'insieme di ciò che è visibile (*dṛśya koṭi*)?

Lo scopo dell'affermazione 'eccelsa assenza di dualità', *atiśaya dvaitavīyogī*, è l'incessante rimozione (*bādhā*, [dell'esistenza di una manifestazione distinta dalla Realtà]) nel Brahman (*Brahmatattva*) non differente dal Sé interiore, vero sostrato del mondo visibile (*dṛśya prapañca*).

Anche se nel sonno profondo e nel *samādhi* vi è non cognizione della dualità, questa appare nuovamente perché là rimangono l'idea di dualità (*dvaitavāsanā*) e l'impressione mentale che il mondo è reale (*satyatvasaṃskāra*). Quindi, dicendo 'abbandonare il sonno' (*nidrā taji*) si descrive il sonno profondo e dicendo 'eccelsa assenza di dualità' (*atiśaya dvaitavīyogī*) si descrive il *samādhi*⁸. Così colui che ponendo l'intero universo (*viśva*) nel proprio cuore, abbandona il sonno profondo e riposa [in *Paramātman*], è l'*atiśaya dvaita-vīyogī* cioè lo *yogī* eccelso privo di dualità, che conosce lo stato supremo (*Haripada*), la propria vera natura, la Felicità suprema. Il *vīyogī* è il vero *yogī*. Nel '*Rāmāyaṇa*' è detto:

*Nella notte dell'esistenza mondana, solo lo yogī veglia
in cerca della Realtà suprema, separato dal mondo.*⁹

¹ Cioè gli si attribuiscono qualità distintive come se fosse ancora un individuo e non la Realtà stessa [N.d.C.].

² *Śrīmad Bhāgavata Purāṇa*, XI.XI.1: "Baddho mukta iti vyākhyā guṇato me na vastutaḥ, guṇasya māyāmūlatvānna me mokṣo na bāndhanam".

³ "Sakala dṛśya nija udara meli sovai nidrā taji jogī/soī haripada anubhavati paramasukha atiśaya dvaitavīyogī."

⁴ *Dṛśya* è propriamente l'oggetto di conoscenza contrapposto al soggetto che conosce (*dṛś*) [N.d.C.].

⁵ Si tratta di concetti tratti da *Dṛg Dṛśya Viveka*, XX: "Asti bhāti priyaṃ rūpaṃ nāmacetyaṃśapañcakam". Ogni oggetto o essere ha cinque caratteristiche: l'esistenza, la capacità cognitiva, l'attrazione, la forma, il nome. Di queste, le prime tre appartengono al Brahman (corrispondono a *sat*, *cit* e *ānanda*), le altre due appartengono alla manifestazione universale [N.d.C.].

⁶ Facendo di tutti gli oggetti di conoscenza un unico oggetto.

⁷ I termini impiegati *svetara samasta* (*dṛśya*) probabilmente indicano la totalità delle cose esistenti [N.d.C.].

⁸ Il testo allude al seguente passaggio della *śruti*: "La non cognizione della dualità è comune sia a *prājña* [*susupti*] sia a *Turīya*. Ma *prājña* è associato al sonno come stato causale, mentre questo sonno non c'è in *Turīya*" (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, I.13). Da ciò si deduce che in questo articolo *Svāmījī* con *samādhi* vuole dire *Turīya*, e non ciò che con lo stesso termine intendono i *pātāñjala yogi* [N.d.C.].

⁹ [Il '*Rāmāyaṇa*' di Tulasīdāsa in lingua *avadhī*:] *Rāmacaritamānasa*, *Ayodhyā khāṇḍa*, 92: "Ehi jaga jāmini jāgahiṃ jogī, paramārathī prapañca vīyogī".



Con questa strofa lo *yogī* è definito come colui che è separato, distaccato dal mondo (*prapañca-viyogī*). Anche la *Gītā* descrive uno *yoga* di questo tipo:

*Si conosca con il nome yoga il distacco (viyogaṃ) dalle cose che danno dolore.*¹

Dunque lo *yoga* è assenza di contatto con il dolore [la dualità]. Nella *bhakti* descritta da Gosvāmī Tulasīdāsa, quando si giunge alla vetta della pratica meditativa e della riflessione dottrinale, il devoto (*niṣṭāvān*) e la devozione (*niṣṭā*) non rimangono due cose distinte: in quel momento, quello che resta è solo il *Parabrahman* non differente dal Sé interiore auto-luminoso, privo di ogni modificazione, al di là di tutti gli stati, mai nato, immortale, indiviso, il sostrato di tutto. Questa Intuizione priva di dubbi ed errori è lo scopo supremo dell'uomo, il *param-puruṣārtha*.

JAYA GURUDEVA

¹ *Bhagavad Gītā*, VI.23: “*Taṃ vidyādduḥkhasaṃyoga yogasaṃjñitam*”.