

La Rosa dei Venti. Oriente. ([Home Page](#))

Una Bussola dell'Essere, per esistere nell'Ente.

Prefazione

1. **Motivazioni e prospettive**
2. **Il Sito WEB**

Premessa

3. **Le Modalità editoriali**
4. **L'Autore. Profilo**
5. **Il Piano dell'Opera**
6. **La Collana. L'Opera. [Il Titolo](#)**

Introduzione

7. **Abbreviazioni**
8. **Fonti e materiali documentali**
9. **Bibliografia essenziale**
10. **Indice dei Nomi**

Indice generale

1. **[Capitolo 1](#). Nozioni preliminari.**
2. **[Capitolo 2](#). MAYA.**
- 3.
- 4.

PREFAZIONE. (Testata)

E' nostra intenzione condurre una serie di studi sulle dottrine orientali ed in special modo tratteremo dello Yoga e del Vedanta.

Non avendo alcuna competenza a trattare "autonomamente" di queste cose ci aiuteranno in questo percorso gli scritti di quegli autori che riteniamo siano i più autorevoli interpreti di tali dottrine, categoria che non rientra sicuramente in quella di certi sognatori stravaganti e ciarlatani che cercano di "monopolizzare" in qualche modo questo genere di studi e che esercitano purtroppo un'influenza deplorabile sotto diversi aspetti.

Le note e i riferimenti sono lunghi dall'essere completi. Il loro scopo è di facilitare al lettore la comprensione di numerosi termini di cui non abbiamo potuto dare un'esauriente spiegazione e di permettere allo studioso di attingere di volta in volta alle rispettive fonti. Citeremo non pochi testi platonici e cristiani, importanti a nostro giudizio, per facilitare mediante contesti più familiari l'esposizione delle dottrine e per dimostrare che la *philosophia perennis* (Sanatana Dharma) è dappertutto e sempre identica a se stessa. Queste citazioni non vogliono suggerire che vi siano stati imprestati di dottrine o di simboli in un senso o nell'altro, e neppure che si tratti d'altra parte, di idee analoghe aventi fonti indipendenti. Vogliono bensì far comprendere che ci troviamo di fronte a un patrimonio comune formatosi in un'epoca di molto anteriore a quella dei testi citati.

Come qualcuno ha fatto giustamente osservare a proposito delle analogie esistenti tra il cristianesimo e il buddismo << Non si tratta di individuare i reciproci influssi tra le due fedi; la loro è una parentela di natura ben più profonda >>.

Capitolo 1. “Testo”
(Testata)

NOZIONI PRELIMINARI PER COMPRENDERE LO YOGA CLASSICO

Studio apparso nel libro *Studi sull'Induismo* di René Guénon (Luni Editrice)

Il Principio supremo, totale e universale, che le dottrine religiose dell'Occidente chiamano << Dio >>, deve essere concepito come impersonale o come personale? Questa domanda può dare origine a interminabili discussioni, e del resto prive di scopo, perché essa deriva solo da concezioni parziali e incomplete che sarebbe vano tentare di conciliare senza elevarsi troppo oltre l'ambito specifico, teologico o filosofico, che è loro proprio. Dal punto di vista metafisico occorre dire che tale Principio è allo stesso tempo impersonale e personale, a seconda dell'aspetto cui sia considerato: impersonale o, se si vuole, << sovraperonale >> in sé; personale in rapporto alla manifestazione universale, ma, beninteso, senza che tale “personalità divina” presenti il minimo carattere antropomorfo, non dovendosi confondere la “personalità” con “l'individualità”. La distinzione fondamentale che abbiamo formulato e in virtù della quale le apparenti contraddizioni dei punti di vista secondari e molteplici si risolvono nell'unità di una sintesi superiore, è espressa dalla metafisica estremo-orientale come la distinzione tra il << Non-essere >> e l'<< Essere >>; essa è non meno netta nella dottrina indù, come d'altronde è richiesto dall'identità essenziale della metafisica pura nella diversità delle forme che può assumere. Il Principio impersonale, quindi assolutamente universale, è designato come **Brahma**; la << personalità divina >>, che ne è una determinazione o una specificazione, implicante un grado minore di universalità, ha come appellativo più generale di *Ishwara*. **Brahma**, nella sua Infinità, non può essere caratterizzato da alcun attributo positivo, ciò che si esprime dicendo che è *nirguna* o “al di là di ogni qualificazione”, e anche *nirvishesha* o “al di là di ogni distinzione”; *Ishwara* invece è detto *saguna* o << qualificato >>, e *savishesha*, o << direttamente concepito >>, in quanto può ricevere tali attribuzioni le quali si ottengono con una trasposizione analogica, nell'universale, delle diverse qualità o proprietà degli esseri di cui è il principio.

E' evidente che si può così concepire un'indefinità di << attributi divini >>, e del resto si potrebbe trasporre una qualsiasi qualità che abbia un'esistenza positiva, considerandola nel suo principio; d'altra parte, ognuno di questi attributi dev'essere in realtà considerato solo una base o un supporto per la meditazione di un certo aspetto dell'Essere universale. Quanto abbiamo detto sul simbolismo spiega come l'incomprensione che origina l'antropomorfismo possa infine trasformare gli << attributi divini >> in altrettanti << dèi >>, ossia entità concepite sul modello degli esseri individuali, e a cui è attribuita un'esistenza propria e indipendente. E' uno dei casi più evidenti di idolatria, che confonde il simbolo con quel che è simboleggiato e che qui assume la forma del << politeismo >>; è chiaro però che nessuna dottrina fu mai politeista in se stessa e nella sua essenza, dato che poteva diventarlo solo in seguito ad una profonda deformazione, che peraltro si generalizza molto meno spesso di quanto si pensi comunemente; a dire il vero, anzi, di una simile generalizzazione conosciamo un solo esempio certo, quello della civiltà greco-romana.

In Oriente, ove non esiste la tendenza all'antropomorfismo, se si escludono aberrazioni individuali sempre possibili, ma comunque rare e anormali, niente di simile è mai potuto accadere; molti occidentali, che conoscendo solo l'antichità classica tendono a scoprire dovunque << miti >> e << paganesimo >>, rimarranno certo stupiti, ma così stanno le cose. In India, in particolare, un'immagine simbolica che rappresenti l'uno o l'altro degli << attributi divini >>, e che si chiama *pratika*, non è un << idolo >>, perché non è mai stata intesa se non per quel che realmente è, un supporto di meditazione e un mezzo ausiliario di realizzazione; tanto più che ognuno può dedicarsi di preferenza ai simboli che sono più conformi alle sue disposizioni personali.

Ishwara è visto sotto tre aspetti principali, che costituiscono la **Trimurti** o triplice manifestazione, e dai quali derivano altri aspetti particolari, secondari in rapporto ai precedenti.

Brahmâ è *Ishwara* in quanto produttore degli esseri manifestati; è così definito perché considerato il riflesso diretto, nella sfera della manifestazione, di *Brahma*, il Principio supremo.

Per evitare possibili confusioni è necessario ricordare che il termine *Brahma* è neutro mentre *Brahmâ* è maschile; l'uso abituale negli orientalisti, della forma *Brahman*, che è comune ai due generi, ha l'inconveniente grave di nascondere questa distinzione essenziale, la quale è talvolta indicata da espressioni come *Para-Brahma* o il <<Brahma supremo >> e *apara-brahma* o il << Brahma non supremo >>.

Gli altri due aspetti costitutivi della *Trimurti*, complementari l'uno dell'altro, sono **Vishnu**, che è *Ishwara* in quanto principio animatore e conservatore degli esseri, e **Shiva**, che è *Ishwara* in quanto principio, non già distruttore come si dice di solito, ma più esattamente trasformatore; queste sono dunque << funzioni universali >> e non entità separate e più o meno individualizzate. Come abbiamo accennato, ognuno, per porsi dal punto di vista che meglio si adatta alle sue possibilità, potrà accordare la preminenza all'una o all'altra di queste funzioni e, prima di tutto, a causa della loro simmetria almeno apparente, delle due funzioni complementari di *Vishnu* e di *Shiva*: da qui la distinzione tra << visnuismo >> e << scivaismo >>, che non sono << sette >> come gli occidentali pensano, ma differenti vie di realizzazione, ugualmente legittime e ortodosse.

E' tuttavia necessario aggiungere che lo scivaismo, che è meno diffuso del visnuismo e dà meno importanza ai riti esterni, e in certo qual modo più elevato, e porta più direttamente alla realizzazione metafisica pura: ciò è facilmente comprensibile quando si pensi alla natura stessa del principio al quale dà la preminenza, perché la << trasformazione >>, che deve essere qui intesa nel senso rigorosamente etimologico, è il passaggio << di là dalla forma >>, che si presenta come una distruzione solo da un punto di vista particolare e contingente della manifestazione; è il passaggio dal manifestato al non-manifestato, per il cui tramite si opera il ritorno all'immutabilità eterna del Principio supremo, fuori dalla quale nulla può esistere se non in modo illusorio.

A ognuno degli << aspetti divini >> è attribuita una forza o energia propria, chiamata *shakti*, è rappresentata simbolicamente in una forma femminile: la *shakti* di *Brahmâ* è *Saraswati*, quella di *Vishnu* è *Lakshmi*, quella di *Shiva* è *Parvati*. Inoltre, ciascuno dei principi che abbiamo illustrato può ancora essere considerato in una pluralità di aspetti più caratterizzati e da ognuno di questi derivano anche altri aspetti secondari, derivazione che è per lo più descritta come una filiazione simbolica. Non possiamo evidentemente trattare qui queste concezioni, tanto più che non ci proponiamo di esporre le dottrine stesse ma solo di indicare con quale spirito si debba studiarle se si vuole giungere a comprenderle.

Tanto gli *Shaiva* come i *Vaishnava* hanno, nell'insieme degli scritti tradizionali designato col nome di *smriti*, i loro testi propri, i *Purana* e i *Tantra*, che più particolarmente corrispondono alle loro rispettive tendenze. Le quali tendenze si affermano in special modo nell'interpretazione della dottrina degli *Avatara* o << manifestazioni divine >>; questa dottrina, strettamente connessa alla concezione dei cicli cosmici, meriterebbe uno studio specifico che non possiamo pensare di affrontare ora. Aggiungeremo soltanto, per concludere sulla questione dello scivaismo e del visnuismo, che qualunque sia la via scelta da ognuno come la più adatta alla propria natura, lo scopo finale a cui essa tende, purché sia strettamente ortodossa, è sempre lo stesso: è una realizzazione effettiva di ordine metafisico, la quale potrà essere più o meno immediata, e anche più o meno completa, a seconda delle condizioni particolari e dell'estensione delle possibilità intellettuali di ogni essere umano.

Capitolo 2. “Testo”

(Testata)

MAYA

Ananda K. Coomaraswamy ha fatto notare, in occasione della recensione del libro postumo di Heinrich Zimmer, *miti e simboli dell'india* (Adelphi 1977), come sia preferibile tradurre *Maya*, con << arte >> piuttosto che con << illusione >>, come di consueto avviene; questa traduzione corrisponde infatti a un punto di vista che potrebbe essere definito più principale. << Chi produce la manifestazione per mezzo della sua “ arte “, è l’architetto divino, e il mondo è la sua “ opera d’arte “; così inteso, il mondo non è né più né meno irrealista di quanto non siano le nostre opere d’arte, le quali, a causa della loro relativa *impermanenza*, sono anch’esse irreali se paragonate all’arte che “ risiede nell’artista “ >>. In effetti il principale pericolo in cui si incorre adoperando la parola << illusione >> è che troppo facilmente si rischia di fare di essa un sinonimo di << irrealtà >>, intesa in senso assoluto, cioè di considerare le cose che si definiscono illusorie come se non fossero assolutamente nulla, mentre si tratta soltanto di gradazioni diverse di realtà; ma su questo ritorneremo in seguito.

Per ora aggiungeremo soltanto che tradurre *Maya* con << magia >>, come si fa abbastanza di frequente, basandosi su una similitudine verbale del tutto esteriore e non risultante da nessuna parentela etimologica, ci sembra più che altro suggerito da quel pregiudizio occidentale moderno secondo cui la magia produce effetti puramente immaginari, privi di ogni realtà; il che equivale a ricadere nell’errore cui abbiamo accennato prima. In tutti i casi, per coloro stessi che ammettono la realtà, anche solo relativa, dei fenomeni prodotti dalla magia, non esistono di fatto motivi validi per attribuire alle produzioni dell’<< arte >> divina un carattere specialmente << magico >>, né per sminuire in qualunque altro modo la portata del simbolismo che le assimila alle << opere d’arte >> intese nel loro senso più generale (naturalmente si tratta del senso conforme alla concezione tradizionale dell’arte, e non alle teorie << estetiche >> moderne).

<< *Maya* è il “ potere “ materno (*shakti*), in virtù del quale l’Intelletto divino agisce >>; per essere più precisi, essa è *Kriya-Shakti*, cioè l’<< Attività divina >> (in quanto considerata distinta dalla << Volontà divina >>, che è *Ichcha-Shakti*). Come tale essa è inerente a *Brahma* stesso o al Principio supremo; si situa a un livello incomparabilmente superiore a quello di *Prakriti* (sostanza Universale), e anche quando viene chiamata *Maya*, come per esempio nel *Sankhya*, non è in realtà che il riflesso della *Shakti* nell’ordine << cosmologico >> (impiegando la terminologia occidentale, si potrebbe qui dire che non bisogna confondere la *Natura naturans* con la *Natura naturata*, sebbene entrambe siano designate con il termine *Natura*); si osserva perciò qui un’applicazione del senso inverso dell’analogia, giacché la suprema Attività si riflette nella pura passività, e l’<< onnipotenza >> principale nella potenzialità della *materia prima*.

Inoltre *Maya*, per il fatto stesso di essere l’<< arte >> divina che risiede nel Principio, è pure identica alla << saggezza >>, *Sophia*, intesa esattamente come nella tradizione giudaico-cristiana; come tale essa è madre dell’*Avatara*: prima di tutto per la sua generazione eterna, come *Shakti* del Principio, la quale peraltro con il Principio stesso non fa che una sola cosa, non essendo nient’altro che il suo aspetto << materno >> [<< Benché senza nascita ... Io nasco dalla mia propria *Maya* (*bhagavad Gita*, IV, 6)]; poi, per la sua nascita nel mondo manifestato, ciò che dimostra ancor più chiaramente la connessione esistente tra questi due aspetti, superiore e inferiore, di *Maya* (a questo proposito, dobbiamo far rilevare che la tradizione cristiana, poiché non considera in modo distinto l’aspetto << materno >> del Principio nella sua concezione della *Theotokòs*, non può porsi, perlomeno esplicitamente, se non dal secondo dei due punti di vista innanzi

indicati. Come fa notare A. Coomaraswamy, « non è senza significato che il nome della madre del Buddha sia *Maya* » così come, presso i Greci, *Maia* è la madre di Ermete; si spiega in tal modo anche l'accostamento che qualcuno ha ritenuto di stabilire tra il nome di *Maya* e quello di *Maria*. Cfr. *La Grande Triade*, pp. 21-22 Adelphi).

Richiamandoci a quanto abbiamo detto a proposito dell'« arte » divina, possiamo fare un'altra considerazione riguardante il significato del « velo di *Maya* »: quest'ultimo è innanzi tutto il « tessuto » di cui si compone la manifestazione universale; ritroviamo dunque il simbolismo tradizionale della tessitura (Vedi: *Il Simbolismo della Croce*, cap. XIV - Luni editrice).

Benché non sembri che ci se ne renda generalmente conto, questo significato è molto chiaramente indicato da talune rappresentazioni in cui, su questo velo, sono raffigurati esseri diversi appartenenti al mondo manifestato. E' quindi solo secondariamente che il velo sembra allo stesso tempo coprire o in qualche modo avvolgere il Principio, è ciò perché la manifestazione nel suo svilupparsi lo dissimula di fatto ai nostri occhi; questo punto di vista, che è quello degli esseri manifestati, è del resto l'inverso di quello principale, giacché fa apparire la manifestazione « esteriore » rispetto al Principio, mentre essa, in realtà, non può essergli che « interiore », poiché nulla, assolutamente, può esistere al di fuori del Principio, per il fatto stesso che esso essendo infinito, contiene necessariamente in sé tutte le cose.

Ed eccoci ricondotti alla questione dell'illusione: quello che di fatto è illusorio, è il punto di vista che porta a considerare la manifestazione come esteriore al Principio, è in questo senso che l'illusione è anche « ignoranza » (*avidya*), cioè precisamente il contrario o l'inverso della « Saggezza » di cui prima dicevamo; è questa, si può affermare, l'altra faccia di *Maya*, ma a condizione di precisare che essa esiste unicamente come conseguenza del modo errato in cui guardiamo alle sue produzioni.

Queste ultime sono in realtà ben diverse da ciò che ci paiono essere, perché tutte esprimono qualcosa del Principio, così come ogni opera d'arte esprime qualcosa del suo autore, e in ciò consiste tutta la loro realtà; essa non è dunque che una realtà dipendente e « partecipata », che può dirsi nulla se confrontata alla realtà assoluta del Principio, ma che, in se stessa, è nondimeno una realtà.

L'illusione può dunque se si vuole, essere intesa in due sensi diversi: o come una falsa apparenza che le cose assumono rispetto a noi, o come una loro minor realtà rispetto al Principio; in entrambi i casi, però, essa implica necessariamente un fondamento reale e di conseguenza, non può essere in nessun modo assimilata al nulla.

Dal libro: Miti e Simboli dell'India di Heinrich Zimmer (Adelphi)

..... La mente indù associa le idee di << transitorio, in continua trasformazione, elusivo, sempre ricorrente >> a quella di << irrealtà >> e inversamente le idee di << imperituro, immutabile, saldo ed eterno >> a quella di << reale >>.

Fino a che le esperienze e sensazioni che attraversano tumultuose la coscienza di un individuo rimangono al riparo da qualunque visione che allarghi gli orizzonti e le privi di valore, gli esseri perituri che appaiono e svaniscono nel ciclo senza fine della vita (*samsara*, il ciclo della rinascite)

sono da lui considerati come reali.

Ma non appena se ne scorge il carattere fuggevole, sembrano quasi irreali: un'illusione o un miraggio, un inganno dei sensi, l'invenzione dubbia di una coscienza troppo ristretta, egocentrica.

Quando lo si comprende e sperimenta in questo modo, il mondo è *Mayamaya*, << costituito della *Maya* >>. *Maya* significa << arte >>: ciò con cui si produce un manufatto, un'apparenza.

Il sostantivo *Maya* è connesso etimologicamente con << misura >>. Deriva dalla radice *ma-* che significa << misurare o tracciare (come per esempio la pianta di un edificio o i contorni di una figura) ; produrre, modellare o creare; manifestare >>. *Maya* è il misurare, creare o manifestare forme; *Maya* è qualunque illusione, trucco, artificio, imbroglio, gioco di prestigio, stregoneria o opera di magia; è un'immagine o apparizione illusoria, un fantasma, un inganno dei sensi; *Maya* È anche qualunque espediente diplomatico o politico teso a trarre in inganno.

La *Maya* degli dèi è il loro potere di assumere forme diverse, mostrando a piacere vari aspetti della loro essenza sottile. Ma gli dèi sono essi stessi il prodotto di una *Maya* più grande: la spontanea auto trasformazione di una Sostanza divina onnigenitrice, originariamente indifferenziata.

E questa *Maya* più grande produce non solo gli dèi, ma l'universo nel quale essi operano. Tutti gli universi che coesistono nello spazio e si succedono nel tempo, i piani dell'esistenza e le creature di quei piani, siano esse naturali o soprannaturali, sono manifestazioni di una fonte dell'essere inesauribile, originaria ed eterna, e sono resi manifesti dal gioco della *Maya*.

Nel periodo di non- manifestazione, nell'intervallo della notte cosmica, *Maya* cessa di operare e lo spettacolo svanisce.

Maya è l'Esistenza: è sia il mondo che percepiamo sia noi stessi, che in questo ambiente cresciamo e ci dissolviamo. Allo stesso tempo *Maya* è il potere supremo che genera e anima lo spettacolo: l'aspetto dinamico della Sostanza universale. Quindi è insieme effetto (il flusso cosmico) e causa (il potere creativo). In quest'ultimo aspetto la *Maya* è chiamata *Shakti*, << Energia Cosmica >>. Il sostantivo *Shakti* deriva dalla radice *sak* che significa << essere capace, essere possibile >>. *Shakti* significa <<potere, abilità, capacità, forza, energia, prodezza; potere regale, la capacità di comporre, potenza poetica, genio; potere o significato di una parola o di un termine; potere inerente alla causa di produrre necessariamente il suo effetto; asta di ferro, lancia, picca, giavellotto; spada >>; *Shakti* è l'organo femminile; *Shakti* è il potere attivo di una divinità e in senso mitologico è considerata la dea sua consorte e regina.....

LA LAMPADA DELLA CONOSCENZA NON-DUALE

.....<< La lampada della conoscenza non-duale >>di Shri Karapatra swami è un testo che, sotto forma di un dialogo caratterizzato da un'estrema semplicità di linguaggio, costituisce una sintesi dei << Commenti >> di Shri Shankarâchârya e di altri Maestri dell'Advaita Vedanta. L'opera comprendeva originariamente 12 capitoli di cui sono andati perduti quelli riguardanti il Savikalpa Samadhi, il Nirvikalpa Samadhi, il Jivan Mukti ed il Videha Mukti; gli otto capitoli che attualmente la compongono sono: La falsa attribuzione (Adhyaropa) – La rimozione della falsa attribuzione (Apavada) – I mezzi della realizzazione (Sadhana) – L'ascolto della verità Suprema (Sravana) – La riflessione (su di questa) (Manana) – L'annientamento delle potenzialità (Vasanaksaya) – La realizzazione diretta (Sakshatara) – L'estinzione della mente (Manolaya).

Capitolo I. LA FALSA ATTRIBUZIONE. (Adhyaropa)

Afflitto dalle tre sofferenze (**tapatraya**) (*Si tratta delle tre sofferenze che traggono origine dall'individuo stesso, dagli altri esseri perituri, e dai << deva >>.Cfr.Sir John Woodroffe, Introduction to Tantra Shastra*), cercando intensamente un sollievo da questa schiavitù e desiderando di liberarsi di questa dolorosa esistenza, un discepolo già purificato da una lunga pratica del quadruplice sadhana (*I quattro aspetti del metodo che vengono qui presi in considerazione sono il discernimento o viveka, il distacco o vairagya, il raccoglimento o uparati e l'aspirazione alla Liberazione o mumukshutva*), avvicinò un venerabile Maestro e così lo pregò: Signore, Maestro, Oceano di Misericordia, a voi mi rimetto! Vi prego, salvatemi!

Maestro: Salvarvi da cosa?

Discepolo: Dall'ansia delle ricorrenti nascite e morti.

M.: Abbandonate il samsara e non abbiate timore (In sanscrito il termine samsara serve a designare l'insieme della manifestazione universale ed in particolare il concatenamento causale della serie indefinita dei suoi cicli, che vincola l'essere ad un continuo alternarsi di nascite e morti).

D.: Incapace di attraversare il vasto oceano del samsara, non posso che temere queste ricorrenti nascite e morti. Mi rimetto completamente a voi: tocca a voi salvarmi! Non ho altro rifugio che voi. Come l'acqua è la sola cosa che possa spegnere i capelli in fiamme di chi sia stato aggredito dal fuoco, così un saggio quale voi siete è il solo rifugio di chi come me sia in preda al fuoco delle tre sofferenze. Voi siete libero dall'illusione del samsara, la vostra mente è placata e siete immerso nell'incomparabile beatitudine di Brahma senza inizio e senza fine.

M.: Cosa c'entro io con la vostra sofferenza?

D.: I saggi come voi non possono sopportare di vedere gli altri soffrire, così come un padre non può vedere il proprio figlio in preda alla sofferenza. Il vostro amore verso gli esseri non è egoistico. Voi siete il guru (gu=dal buio – ru=alla luce), la sola barca che possa far attraversare l'oceano del samsara.

M.: Ma che cosa vi fa soffrire?

D.: Morso dal crudele serpente del samsara, stordito, ne soffro. Vi prego, Maestro, di salvarmi da questo inferno e di spiegarmi come possa liberarmene.

M.: Ben dite, figliolo mio! Siete intelligente e sapete domandare nel modo corretto. Non c'è bisogno di provare la vostra qualificazione ad essere un discepolo, perché le vostre parole dimostrano chiaramente le vostre qualità. Nel Sé Supremo di saccidananda (*Sat o l'Essere puro, Cit o la Coscienza totale ed Ananda o la Beatitudine, non sono che un solo e medesimo essere, e quest'uno è Atma, considerato al di fuori e al di là di tutte le condizioni particolari che determinano ciascuno dei suoi diversi stati di manifestazione: si tratta quindi di un ternario coestensivo all'Essere. D'altra parte, se dal punto di vista della manifestazione questo ternario non corrisponde che ad una << determinazione del Principio Supremo, tuttavia esso se ne distingue solo illusoriamente ed in virtù della << nostra >> concezione: pertanto l'affermazione secondo cui Sat-Cit-Ananda ha in se stesso la natura di Brahma può essere riferita non solo a Brahma come principio della manifestazione (Brahma-saguna), ma anche a Brahma come Principio Supremo (Brahma-nirguna) chi può trasmigrare? Com'è che può esserci il samsara? Che cosa ha potuto farlo sorgere? Da dove e quando può esso stesso prodursi? Poiché vi è solo la Realtà non-duale, com'è possibile cadere nell'inganno? Dopo aver provato nel sonno profondo uno stato di non-separazione al riparo di ogni mutamento, l'ignorante esclama:<< Ahimè sono perduto! >>. Ma come potete voi, che siete in verità l'immutabile Supremo Sé, affermare >> Sono io, miserabile, che trasmigro! >>? Invero non vi è né nascita né morte; nessuno che nasca o muoia, niente del genere! (Cfr. i Karika di Gaudapada alla Mandukya Upanishad, II-32: << Non c'è dissoluzione, né generazione, nessuno che trasmigri, nessuno che desideri la realizzazione o che aspiri alla Liberazione e nessuno che sia liberato. Questa è realtà suprema! >>).*

D.: Che cosa c'è dunque?

M.: Non c'è che il Supremo Sé, senza inizio, senza fine, non-duale, incondizionato.

D.: Se così è, spiegatemi come questo potente samsara mi avvolga di un'oscurità densa come una cappa di nubi nella stagione delle piogge.

M.: Cosa si può dire mai del potere di questa illusione (*Maya*) ! Come colui che scambia un palo per un uomo, voi scambiate il non-duale Sé per l'individualità; ed ingannandovi vi sentite un miserabile. Ma come sorge questo inganno? Simile ad un sogno, questo apparente divenire si manifesta con l'illusione prodotta dall'ignoranza anch'essa illusoria.

D.: Che cosa è l'ignoranza?

M.: Ascoltatemi. Nel corpo appare un fantasma, il concetto dell'<< io >>, che rivendica a se stesso il corpo e che si chiama Jiva. Questo Jiva sempre rivolto verso le cose esteriori, che considera il mondo come reale e che crede di essere egli a provare gioie e sofferenze, desideroso di questo e di quello, privo di discriminazione, che non una volta si ricorda della sua vera natura, che mai si domanda << Chi sono io? Che cosa è il mondo? >> va vagando per il samsara senza conoscersi. Questo oblio del Sé è l'ignoranza.

D.: Tutti trattati tradizionali (*Shastra*) proclamano che il samsara è opera di *Maya*, mentre voi dite che è prodotto dall'ignoranza. Come possono conciliarsi le due affermazioni? (*Maya, che è generalmente intesa come il potere materno o shakti del Principio supremo e pertanto identica alla Possibilità totale, nella dottrina dell'Advaita Vedanta quale esposta da Gaudapada e da Shankaracharya viene anche assimilata all'ignoranza o avidya; va precisato a questo riguardo che tale ignoranza è l'ignoranza della Realtà non-duale e che è solo dal punto di vista di quest'ultima che la concezione della Shakti di Brahma o della Possibilità totale può essere considerata << illusoria >> ...*).

M.: L'ignoranza è chiamata con diversi nomi, quali *Maya*, *pradhana* (ciò che è posto prima di ogni cosa), *Avidya*, ciò che è indifferenziato o *avyacta*, *Prakriti*, *Oscurità*, ecc. Quindi si può ben dire che il samsara è il prodotto dell'ignoranza.

D.: E in che modo l'ignoranza produce il samsara?

M.: L'ignoranza si presenta in due modi, l'obnubilazione (*Avarana*) e la proiezione (*Vikshepa*) (...*Nel testo che viene qui tradotto vengono distinti due aspetti dell'obnubilazione o avarana: il primo << asattavarana >>, corrisponde alla negazione della Realtà non-duale e può essere superato mediante la conoscenza teorica acquisita grazie all'ascolto o shravana della dottrina metafisica; il secondo, << abhanavarana >>, impedisce la conoscenza diretta o aparoksha jnana di Atma, e può essere superato mediante la meditazione o manana, come verrà spiegato nel cap. V di questo testo*): da essi sorge il samsara. Si ha l'obnubilamento quando, all'enunciazione di una verità, si risponde << non è così >>, o << non è manifesto >>. Durante un colloquio con un Maestro che afferma che vi è solo la Realtà non-duale, un discepolo può pensare: Cosa sarà mai questa Realtà non-duale? No. Non può esistere. A causa di questo obnubilamento l'insegnamento viene ignorato e le vecchie idee persistono; questa indifferenza costituisce il primo aspetto dell'obnubilazione (*asattavarana*). Successivamente, grazie alla lettura delle Scritture e l'aiuto del Maestro, il discepolo arriva a credere nella Realtà non-duale, senza però indagare a fondo, e commenta: << La realtà non si manifesta >>. Si tratta di una conoscenza indiretta, ma non di una certezza; è questo il secondo aspetto dell'obnubilazione (*Abhanavarana*).

D.: Che cosa è la proiezione?

M.: Sebbene l'uomo sia in verità il Sé non-duale, egli pensa di essere il corpo che compie azioni e prova gioie e dolori; egli percepisce oggettivamente questo e quell'altro uomo, questa e quella cosa, e ne è ingannato. L'illusoria percezione di un universo << esteriore >> che avvolge la Realtà non-duale costituisce la proiezione: questa è la falsa attribuzione.

D.: Che cosa è dunque la falsa attribuzione?

M.: E' scambiare una cosa per ciò che non è, come una corda per un serpente, un palo per un ladro, un miraggio per uno specchio d'acqua. Così come la parvenza di un serpente è falsamente attribuita ad una corda, così alla Realtà non-duale vengono falsamente imputate le categorie degli esseri sensibili e delle cose insensibili [*Vale la pena di osservare che l'esempio della corda e del serpente è usato da Sesto Empirico (pyrrhonism, I.227-8) nello stesso modo in cui è usato nel Vedanta, per illustrare l'inaffidabilità di ogni concezione della realtà che si fonda (soltanto) sulle percezioni sensoriali. Inoltre (ib. I,19), Sesto Empirico fa notare che gli Scettici, dei quali si diceva che << abolivano i fenomeni >>, in realtà non fanno niente del genere; essi accettano l'effettività dei fenomeni, ma, (essi dicono) << ci poniamo la domanda se l'oggetto che soggiace (al fenomeno) è tale quale appare, e il nostro dubbio non si indirizza all'apparenza in quanto tale, ma alla spiegazione data a quest'apparenza >>, questa è la posizione assunta dal Vedanta...Può essere che gli Scettici greci non credessero nella possibilità di una vera conoscenza, di una << scienza >>, cioè, distinta da un' << opinione >>; a ogni modo, la posizione degli Scettici com'essa è stata da noi riferita, non si può distinguere (esteriormente) da quella delle Upanishad. Con ciò noi non vogliamo assolutamente affermare l'esistenza di un' << influenza indiana >> (sul pensiero degli Scettici greci), e in ogni caso non siamo primariamente interessati a problemi di storia letteraria; quelle che ci interessano sono solo le verità che vengono (in tal modo) espresse... (da: Chiose sulla Katha Upanishad di Ananda K.Coomaraswamy)]*

D.: Nella Realtà non-duale che cosa determina questa falsa attribuzione?

M.: E' Maya.

D.: Che cosa è Maya?

M.: E' l'ignoranza nei confronti di Brahma.

D.: Che cosa è l'ignoranza?

M.: Sebbene il (proprio) Sé sia in verità Brahma, non si ha la conoscenza del Sé (come Brahma). Ciò che impedisce questa conoscenza è l'ignoranza.

D.: Come può questa dar luogo al mondo?

M.: Così come l'ignoranza nei confronti del substrato , per esempio della corda, proietta l'illusione di un serpente, così l'ignoranza nei confronti di Brahma proietta questo mondo. Esso è un'illusione, perché ha origine da una falsa attribuzione, e non esiste né prima né dopo. Infatti, questo mondo non avrebbe potuto ovviamente esistere prima della creazione e non esisterà più al momento della sua dissoluzione; nell'intervallo non è che una semplice apparizione (*Una analogia argomentazione si trova nei Karika di Gaudapada alla Mandukya Upanishad, II-6: << Ciò che non c'è né all'inizio, né alla fine, non c'è neppure nell'intervallo: per questo gli oggetti sono illusori, ma ciò nonostante essi sono avvertiti come se fossero reali >> .*).

D.: Se prima della creazione ed alla sua dissoluzione il mondo non esiste, cosa esiste allora?

M.: Vi è solo il non-imaginario, non-duale, indifferenziato *Saccidananda*, l'immutevole Realtà.

D.: Come lo si sa?

M.: I *Veda* affermano: << Prima della creazione vi era solo l'Essere Puro >> e nello *Yoga –Vasishtha* (*Antichissima opera di 32.000 versi, conosciuta anche con il nome di Maharamayana, comprende gli insegnamenti sull'illusorietà della manifestazione impartiti sotto forma di dialogo dal saggio Vasishtha al principe Rama...*) è detto: << Al momento della dissoluzione il mondo viene riassorbito lasciando solo l'Unica Realtà, immutabile, indescrivibile >>.

D.: Come sorge l'universo da questa non-dualità?

M.: Come nell'esempio della corda-serpente l'ignoranza del reale substrato giace nascosta nella corda stessa, analogamente nella Realtà non-duale si cela l'ignoranza, chiamata anche *Maya*, da cui sorgono poi i nomi e le forme. *Maya*, la quale dipende dalla Realtà non-duale senza alterarla, presenta i due aspetti dell'obnubilazione (*avarana*) e della proiezione (*vikshepa*); con il primo nasconde il suo proprio substrato, con il secondo si manifesta come mente (*manas*). Questa poi gioca con le sue potenzialità (*vasanas*) proiettando così quest'universo con tutti i nomi e le forme [(*Cfr. Vivekachuda-mani, shloka 171-172: << Non c'è ignoranza al di fuori del mentale o manas; il mentale non è altro che l'ignoranza, la causa della schiavitù del divenire o bhava. Quando la sua attività cessa ogni cosa cessa di esistere; quando esso riprende a funzionare ogni cosa riappare. Nello stato di sogno, in assenza di oggetti esterni, il mentale da solo produce con il suo potere o shakti ogni cosa, da colui che fruisce agli altri (elementi del sogno); ma nello stato di veglia succede la stessa cosa: tutto ciò non è che una proiezione del mentale! >>]*].

D.: Qualcuno lo ha già detto prima ?

M.: Sì, Vasishtha a Rama, quando disse : << Le possibilità di Brahma sono infinite; di esse si manifestano quelle con le quali Esso irradia >>.

D.: Quali sono queste possibilità?

M.: La sensibilità degli esseri sensibili, il movimento dell'aria, la solidità della terra, la fluidità dell'acqua, il calore del fuoco, la decadenza degli esseri peribili, ecc.

Queste possibilità da immanifeste diventano manifestate. Esse si trovano latenti in Brahma come le splendide penne del pavone si trovano nel germe contenuto nel suo uovo, come la maestosa chioma dell'albero banyam nel suo minuscolo seme.

La possibilità del pensiero si manifesta come mente. *Maya* , da tempo dormiente, subitamente sorge come mente da Supremo Brahma; quindi la mente foggia l'intero universo. Questa è la spiegazione che diede Vasishtha.

D.: Qual è la natura di questa mente che costituisce il potere di proiezione di *Maya*?

M.: E' di essere il ricettacolo delle potenzialità (*vasanas*); essa appare nella coscienza del Testimone (*saksin*) in due modi, connessi rispettivamente al concetto di << io >> e di << questo >>.

D.: Come viene falsamente attribuito al Testimone il concetto di << io >>?

M.: Come un oggetto di madreperla può essere erroneamente scambiato per un oggetto d'argento, così il concetto dell'<< io >> sovrapposto al Testimone lo fa apparire come un jiva. Simile ad una persona posseduta da uno spirito, immersa nell'illusione e che si comporta come fosse un'altra persona, il Testimone posseduto dal senso dell'<< io >> dimentica la sua vera natura e si presenta come un jiva.

D.: Come può l'immutabile Testimone scambiarsi per il mutevole jiva?

M.: Simile ad un uomo in preda al delirio o ad un uomo immerso nello stato di sogno, il Testimone – in se stesso incontaminato ed immutato – appare mutarsi nel jiva.

D.: Il concetto dell'<< io >> fa sì che il Testimone appaia come un jiva, o comporta invece una modificazione del Testimone?

M.: Nell'esempio della corda il fattore ignoranza non si manifesta come serpente, ma fa apparire la corda come se fosse un serpente; in quello dell'acqua non si manifesta in essa, ma appare sotto forma di onde e di schiuma; in quello del fuoco si manifesta nelle scintille, in quello dell'argilla la fa apparire come se fosse un vaso; parimenti nel Testimone il fattore ignoranza non si manifesta in lui, ma fa apparire il Testimone sotto la forma del jiva.

D.: Maestro, come si può affermare che per mezzo di *Maya* il Sé si frammenta negli innumerevoli jiva? Il Sé è incontaminato ed immutabile come l'etere; come può *Maya* influenzarlo? Parlare della frammentazione del Sé non è un'assurdità? Non è come se uno dicesse << Ho visto un tale prendere una porzione d'etere per foggiarne un uomo >> o come se sostenesse di costruire con dell'aria un barile? Mi sento annegare nell'oceano del samsara! Salvatemi, vi prego.

M.: *Maya* è così denominata perché può rendere possibile l'impossibile (*I termini << possibile >> ed << impossibile >> non vengono qui impiegati nel loro preciso significato metafisico, quale viene esposto da René Guénon ne Gli stati molteplici dell'essere, bensì in un senso assai più ordinario, secondo cui l'impossibile non è tanto ciò che non è assolutamente possibile e che nulla può far diventare possibile, quanto ciò che non è << attualmente >> possibile e che quindi è solo << relativamente >> impossibile, come risulta chiaramente dagli esempi riportati nel testo. Si tratta dunque di una definizione che tiene conto della prospettiva individuale dell'uomo ordinario, mentre da un punto di vista più universale Maya si potrebbe piuttosto definire come ciò che rende manifesto il possibile*). Considerate quel che succede nello stato di sogno. Un uomo si trova sdraiato su di un letto; una volta addormentato, sognando, assume la di uccelli e di quadrupedi; oppure, il sogno lo porta a camminare lungo le strade di Benares o a vagare nel deserto di Setu; pur giacendo immobile, si trova a volare nell'aria, a precipitare in un abisso, a tagliarsi una mano e ad osservarla. Durante il sogno non si dubita affatto che quanto succede non sia reale. Se un semplice sogno può rendere possibile quel che è impossibile (camminare per le strade di Benares, stando a letto), perché mai stupirsi del fatto che *Maya* possa creare questo fantasmagorico universo? ... Non c'è inganno che la mente non possa provocare e non c'è nessuno che non venga da essa ingannato. Nulla può sfuggire al suo potere. Anche il Sé immutabile e incontaminato viene fatto apparire mutato e contaminato.

D.: Il Sé Supremo, in presenza del senso dell'io prodotto dalla mente sembra diventare l'illusorio jiva; perché mai non appare come un unico jiva? Come può la Realtà unica manifestarsi in innumerevoli jiva?

M.: Quando in seno al Puro Sé Supremo sorge l'illusoria esistenza di un jiva, questi genera naturalmente altri jiva illusori nel Puro Etere della Coscienza [*L'etere della coscienza (cidakasha), distinto dall'etere elementare (bhutakasha) e dall'etere sottile (manakasha), non è in realtà che un aspetto della Coscienza (cit) di Atma: a questo riguardo cfr. l'enseignement de*

Ramana Maharshi, ed Albin Michel, 1972, pp.389 e 494]. Se un cane entra in una camera dalle pareti formate di specchi, vedendo la sua immagine ripetuta innumerevoli volte per il gioco dei riflessi, comincia ad abbaiare ed a scagliarsi contro tutte queste immagini. Analogamente è per il Sé dalla pura e non-duale Coscienza. L'abitudine di considerare il mondo secondo le categorie del << tu, io, egli >> porta colui che si trova nello stato di sogno a vedere simili entità illusorie anche in questo stato; parimenti l'accumularsi delle abitudini delle precedenti nascite fa sì che nello stato di veglia si vedano innumerevoli illusori jiva.

Il potere di *Maya* fa apparire il Supremo Sé come un jiva mediante il concetto dell'« io » ed il jagat (l'universo) mediante il concetto di « questo e quello ». Il potere della molteplicità è connesso a quest'ultimo modo della mente la cui natura è appunto quella di immaginare « questo » e « quello ». Il potere della molteplicità è connesso a quest'ultimo modo della mente la cui natura è appunto quella di immaginare « questo » e « quello ». Nell'Etere della Coscienza questo potere condensa innumerevoli potenzialità di « questo e quello »; quali « io sono questo corpo », « questo è mio padre », « io sono suo figlio », « questi sono i miei parenti », « questa è la mia casa », « io e voi », « buono e cattivo », « gioia e sofferenza », « dei, uomini ed altre creature », « milioni di stelle », ecc.

D.: Come possono tutte queste potenzialità manifestarsi come questo vasto universo?

M.: Un uomo che giace immobile e felice nello stato di sonno profondo, quando viene eccitato da queste potenzialità inizia a sognare e percepisce visioni di creature e di mondi, le quali non sono nient'altro che forme in lui latenti; similmente, nello stato di veglia, viene ingannato da altre forme latenti che si manifestano come creature di questo mondo.

D.: Quindi, Maestro, i sogni non sono che riproduzioni di impressioni formatesi nello stato di veglia; essi non fanno che riprodurre passate esperienze. Se lo stesso è vero per quel che succede nello stato di veglia, si tratta allora della riproduzione di impressioni di vite precedenti.

M.: Sì, è così: le esperienze delle vite passate alimentano lo stato di veglia, anch'esso ugualmente illusorio.

D.: Se la vita attuale è il risultato di quella precedente, che cosa determinò quest'ultima?

M.: Qualche cosa che proveniva da un'altra precedente ancora, e così di seguito.

D.: Ciò ci fa risalire al momento della creazione. Poiché al momento della dissoluzione tutte queste impressioni svaniscono, che cosa mai resta per dar inizio ad un nuovo ciclo di manifestazione?

M.: Così come le impressioni accumulate nel stato di veglia restano latenti nello stato di sonno profondo, così le impressioni del precedente ciclo (*Kalpa*) riappaiono in quello successivo. Tutte queste impressioni prodotte da *Maya* non hanno inizio e riappaiono di volta in volta.

D.:Maestro, quel che abbiamo sperimentato in questo stato lo possiamo ricordare, perché non è così per le esperienze delle vite precedenti?

M.: Ciò non è possibile. Le esperienze dello stato di veglia si ripetono nel sogno ove vengono però percepite in un modo diverso. E perché? Perché il sonno ne filtra l'aspetto originario; l'esperienza dello stato di sogno appare quindi sovente confusa e contraddittoria. Analogamente l'esperienza degli stati anteriori passano attraverso il filtro degli stati di coma e di morte; inoltre l'attuale stato di manifestazione è diverso da quelli che l'hanno preceduto, per cui tali esperienze, ripetute con modalità diverse, rendono impossibile il ricordo del passato.

D.: Le visioni oniriche, essendo soltanto delle fugaci creazioni della mente, sono facilmente riconosciute come irreali. Per contro il mondo dello stato di

veglia presenta le caratteristiche della durata e della continuità e tutto sta ad indicare che esso è reale; perché deve essere considerato illusorio come un sogno?

M.: *Durante* il sogno le visioni sono percepite come reali; *in quel momento* non sono affatto giudicate irreali. Similmente, nel momento in cui viene percepito, il mondo dello stato di veglia sembra reale, ma quando vi sveglierete alla vostra vera natura anche quest'ultimo vi apparirà come irreali.

D.: Qual è dunque la differenza fra lo stato di sogno e quello di veglia?

M.: Sono entrambi stati mentali e illusori. Lo stato di veglia è un'illusione che si protrae. Quella dello stato di sogno è più breve.

D.: Se lo stato di veglia è soltanto uno specie di sogno, chi è il sognatore?

M.: L'universo intero è il sogno del non-duale, incontaminato Sé Supremo.

D.: Poiché un sogno può presentarsi soltanto durante il sonno, il Sé Supremo deve addormentarsi per sperimentare questo sogno?