

QUADERNI DI INDOASIATICA

SVĀMĪ SATCIDĀNANDENDRA SARASVATĪ

DOTTRINA E METODO
DELL'ADVAITA VEDĀNTA

A CURA DI GIAN GIUSEPPE FILIPPI

PREFAZIONE DI ŚRĪ ŚRĪ PRAKĀŚĀNANDENDRA SARASVATĪ SVĀMĪJI



VAIS

Novalogos

QUADERNI DI INDOASIATICA

Collana VAIS

Venetian Academy of Indian Studies – Accademia Veneta di Studi Indiani

Direttore della Collana

Gian Giuseppe Filippi, Università Ca' Foscari Venezia

Direttore scientifico

Monia Marchetto, Università Ca' Foscari Venezia

Comitato scientifico

Stefano Beggiora, Università Ca' Foscari di Venezia

Thomas Dähnhardt, Università Ca' Foscari Venezia

Fabrizio Ferrari, Chester University

Jaen-Louis Gabin, INALCO, Paris

Subrata Mitra, Heidelberg Universität

Angelo Scarabel, Università Ca' Foscari di Venezia

Giovanni Torcinovich, VAIS

Collaborazione editoriale

Chiara Barison Stival - Patrizia Tedesco Busetto

Ideazione e realizzazione grafica

Silvia Stival



© VAIS-ADHYĀTMA PRAKĀŚA KĀRYĀLAYA

TITOLI ORIGINALI: *Śaṅkara's Clarification of Certain Vedāntic Concepts*, Holenarsipur, 1969

The Vision of Ātman, Holenarsipur, 1970

c/o Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari, Venezia.

www.vais.it

È vietato riprodurre contributi, informazioni e immagini, completamente o in parte. Se interessati contattare la segreteria VAIS.

© 2015 NOVALOGOS EDIZIONI

info@novalogos.it

www.novalogos.it

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-97339-59-5

INDICE

DOTTRINA E METODO DELL'ADVAITA VEDĀNTA

Prefazione di Śri Śri Prakaśānandendra Sarasvatī Svāmī 7

Introduzione del curatore 9

CHIARIMENTI ŚAṂKARIANI SU ALCUNI CONCETTI VEDĀNTICI 35

INTRODUZIONE DELL'AUTORE 37

1. L'ĀTMAN 41

2. VIDYĀ E AVIDYĀ 45

3. MANIFESTAZIONE, MĀYĀ E CAUSAZIONE 50

4. ĪŚVARA 60

5. LIMITAZIONE E LIBERAZIONE 70

6. LA VALIDITÀ DELLO ŚĀSTRA 74

7. IL PUNTO DI VISTA EMPIRICO E IL PUNTO DI VISTA METAFISICO 81

8. DOTTRINA E METODO	86
9. SAMNYĀSA E YOGA	97
10. CONCLUSIONE	110
LA VISIONE DELL'ĀTMAN	113
<i>INTRODUZIONE DELL'AUTORE</i>	115
1. L'EPISODIO PRELIMINARE	119
2. L'ĀTMAN DEVE ESSERE VISTO	122
3. RIFLESSIONE E RAGIONE	138
4. NIDIDHYĀSANA COME PRATICA CONTINUA DI ŚRAVAṆA E DI MANANA	145
5. NUOVA SPIEGAZIONE DI MANANA	157
6. NIDIDHYĀSANA, UPĀSANĀ E YOGA	165
7. ŚRAVAṆA E GLI ALTRI [DUE] MEZZI SONO DELLE INGIUNZIONI?	179
8. LA RELATIVA IMPORTANZA DEI TRE MEZZI	185
9. RICAPITOLAZIONE E CONCLUSIONE	193
<i>Indice dei termini sanscriti</i>	201
<i>Indice delle abbreviazioni</i>	215

PREFAZIONE



Parama Pūjya Śri Satcidānandendra Svāmī fu un sincero devoto di Śri Śaṅkarācārya e del suo insegnamento. Egli visse per lo Śaṅkara Bhāṣya, lo assimilò, rifletté su di esso, lo contemplò e meditò sempre, assorbì il suo significato più profondo e s'identificò al medesimo Śaṅkara Bhāṣya, apparendo così come Śaṅkara in persona. Egli espose e scrisse molti libri in sanscrito, in *kannaḍa* e alcuni persino in inglese. I suoi libri sono guide fidate e chiarissime per comprendere il *Vedānta*. Sono una grande benedizione per chi cerca la Verità.

Śri Gian Giuseppe Filippi ha tradotto due libri dall'inglese in italiano, per cui sono molto felice che essi possano raggiungere i cercatori italiani della Verità. Sono certo che con il loro aiuto costoro comprenderanno meglio il *Vedānta* di Śaṅkara.

Con Nārāyaṇa Smaraṇam,

5 agosto 2015

Svāmī Prakāśānandendra Sarasvatī



Śrī Śrī Satcidānandendra Sarasvatī Svāmīji Mahārāja
all'epoca in cui assunse il *saṃnyāsa*

Durante la stesura del libro *Discesa agli Inferi. La Morte iniziatica nella Tradizione Hindū*¹ ci siamo trovati nella necessità d’informare il lettore sul metodo gnostico con cui gli iniziati ai “Grandi Misteri”² conseguono la realizzazione della conoscenza suprema, ovvero l’ottenimento del *mokṣa*. Volutamente ci siamo limitati a un breve accenno, che tuttavia lasciava ben chiaro come questo “metodo”³, basato sugli stru-

¹ G. G. Filippi, *Discesa agli Inferi. La Morte Iniziatica nella Tradizione hindū*, Aprilia, Quaderni di Indoasiatica, NovaLogos, 2015.

² Prendiamo in prestito dal linguaggio eleusino questi termini di “Grandi” e “piccoli misteri” per definire rispettivamente la conoscenza del Supremo e la conoscenza del non-Supremo, corredata quest’ultima dalle diverse scienze tradizionali, *vidyā*. Si deve qui sottolineare che la conoscenza del non-Supremo permette di raggiungere il *Brahmaloka* quale conclusione del *devayana*. Questa via degli dèi si arresta perciò in quel luogo (*loka*) come effetto della piena conoscenza del non-Supremo. La Liberazione differita, *kramamukti*, non può essere considerata il risultato della via dei “piccoli misteri”, come alcuni ritengono, bensì l’effetto del riassorbimento di *Hiraṇyagarbha* in Brahman conseguente al *pralaya*. La Liberazione finale non può in alcun caso essere ottenuta tramite la sola conoscenza del non-Supremo. Cfr. G. G. Filippi, *Post mortem et Libération d’après Shankarâcârya*, Milano, Archè, 1978.

³ Sebbene *μέθοδος* originariamente indicasse la ricerca conoscitiva, nell’uso delle lingue moderne metodo significa un procedimento messo in azione seguendo criteri prestabiliti al fine di raggiungere uno scopo. Questo s’attaglia piuttosto bene a de-

menti dell'ascolto, *śravaṇa*, della riflessione, *manana*, e della comprensione profonda, *nididhyāsana*, fosse di natura completamente diversa da quello del metodo usato nelle varie vie di “piccoli misteri”. Quest’ultimo metodo consiste fundamentalmente nel percorrere la distanza che separa l’essere manifestato dall’Essere universale. La distanza di cui si tratta è segnata da tappe che rappresentano, in forma simbolica, i gradi d’esistenza che separano l’Universale da uno stato d’esistenza relativo e individuale, com’è il caso che ci concerne presentemente in quanto appartenenti alla specie umana. Come ripetutamente abbiamo spiegato in quel nostro libro, l’individuo, che sta compiendo l’opera di trasmutazione, percorre comunque quelle tappe all’interno di se stesso; queste ultime possono essere definite correttamente come le proiezioni degli stati superiori dell’essere nel centro stesso dell’individualità umana. Il movimento di approssimazione dell’anima vivente all’Universale consiste, dunque, in una azione che si sviluppa verso una determinata direzione, al fine di raggiungere un “luogo”. Questo luogo è definito nella *śruti* con il nome di *Brahma loka*, luogo o mondo di Brahmā. Da ciò si trae che i “piccoli misteri”, o se si preferisce, tutte le vie che fanno parte a vario titolo della conoscenza del non-Supremo, sono via mediate, ossia a tappe. Mediate, perché l’iniziato ivi utilizza la mediazione di strumenti rituali e simbolici quali supporti per procedere lungo il percorso che conduce all’Universale. A tappe, perché queste vie prevedono la progressiva traversata di un dominio, che è composito per sua natura, in quanto altro non è se non l’integralità delle proprie modalità individuali: ovvero si tratta di quell’aggregato composto dal corpo e da una molteplicità indefinita di modalità psichiche costituenti il “corpo” sottile, *linga* o *sūkṣma śarīra*. A ciascuna di queste componenti è rivolto uno strumento rituale e simbolico che, agendo su quelle modalità successivamente, le utilizza come tappe sulla via di restaurazione dello stato primordiale.

scrivere il metodo dei “piccoli misteri”, ma non per la conoscenza dell’*Ātman*. Per questo motivo, quando si tratta di questo secondo caso, useremo “metodo” tra virgolette, in modo da sottolinearne la distinzione.

Al contrario, i “Grandi Misteri”, o, meglio, la conoscenza del Supremo, che costituisce l'essenza del *Vedānta*⁴, deve essere considerata immediata e improvvisa. Come si sarà potuto notare, in questo caso non abbiamo parlato di “via”, poiché non c'è nessuna strada da percorrere e tanto meno tappe intermedie da attraversare⁵. La conoscenza del Supremo, infatti, non si ottiene per approssimazione a un luogo, seguendo un metodo da mettere in pratica nel tempo, poiché il Fine da raggiungere è già qui, ora. Ciò significa che questa conoscenza non s'avvale della mediazione né di rituali, né di simboli, e in ciò risiede la sua immediatezza. Il che comporta che per conoscere Brahman, la preliminare preparazione dottrinale, assolutamente necessaria, rimane immersa nell'ignoranza fino all'istante in cui la Conoscenza si rivela intuitivamente. Ed è per questa ragione che il raggiungimento della conoscenza, ovvero l'ottenimento del *mokṣa*, è improvviso.

Per essere più espliciti, e per evitare quegli equivoci dietro cui spesso molti si mascherano per giustificare la propria pochezza dottrinale⁶, diremo che devono essere intesi come rituali tutte quelle at-

⁴ Il *Vedānta*, ovvero il fine supremo del *Veda*, s'identifica con la dottrina delle *Upaniṣad*, le quali insegnano come il Sé di ciascuno sia metafisicamente identico al Brahman. L'Induismo è l'unica tradizione dotata di una riconoscibile organizzazione iniziatica di “Grandi Misteri”, l'*Advaita Vedānta* appunto, basata su testi che insegnano esplicitamente l'identità suprema. Le altre tradizioni viventi, al contrario, occultano i “Grandi Misteri” all'interno di vie di “piccoli misteri”, in cui l'istruttore spirituale non necessariamente coincide con il maestro dell'organizzazione iniziatica. In questo caso i commenti di argomento metafisico riservati ai suoi iniziati s'appoggiano in qualche modo su testi religiosi interpretati in senso anagogico, e alludono in modo implicito alla conoscenza del Supremo e all'Identità con esso, pur indicando in questo modo simbolico il medesimo fine e l'uso di strumenti di conoscenza analoghi a quelli del *Vedānta*. Alludiamo principalmente alla *Risālat al-Ahādīya* di Ibn 'Arabi (sebbene gli eruditi preferiscano attribuirle al semi-sconosciuto sufi Balyani, allo scopo di imbrogliare la matassa), opera sufica di metafisica pura, tradotta per la prima volta in modo incomparabile da 'Abd al-Hadi Aguéli nel 1911 con il titolo di *Traité de l'Unité*. Si tratta di un trattato strettamente paragonabile a un commento śaṅkariano della *śruti*, per argomento, inattaccabili dimostrazione, scopo ed elevatezza.

⁵ Come s'è detto sopra quelle tappe vanno conosciute tutte sinteticamente.

⁶ A questo proposito ricordiamo che l'agiografo di Michel Vālsan, Charles-André Gilis, pur dichiarandosi “guénoniano”, contesta il termine “Identità suprema” usato da René Guénon, perché a suo parere questo avrebbe implicato la dualità “ceci est celà”, (*Les*

tività metodiche, *vyavahāra*, tipiche dei “piccoli misteri” che si basano sull’individualità e che hanno come strumenti il corpo, la voce e la mente. Perciò i riti agiti con il corpo, *āsana*, *prāṇāyāma*, visualizzazione d’un oggetto, ecc., quelli pronunciati dalla parola, *mantra*, *jāpa*, o quelli pensati con la mente, *mānasa mantra*, visualizzazioni mentali e costruzioni immaginifiche o “immaginazioni creatrici”, sono propri dei “piccoli misteri”⁷. Tutti questi riti, operati corporalmente, pronunciati o pensati che siano, sono frutto d’una ingiunzione ad agire in questo senso da parte di un *guru* e prescritti da qualche testo, principalmente di *smṛti*.⁸ Essi richiedono uno sforzo di concentrazione psicosomatica che costituisce ciò che si chiama meditazione, *upāsana*.

Nel caso dei “Grandi Misteri”, invece, il “metodo”, se proprio si vuole usare questa parola per analogia con il caso precedente, consiste esclusivamente nella comprensione dell’insegnamento metafisico impartito dal maestro sulla base della verità testuale e al di fuori di ogni

Sept étendards du Califat, Paris, Éd. Traditionnelles, 1993, p. 27). Al contrario, metafisicamente e logicamente, identità (lat. *idem*, sscr. *ātman*, stesso) esprime ciò che il principio degli indiscernibili afferma: se due esseri sono del tutto *identici* devono essere considerati un solo e unico essere. Anche il suo “maestro”, Michel Vâlsan, sulla medesima lunghezza d’onda, arrivò a sostenere che il *mahāvākya* “*Ahaṃ Brahmāsmi*” è soltanto una formula metodica e che nessun discepolo di *Vedānta* si sarebbe considerato identico a Brahman! Cfr. Ibn ‘Arabi, *Livre de l’Extinction dans la Contemplation*, a cura di M. Vâlsan, Paris, Éd. de l’Oeuvre, 1984, p. 14, n.1. Oltre al fatto che i *mahāvākya* non sono affatto delle formule mantriche, è invece vero il contrario di quanto afferma di seguito Vâlsan, poiché è preciso dovere d’ogni *vedāntin* considerarsi fin dal principio identico al Brahman, come s’evince abbondantemente dal presente libro. Da buoni occidentali costoro usano negare la realtà di tutto ciò che superi le loro conoscenze e la loro capacità di comprensione!

⁷ Il fatto che Henri Corbin attribuisca a Ibn ‘Arabi una “immaginazione creatrice” dà la misura della sua comprensione dei “Grandi Misteri”. H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, Paris, Flammarion, 1977.

⁸ L’unica eccezione riguarda la *Pūrva Mīmāṃsā* che è ingiunta dalla sezione ritualistica della *śruti*; per questo motivo tra tutte le vie di “piccoli misteri” è reputata superiore a quelle altre che sono ingiunte da un *sūtra*. A questo proposito ricordiamo che i primi quattro *darśana*, le vie tantriche e lo śāktismo si basano sulla *smṛti*, mentre le due *Mīmāṃsā* sulla *śruti*. Anche la *pañcāgnividyā*, via di “piccoli misteri” insegnata nelle *Upaniṣad*, pur ignorando il non-Supremo, è considerata superiore allo *yogadarśana*, che invece riconosce l’esistenza di Īśvara.

azione corporea, vocale, mentale, o di alcuno sforzo di concentrazione e di meditazione. La via della conoscenza è quindi indipendente da qualsiasi ingiunzione magistrale o testuale, poiché la comprensione della verità dipende soltanto dal riconoscimento della verità in quanto tale e da nessuna altra ipotetica attività compiuta per ottenerla.

Di ciò si è discusso nel nostro libro; tuttavia lì ci siamo dedicati alla spiegazione di cosa sperimenta l'iniziato durante quel processo di superamento delle limitazioni individuali noto come morte iniziatica, quindi in una prospettiva di conoscenza del non-Supremo. Inoltre, s'è accennato per sommi capi a ciò che avviene a colui che avesse raggiunto questo grado di perfezione e che dimostrasse di essere in possesso delle necessarie qualifiche spirituali per proseguire. Questo *siddha* potrà allora passare a una prospettiva superiore, ovvero a desiderare la conoscenza del Supremo, dirigendosi a un istruttore⁹ qualificato per condurre a questo fine. Questa è la situazione che è descritta dal primo verso del *Brahma Sūtra*: “*Athāto Brahma jijñāsa*”¹⁰, “ora, dopo di ciò,¹¹ c'è il desiderio di conoscere il Brahman”.

⁹ Per maggiore esattezza, siccome si dà per scontato che il *siddha* abbia in precedenza ricevuto l'iniziazione da un *guru*, la guida alla conoscenza del Supremo sarà più adeguatamente considerato un istruttore spirituale, piuttosto che un maestro. L'istruttore spirituale, infatti, spiegherà la dottrina e insegnerà il “metodo” del *Vedānta* senza conferire una ulteriore iniziazione, che sarebbe del tutto superflua. Nel caso, invece, che si tratti di un essere umano straordinariamente qualificato da poter accedere direttamente alla conoscenza del Supremo, senza passare preliminarmente per i “piccoli misteri”, allora questa guida conferirà l'iniziazione, a cui seguirà l'istruzione alla dottrina e al metodo. In questo caso svolgerà propriamente la funzione di un vero e proprio maestro.

¹⁰ *Brahma Sūtra*, I. 1. 1.

¹¹ In passato abbiamo commentato il *Bhāṣya* di Śaṅkarācārya (I. 1. 1), spiegando che ora allude al grado di compiuta conoscenza del non-Supremo in cui si trova presentemente l'iniziato; con *dopo di ciò*, si attesta la restaurazione dei “piccoli misteri” già compiuta in passato, o in questa vita o in una precedente; e con *c'è il desiderio di conoscere il Brahman*, si indica che il *siddha* ambisce alla Liberazione, *mumukṣā*. Ora, però, può anche significare la condizione di un essere umano non ancora iniziato che, per sue straordinarie qualifiche intellettuali, ambisca alla conoscenza diretta del Supremo, senza un preliminare passaggio attraverso il “lungo andare”, per usare il linguaggio dantesco, dei “piccoli misteri”. G. G. Filippi, “L'accesso alla Conoscenza Suprema”, in *Merigar*, n. 2, Arcidosso, ottobre 1989, pp. 44-49. Al primo

Non ci siamo però spinti a spiegare *come* funzioni il metodo “dei piccoli misteri”, né tanto meno *come* si raggiunga la conoscenza del Supremo tramite *śravaṇa*, *manana*, e *nididhyāsana* nella prospettiva di “Grandi Misteri”. Era nostra intenzione trattare di questi argomenti in un successivo studio. Per la verità esistono già alcuni testi di grande interesse che parlano del metodo, pur se da una prospettiva di “piccoli misteri”, come gli scritti di Arthur Avalon (sir John Woodroffe), di Ramachandra Rao e, nella prospettiva sufica, il libro del grande Pīr Shah Abu ‘l-Hasan Zaid Faruqi, pubblicato nella nostra collana *Indoasiatica* a cura del prof. Dähnhardt¹². Tuttavia c’eravamo proposti di redigere uno scritto d’argomento analogo, ma svincolato dalla prospettiva unicamente *śākta*, tantrica o sufica, in modo da permettere la comprensione del processo iniziatico in quanto tale. Ma, soprattutto, quello che ci premeva era offrire la descrizione della via di restaurazione dello stato primordiale considerata da un’ottica di “Grandi Misteri”, in modo da poter stimolare nel lettore, più che l’interesse per il metodo finalizzato a percorrere una via a tappe, il desiderio di conoscere il Supremo.

Questo proposito ci ha subito presentato grandi difficoltà. Infatti avremmo dovuto porre mano al lessico italiano e adattarlo a descrivere realtà che nessuna lingua occidentale ha mai nemmeno vagheggiato d’espore in precedenza¹³. E, seppure il grande lavoro già compiuto in questo senso da René Guénon ci sarebbe stato d’iniziale sostegno, il compito di trattare di argomenti non ancora conosciuti in Occidente si delineava comunque immane e sarebbe stato estremamente difficile da proseguire con le nostre sole forze. A questo

caso e al secondo caso, più eccezionale, sono dedicati i due brevi testi di Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī qui pubblicati assieme.

¹² A. Avalon, *Il potere del Serpente*, Roma, Ed. Mediterranee, 1983 (I ed. London, 1919); S. K. Ramachandra Rao, *Sri-Chakra. Its Yantra, Mantra and Tantra*, Delhi, Shri Satguru Ed., 2008; Shah Abu ‘l-Hasan Zaid Faruqi Naqshbandi Mujaddidi, *Delucidazioni sulla via iniziatica*, Thomas Dähnhardt (a cura di), *Indoasiatica*, Venezia, ed. Cafoscarina, 2005.

¹³ Il lessico filologico usato dai sanscritisti è del tutto inutilizzabile allo scopo che ci prefiggiamo, ne sia prova l’inintelligibilità delle loro traduzioni. Mi si conceda un paragone profano; se un traduttore da una lingua straniera traducesse un manuale d’informatica senza capire niente di questa tecnologia, il risultato sarebbe evidentemente del tutto inutilizzabile.

s'aggiungeva il fatto che dopo la scomparsa di Guénon si sono già succedute un paio di generazioni di orientalisti e di "guénoniani" a lui avverse o a lui presuntamente favorevoli, che hanno contribuito a sollevare una tale confusione lessicale e concettuale da richiedere un estenuante lavoro di messa a punto.

Questa è la ragione per la quale abbiamo alla fine deciso di proporre ai nostri lettori le due brevi opere di Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī che seguono. Il primo testo, intitolato *Chiarimenti śaṅkariani su alcuni concetti vedāntici*¹⁴, tratta di tutti gli argomenti dottrinali dell'*Advaita Vedānta* necessari da conoscere preliminarmente all'adozione del "metodo" che conduce alla conoscenza del Brahman. Il secondo testo, *La Visione dell'Ātman*¹⁵, descrive il "metodo", illustrando quali sono le funzioni inerenti all'adozione di *śravaṇa*, *manana*, e *nididhyāsana*, specificando anche le differenze tra queste tecniche e la loro assunzione, pur mantenendone identico il risultato. Le due opere furono l'argomento d'insegnamenti, che lo Svāmī impartì in lingua *kannaḍa* alla fine degli anni '60 del secolo scorso, a un pubblico composto da *saṃnyāsin*, *paṇḍita*, *sādhaka*, prevalentemente di *Advaita Vedānta*, anche alla presenza, però, di aspiranti all'iniziazione. Questo pubblico così qualificato a cui si rivolgeva, richiedeva evidentemente un livello molto elevato nei contenuti, e questo spiega la difficoltà dei testi, pur nella semplicità dell'esposizione. Fu lo stesso Autore a sottolineare la continuità tra i due argomenti, come si può leggere nella sua stessa Introduzione a *La Visione dell'Ātman*. Questo ci ha indotti a pubblicarli di seguito in un unico libro che abbiamo voluto noi intitolare *Dottrina e Metodo dell'Advaita Vedānta*. Lo Svāmī, a conclusione di questi due cicli d'insegnamento, decise di tradurre in inglese¹⁶ i due libri e di pubblicarli separatamente. Come si vedrà in seguito, egli, nella sua

¹⁴ Śri Śri Satcidānandendra Sarasvatī Svāmī, *Śaṅkara's Clarifications of certain Vedāntic Concepts*, Holenarsipur, Adhyātma Prakāśha Kāryālaya, 1969.

¹⁵ Śri Śri Satcidānandendra Sarasvatī Svāmī, *The Vision of Ātman*, Holenarsipur, Adhyātma Prakāśha Kāryālaya, 1970.

¹⁶ Fa eccezione un certo numero di citazioni sanscrite, ben note al pubblico indiano, ch'egli ha ritenuto di mantenere in quella lingua, e che perciò abbiamo tradotto noi, in favore del lettore di lingua italiana. L'adozione dell'inglese fu motivata dal fatto che molti *hindū* ortodossi possono non avere adeguata preparazione di sanscrito e alcuna conoscenza del *kannaḍa* e non certo al fine di rivolgersi a degli occidentali.

vita nel secolo, aveva insegnato per molti anni la lingua inglese nei *Colleges* e *High Schools* del Regno di Mysore, e ciò ha facilitato non poco il nostro compito. Infatti è stato lo stesso *Svāmiji* a risolvere, con la sua straordinaria competenza linguistica, il problema del lessico da adottare per esprimere le dottrine metafisiche *advaita*. Dicevamo che questo ci ha alquanto facilitato, oltretutto garantendo al lettore di questa pubblicazione una traduzione diretta, e non una traduzione d'una traduzione, come spesso accade quand'anche il traduttore non lo dichiara. Ciò nonostante l'impresa non è stata facile. Solamente quando si è messi alla prova ci si può rendere conto che anche la versione italiana dall'inglese può presentare molteplici problemi. Anzitutto l'inglese di *Svāmī Satcidānandendra* non è la lingua banale e semplificata che è in uso anche in sede letteraria dall'inizio del XX secolo, e che può esprimere quasi esclusivamente concezioni tipiche del pragmatismo anglosassone. Lo *Svāmī* adoperava un lessico vastissimo, che comprende anche arcaismi ormai obsoleti, con una competenza etimologica che farebbe pensare a una sua conoscenza del greco e del latino, cosa non corrispondente alla realtà. Ebbe, infatti, la capacità di trasferire all'inglese la complessità del significato, la capacità sintetica e l'uso evocativo *nirukta*, traendoli dal lessico sanscrito. Ciò vale a dire che nemmeno un inglese di nascita, con una preparazione culturale elevata, senza una preliminare conoscenza delle tematiche vedāntiche, sarebbe in grado di comprendere alcunché di questi scritti. È stata nostra cura, dunque, adattare la traduzione alla forma espressiva italiana, talora invertendo l'ordine delle proposizioni affinché il periodo mantenesse il suo senso; talora parafrasando, quando la traduzione letterale rischiava d'essere incomprendibile; talora sostituendo quei termini inglesi d'origine latina che nella nostra lingua, pur risultando pressoché identici, hanno assunto da secoli un diverso significato. Tutto ciò è stato fatto mentre ci sforzavamo di rimanere aderenti all'originale inglese, per quanto ci fosse possibile. I brani in sanscrito non ci hanno presentato le medesime difficoltà, poiché, in questo caso, la fedeltà al contesto era garantita da una nostra conoscenza pregressa dell'originale. Comunque, si chiede al lettore di perdonare se alcuni periodi appaiono troppo lunghi e complessi: questi casi dimostrano semplicemente che il curatore non è riuscito a trovare una formula adatta per rendere la frase più semplice. Tuttavia ci dichiariamo soddisfatti del ri-

sultato finale, poiché anche in quelle poche frasi che possono suonare ostiche, con un minimo di sforzo si riuscirà a cogliere il significato concettuale, la formulazione logica e il senso dell'argomentazione come sono trasmessi dal testo. In molti casi abbiamo preferito cambiare alcuni termini che in inglese e in italiano denunciano una comune origine latina, per la loro inadeguatezza a trasmettere il senso della corrispondente parola sanscrita. Lo abbiamo fatto però solamente ogni qual volta lo stesso Autore ce ne ha dato il destro. Per esempio *Svāmīji* usa sempre il termine *creazione*, ch'egli ha mutuato dall'inglese *creation*. Tuttavia, afferma *apertis verbis* che il termine non solamente è impreciso, ma che è errato, in quanto nelle varie dottrine *hindū* è totalmente assente l'idea della *creatio ex nihilo*. L'Autore aggiunge che il mondo non è altro dal Brahman, per cui tutte le sue possibilità devono essere intese come interne al Brahman. Per questa ragione ci siamo permessi di usare sempre, in luogo di *creazione*, il termine *manifestazione* che, oltre a essere più preciso e adeguato, è ben noto e in uso tra coloro che, in Occidente, hanno già una certa dimestichezza con queste dottrine. Lo stesso dicasi per il termine *devoto*, che nell'italiano evoca semplicemente l'idea di una persona pia, mentre nell'intento di *Svāmīji* esso voleva alludere alla parola *sādhaka*, come abbiamo verificato nei suoi riferimenti alle citazioni sanscrite. Per questa ragione abbiamo preferito usare il termine *iniziato* al posto di *devoto*. Ugualmente abbiamo preferito tradurre *paramārtha* con metafisica anziché con trascendenza, come fa l'Autore. Questa nostra scelta è stata motivata dal fatto che il termine filosofico-religioso occidentale *trascendenza* ha come correlativo paritetico quello d'*immanenza*. Al contrario *metafisica*, ossia il dominio dell'assoluto e del necessario, non ha comune misura con *fisica*, che rappresenta ciò che è relativo e contingente. Questo per quanto riguarda la resa in italiano.

Rimangono ancora alcuni problemi irrisolti per alcuni termini dal punto di vista concettuale. I due brevi testi, come si potrà verificare facilmente, utilizzano costantemente la dialettica soggetto-oggetto¹⁷.

¹⁷ Questi due termini sono già fonte di confusione in latino. Infatti *subjectus* significa ciò che soggiace, e *objectus*, ciò che è proiettato davanti. Vale a dire, sostanza ed effetto che, evidentemente, non corrispondono affatto al loro uso filosofico postcartesiano.

Avremmo desiderato poter trovare un binomio sostitutivo che si prestasse meno agli equivoci che soggetto e oggetto presentano. Soprattutto Cartesio ha imbrogliato le cose in modo inestricabile, identificando il soggetto con l'*ens cogitans* e l'oggetto con l'*ens extensus*, partendo dal suo postulato del *cogito ergo sum*. Il punto di vista vedāntico è esattamente opposto a quello cartesiano, che potrebbe essere modificato in *sum ergo cogito*, “si è, perciò si pensa”, intendendo, in questo modo, che *essere* è principale rispetto al pensiero, il pensiero rappresentando un'attività esteriore, *vyahahāra*, dell'essere.

Nella filosofia contemporanea, *soggetto* ha ulteriormente cambiato il suo senso, soprattutto sull'onda della diffusione della psicanalisi: soggetto, da allora, identifica la coscienza individuale, psichicamente *soggettiva* e quindi produttrice di pensieri e sensazioni opinabili che si riferiscono alla sfera dell'individualità, quando non si riferisca addirittura a un singolo individuo¹⁸. Al contrario del punto di vista *soggettivo* o parziale, *oggetto* definisce tutto ciò che è sotto gli occhi di tutti e che perciò è interpretato come imparziale, reale e obiettivo. Si rifletta su questa concezione di presunte realtà e oggettività com'è attribuita al “metodo scientifico” per comprenderne tutte le limitazioni e ambiguità.¹⁹

¹⁸ Questo è stato il caso di John Lévy, che fu indotto dal suo falso *guru* di *Vedānta*, Atmananda Krishna Menon, a professare un vero e proprio solipsismo, che appare allora come l'estrema conseguenza della concezione dell'“individuo assoluto” di Eliade ed Evola. Con la differenza che, mentre questi due ultimi autori si limitarono a enunciare una teoria, Lévy praticò un “metodo” impartitogli da Krishna Menon (Cfr. J. Lévy, “Le Vedānta et René Guénon”, Bruxelles, *Synthèses*, 1958). Egli espresse “l'angoscia” d'aver sperimentato il “testimone” (informazione fornitaci da Corrado Rocco il 27 dicembre 1972); naturalmente, poiché l'autentica esperienza vedāntica del Testimone consiste nell'*abhaya*, la non-paura, è facile immaginare quale fu il “testimone” che Lévy ebbe a sperimentare! Si veda quanto dicevamo nel nostro *Discesa agli inferi* (cit. pp. 45-46; 51-52) a proposito della concezione cristiana della *mors secunda*, ovvero della disintegrazione del sé.

¹⁹ Proprio a questo proposito, abbiamo preferito adottare il termine *cercatore* per rendere il termine sanscrito *jijñāsu*, anziché quello di *ricercatore*; anzitutto per non evocare la fascia universitaria corrispondente al secondo termine e che, in questo contesto di insegnamento non profano, non avrebbe nessun senso. Ma anche per riesumare il bel termine di “Cerca”, così evocativo d'una ricerca puramente spirituale, com'era in uso nel medioevo cristiano.

Confessiamo di non essere riusciti a trovare nella lingua italiana un valido sostituto al binomio soggetto-oggetto, ragion per cui, nonostante le nostre perplessità, ci siamo piegati a utilizzarlo. Per evitare che il lettore sia tratto in errore, è quindi necessario spiegare qui, in breve, in quale senso si debbano intendere questi due termini nell'ottica *advaita*. Per poter illustrare con facilità il loro significato, proporremo l'uso che si fa delle due parole nella grammatica. Soggetto è chi fa l'azione, oggetto è ciò che la subisce. Soggetto è ciò che è cosciente dell'azione che compie, oggetto è inconsapevole recettore passivo dell'azione. Da ciò si deduce che il soggetto è causale, reale, mentre l'oggetto è effetto, la cui realtà dipende dalla Realtà del soggetto. In termini vedāntici il soggetto cosciente è l'*Ātman*, l'unico reale Brahman, causa materiale e cosciente Testimone degli oggetti, che da lui traggono un'esistenza relativa e illusoria. Ma considerare l'esistenza degli oggetti relativi come qualcosa di altro dall'*Ātman*, dando loro realtà separata, è solo un effetto dell'ignoranza.

Qui si pone un problema: il *Brahma Sūtra*²⁰ afferma che si può conoscere il Brahman. Quindi il Brahman o l'*Ātman*, che dir si voglia, può diventare oggetto di conoscenza da parte d'un conoscitore umano? La risposta, ovviamente, è negativa. Il Brahman non può essere oggettivato, essendo l'unico soggetto, l'unico conoscitore, l'unico cosciente. Lo sforzo dell'uomo sarà quello di riconoscere la sua vera natura interiore, quella di essere il Brahman, essendo l'individualità con cui si confonde, un effetto dell'ignoranza. E la Liberazione finale dall'ignoranza consisterà nell'attuazione del riconoscimento che il proprio Sé –questo è il significato di *Ātman*– è il Brahman assoluto. Tutti e due i trattati contenuti in questo libro spiegano questa verità e come si fa a ottenere l'identità con il Soggetto reale. Il lettore è dunque tenuto a ricordare queste precisazioni per fruire al massimo della lettura dell'opera, liberandosi dalle concezioni occidentali di soggetto-oggetto.

Ben più delicato è il quesito che ci siamo posti sull'uso del termine *coscienza*. Infatti, le problematiche relative all'uso del binomio soggetto-oggetto possono porre delle difficoltà di comprensione a colo-

²⁰ BS I. 1. 1.

ro che hanno assorbito la terminologia filosofica nel corso di studi liceali e universitari, e che l'hanno ulteriormente alimentata con letture erudite o con studi specifici durante l'età matura. Il termine *coscienza*, invece, è entrato nell'uso comune, diffondendo ovunque idee confuse, contraddittorie, incerte, che vanno dall'uso morale e moralistico, a quello psicologico, a quello materialista neurofisiologico. Anche in questo caso è necessario sbarazzarsi di questo guazzabuglio che coesiste nella mentalità di massa, per fare spazio a ciò che s'intende nel *Vedānta* con il termine di *cetānā*. Anche in questo caso la concezione parte da un principio metafisico che afferma che l'unico cosciente, *cetā*, è il Brahman-*Ātman*. Esso penetra dall'interno tutti gli esseri, che sono sue produzioni, rendendoli tutti partecipi, sebbene a gradi differenti, della coscienza, *cetānā*. In questo modo si possono distinguere, nel mondo manifestato, i soggetti coscienti e gli oggetti incoscienti, recuperando le considerazioni appena esposte su soggetto-oggetto. Ma in questo caso il soggetto non è considerato nell'ottica dell'azione che produce, quanto piuttosto dal punto di vista conoscitivo. In questo modo il soggetto cosciente è colui che conosce un oggetto, che rappresenta ciò che è conosciuto. Ciò presuppone, però, che la coscienza di essere preceda la conoscenza dell'oggetto. Per spiegare meglio, diremo che ogni essere umano ha la piena consapevolezza di essere, la coscienza d'esistere, senza che questo debba essere indagato o provato preliminarmente. E proprio perché ciascuno è cosciente di sé può conoscere altro da sé, ovvero l'oggetto. E questa coscienza di essere non può essere negata perché, come dice Śaṅkara²¹, colui che nega la coscienza di sé lo fa proprio per mezzo di questa stessa coscienza di sé. Stabilito questo, ci si accorgerà che, in seconda battuta, la coscienza di essere se stessi, comporta come conseguenza la conoscenza degli oggetti, che gli appaiono come suoi subordinati o sue proprietà. Alla coscienza di essere s'aggiunge la coscienza e conoscenza di altre cose od oggetti. Per ritornare a una fraseologia vedāntica, oltre alla coscienza di essere il sé s'aggiunge la coscienza di avere. Essere e avere o, se si preferisce, la coscienza dell'"Io" e del "mio". Da ciò deriva che, quando la coscienza non si

²¹ *Brahma Sūtra Śaṅkara Bhāṣya*, I. 1. 4.

rivolge più al suo interno, ma al suo esterno, la sua attenzione viene attratta dagli oggetti esterni ch'essa desidera possedere. Il sé cosciente modifica il suo interesse considerandosi da quel momento un "io". Questa coscienza, che ora chiameremo *ahaṃkāra*, "colei che produce l'idea dell'io", diventa principio di egoismo, ed è sottoposta a bramosia, ignoranza e sofferenza. Ciò detto, il metodo del *Vedānta* sarà usato per invertire questa tendenza, indurre l'*ego* a distaccarsi e distinguersi dagli oggetti esterni, corpo, famiglia, ricchezze, casta, azioni mondane e sacrificali, desideri ecc.; ma anche dagli oggetti interni, istinti, facoltà di sensazione e di azione, sentimenti, volontà, mente, memoria, immaginazione, *ahaṃkāra*, trasformando questa coscienza estroversa nella coscienza del sé interiore. Arrivati a questo punto, l'iniziato all'*Advaita Vedānta* comprenderà che il sé cosciente, nascosto all'interno di ogni essere, è in realtà il Sé, l'*Ātman*, unico *ceṭā*, la Realtà suprema metafisica.

Ci si potrà, a questo punto porre la questione se con lo strumento di un metodo basato sull'indagine mentale sia mai possibile raggiungere la conoscenza dell'*Ātman*. A questo proposito Śaṃkara afferma:

*Ciò è vero per coloro che non hanno accesso all'insegnamento tradizionale impartito dai guru, per coloro che non hanno studiato le Upaniṣad, per coloro che hanno la mente completamente rivolta agli oggetti esterni dei sensi, e per coloro che non si sono presi la briga di capire la natura dei validi mezzi di conoscenza. Ma per coloro che sono di natura diversa, è altrettanto impossibile considerare reale l'esistenza della dualità di soggetto e oggetto, perché essi non vedono altro che la Coscienza dell'Ātman [...] Perciò la possibilità di questa indagine e di colui che indaga è del tutto riconosciuta. Dunque, non è necessario alcuno sforzo per ottenere la conoscenza; lo sforzo è necessario solamente per rimuovere l'idea delle sovrapposizioni di Sé e non-sé. Perciò è del tutto possibile raggiungere la perfetta conoscenza.*²²

Senza anticipare troppo i contenuti dei due trattati di Svāmī Satcidānandendra, concludiamo queste considerazioni spiegando la ragione della nostra riluttanza nell'uso del termine *coscienza*. *Coscienza*, in italiano, come, d'altra parte, qualsiasi suo corrispettivo in

²² *Bhagavad Gītā Śaṃkara Bhāṣya*, XVIII. 50.

tutte le lingue europee, si limita all'esclusivo dominio individuale. Ovvero si attaglia precisamente a quella coscienza estroflessa, *ahaṃkāra*, principio di egoismo, che produce l'“Io” e limita l'attenzione di quest'ultimo al “mio”.

È dunque nostro preciso dovere avvertire il lettore che, invece, nella metafisica vedāntica, *cosciente* è unicamente l'Ātman, quindi la Divinità suprema, mentre tutti gli esseri che da Lei reputano erroneamente d'essere distinti, sono soltanto coscienti per riflesso, essendo la loro coscienza limitata e sottoposta a ignoranza.

Passando ad altro, informiamo che la parola Brahman in sanscrito può essere di genere neutro o maschile, a seconda che si riferisca al Supremo o al non-Supremo. Per rendere il genere neutro, assente nella lingua italiana, riferendoci al Brahman e all'Ātman abbiamo sempre usato il pronome “esso”, anche se in italiano dovrebbe essere applicato alle sole cose inanimate. Invece abbiamo attribuito il pronome maschile “Egli” al maiuscolo per il non-Supremo, per Īśvara e Māyin, in quanto si tratta di nomi che definiscono la Persona divina.

Si sono usate maiuscole e minuscole per le parole sanscrite, seguendo l'uso del testo originale. Si presti particolare attenzione a quanto segue: il *Sé* con la maiuscola è sempre l'Ātman, sia considerato come assoluto sia come *jīvātman* o *Sé* interiore di ogni essere. Al contrario, quando si trova *sé* con la minuscola, o s'intende l'Io, ossia l'*ego*, oppure si tratta semplicemente del pronome riflessivo italiano.

Abbiamo inserito nel testo numerose annotazioni e spiegazioni, riconoscibili per essere chiuse tra parentesi quadre, ogni volta che abbiamo ritenuto che il lettore potesse trovarsi in difficoltà. Le nostre note sono caratterizzate dall'aggiunta di [N. d. C.], nota del curatore, per distinguerle da tutte le altre dell'Autore. Le annotazioni e glosse tra parentesi tonde sono attribuibili allo stesso *Svāmīji*. È invece nostra la scelta di citare sempre l'opera di Bādarāyaṇa con il titolo di *Brahma Sūtra* anche quando, talora, l'Autore abbia usato l'altra dicitura tradizionale di *Vedānta Sūtra*, affinché il lettore non preparato eviti di cadere nell'errore di reputare che si tratti di due scritture diverse.

Avvertiamo, inoltre, che le critiche che l'Autore rivolge a *vedāntin* contemporanei o del passato, sono state espresse per correggere le possibili idee confuse nei *pañḍita* e *sādhaka*, provocate dalla lettura dei loro scritti. Ciò sarà molto utile per equilibrare il giudizio di tutti

coloro che considerano come *jīvan mukta* qualsiasi maestro che abbia raggiunto una certa notorietà. In realtà i *jīvan mukta* sono *raræ aves*, e tutti coloro che desiderano la conoscenza di Brahman devono esercitarsi a discriminare secondo la conoscenza basata sulle *Upaniṣad* e sulla riflessione in accordo con quei testi. Perciò costoro dovranno evitare di considerare acriticamente come autorevoli qualsiasi opera o l'insegnamento di qualsivoglia rappresentante dell'*hindū dharma* considerato "santo" dalle masse. Per esempio, un esponente della conoscenza del non-Supremo, *Aparabrahman vidvas*, noto per la frequenza con cui va in *samādhi*, potrebbe aver fatto delle affermazioni inesatte sulla *Brahma vidyā*; come anche un *bhākta*, celebrato per le sue virtù e per i suoi "miracoli", potrebbe essere all'oscuro delle più elementari cognizioni metafisiche; oppure un sostenitore della dottrina *advaita* senza essere un *vedāntin*²³, noto per le sue sentenze profonde e la conoscenza dei testi, potrebbe, involontariamente, sostenere tesi dualiste. Ciò non toglie alcunché alla via che costoro hanno percorso durante la vita e alla loro conseguente realizzazione. È facilmente comprensibile che sia accaduto questo a persone che hanno seguito una via di "piccoli misteri" e che si siano azzardate a esprimersi al di fuori dei limiti delle *sādhana* da loro seguite. Tuttavia lo *Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī*, sulla scorta delle affermazioni *śaṃkariane*, critica, a pieno diritto, perfino maestri anteriori o contemporanei di *Śaṃkarācārya* che avevano seguito l'*Advaita Vedānta* autentico, qualora ne avessero travisato qualche aspetto dottrinale. E giunge a correggere senza esitare le sviste dottrinali di Maṇḍana Mīśra, discepolo diretto di *Śaṃkara*, e quelle più gravi di Vācaspati Mīśra, considerato uno dei più importanti esponenti dell'*Advaita Vedānta* sia da molti *paṇḍita* sia da certi paludati accademici contem-

²³ Molte scuole che non sono di *Vedānta*, ma piuttosto di *yogadarśana*, tantriche e *śākta*, hanno assunto parzialmente la prospettiva non duale dell'*Advaita Vedānta*, senza per questo rinunciare a metodi realizzativi dualisti, come l'uso della meditazione, del controllo del respiro, del *mantra* e dello *yantra*. Gli sprovveduti sono portati a confondere queste correnti con il vero *Advaita*. Persino alcune correnti del *Vedānta Bhedābheda*, soprattutto quelle *vaiṣṇava* (*viśiṣṭādvaita*, *śuddhādvaita*, *dvaitādvaita*, *dvaita*, *acintyābheda*), che hanno apportato modifiche in senso dualistico all'unico e vero *Kevalādvaita*, si sono ridotte a diventare vie del non-Supremo.

poranei²⁴. Lo *Svāmī, śruti* e opera di Śaṅkara alla mano, denuncia qui tutti i loro errori d'interpretazione.

Qui si impongono due questioni. È possibile che in questa fase calante del *kaliyuga* possano comparire personalità di così grande conoscenza? E chi mai fu l'Autore di questi due trattati? La risposta al primo quesito è positiva. In questa collana, per esempio, abbiamo pubblicato, per la prima volta in Occidente, alcune opere di *Svāmī Hariharānanda Sarasvatī Karpātrī*, pubblicazione che ha dimostrato come nel XX secolo anche quel *saṃnyāsin* avesse raggiunto la vetta della metafisica vedāntica.²⁵ In modo particolare il libro *Symboles du monothéisme hindou: Le linga et la Déesse* ha ulteriormente documentato l'elevatezza e la complessità del pensiero vedāntico dello *Svāmī Karpātrī*. Alla seconda domanda, invece, la nostra risposta dovrà essere forzatamente più lunga, considerato che si tratta del Nostro Autore, ancora praticamente sconosciuto in Occidente. A nostra conoscenza *Svāmī Satcidānandendra* è stato citato in due sole Tesi inedite. Nella prima, le citazioni dal Nostro sono ben comprese e correttamente esposte.²⁶ Non così nel secondo caso.²⁷

²⁴ A nostra conoscenza, nessuna pubblicazione accademica occidentale sull'*Advaita Vedānta* ha esposto questa dottrina al di là dei limiti di una interpretazione ottusamente filologica o, al massimo, in un'ottica di comparazione con la pseudometafisica della filosofia occidentale. Purtroppo anche i filologi e sanscritisti indiani, pur di compiacere i detentori occidentali del "sapere scientifico", sogliono esibire punti di vista del tutto profani.

²⁵ Gianni Pellegrini (a cura di), *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karapātrī*, Venezia, Ed. Cafoscarina, Indoasiatica, 2009. A questo libro sono seguite importanti pubblicazioni di Jean-Louis Gabin e Gianni Pellegrini: J.-L. Gabin (ed. by), *Swami Karpatri - The Linga and the Great Goddess*, Varanasi, Indica, 2009; J.-L. Gabin, *L'Hindouisme traditionnel et l'interprétation d'Alain Daniélou*, Paris, éd. du Cerf, 2010; J.-L. Gabin et G. Pellegrini (tr. par) *Symboles du monothéisme hindou : Le linga et la Déesse*, éd. du Cerf, 2013; J.-L. Gabin (tr. par), *Swāmī Karpātrī: Présence de l'Hindouisme traditionnel*, La Règle d'Abraham, h. s., Ubik éd., 2014. Quest'ultimo libro è la traduzione francese de *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karapātrī*.

²⁶ Gianni Pellegrini, *Sogno o son desto? Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana, con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato inedita, Università Ca' Foscari, Venezia, 2011.

²⁷ Renaud Fabbri, *Frithjof Schuon: the Shining Realm of the Pure Intellect*, Tesi di M. A. inedita, Miami University, Ohio, 2007. L'autore, infatti, è uno schuoniano (i seguaci

Accontenteremo ora, almeno parzialmente, quegli occidentali che non riescono ad astenersi da inquadrare tutto in una cornice storica, come se il pensiero metafisico potesse essere cronologicamente catalogato; o coloro che amano curiosare morbosamente nelle più riposte pieghe biografiche di persone che hanno rinunciato del tutto alla loro individualità. Dicevamo “parzialmente” perché davvero vi è poco da raccontare. Chi volesse cercare un autentico esempio di *vie simple* dovrebbe essere davvero soddisfatto leggendo nelle prossime righe la breve biografia di Svāmī Satcidānandendra.

Nel villaggio di Yellambalase, nel distretto di Kadur del Mysore viveva una coppia di pii *brāhmaṇa* di tradizione *smarta*, Nārāyaṇa Nanjundaiāh e sua moglie Lakṣmī Devī. Ebbero molti figli, di cui sette sopravvissero, tre bambine e quattro bimbi. Il sesto della nidiata è l'Autore dei trattati che qui pubblichiamo. Lakṣmī Devī lo diede alla luce nel vicino villaggio di Chikkamangalur il 5 gennaio 1880. Fu una nascita del tutto normale, senza che la devozione ne abbia ammantato di prodigiosi segni la memoria. Semplicemente si tramanda che l'astrologo del villaggio avesse letto nell'oroscopo del piccolo una grande potenzialità per la conoscenza. Gli fu imposto il nome di Subbaraya. Questo figlio di Lakṣmī Devī e Nārāyaṇa passò tutta la sua infanzia a Yellambalase, in un ambiente rurale, ma molto fervido per attività rituali e per la curiosità intellettuale dei *brāhmaṇa* locali. Imparò i rudimenti della tradizione da suo padre, ma fu la madre a lasciargli l'impronta più forte. Lakṣmī Devī, infatti, si prodigava ad aiutare le famiglie più indigenti del villaggio e organizzava riunioni in

di Schuon preferiscono dichiararsi *perennialisti*, usando il brutto neologismo *Religio Perennis* coniato dall'Alsaziano, senza rendersi conto che la perennità s'identifica con il *samsāra*) che ha invocato Svāmī Satcidānandendra principalmente per estrapolare da un suo libro (*The method of Vedānta*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997) una citazione di Bhartṛ Prapāñca, antico maestro di *Bhedābheda Vedānta*. Secondo l'autore della tesi, Bhartṛ Prapāñca confermerebbe con la sua dottrina una delle tante fantasiose affermazioni di Schuon. In realtà Svāmī Satcidānandendra, dal cui libro la citazione è tratta, considerava Bhartṛ Prapāñca dottrinariamente scorretto, come il lettore verificherà dalle pagine di questo libro. È, comunque, davvero inquietante che i “perennialisti”, pur fallendo clamorosamente nella dottrina, cerchino di validare con il *Vedānta* ciò che propugnano come “brillante regno del puro intelletto”!