

L'ESPERIENZA DELL' "ASSOLUTO" SECONDO LE UPANISAD

Uno dei messaggi più caratteristici del pensiero filosofico-religioso indù è il suo idealismo spirituale, che ha come fonte più autorevole le *Upanisad*¹. Questi testi hanno ispirato dai tempi lontani della loro origine sino ad oggi innumerevoli pensatori, capi religiosi e mistici sia in India che altrove. È una cosa ben nota che le *Up.* non sono trattati sistematici e coerenti di filosofia o di teologia o di mistica; sono invece il resoconto delle intuizioni, le speculazioni, le esperienze spirituali-mistiche dei veggenti e dei maestri vissuti tra l'ottavo e il terzo secolo prima di Cristo.

Il loro contenuto è piuttosto eterogeneo, esposto in modo non molto ordinato e non privo di qualche contraddizione apparente. Alcuni simboli ed espressioni in esse adoperati sono oscuri per la mentalità moderna. Tuttavia contengono messaggi luminosi e perenni. Per quanto riguarda gli indù, il testo ha l'autorità infallibile della rivelazione, perché «Le Upaniṣad appartengono alla *śruti*, ossia alla letteratura rivelata, e sono le parole dei saggi che parlarono dalla pienezza della loro esperienza illuminata. Esse sono veicoli più dell'illuminazione spirituale che della riflessione sistematica»².

L'obbiettivo principale dei saggi upanisadici è quello di scoprire l'unico principio ultimo dell'unità che sussiste nell'enorme varietà di mutamenti e di molteplicità che si sperimenta sia nel mondo attorno all'uomo che dentro l'uomo. La loro ricerca non è ispirata da un semplice desiderio di soddisfare la curiosità intellet-

¹ *Abbreviazioni: Brh.* = Bṛhadāraṇyaka; *Chand.* = Chāndogya; *Kau.* = Kauṣītaki; *Man.* = Māṇḍūkya; *Mund.* = Muṇḍaka; *Svet.* = Svetāśvatara; *Tait.* = Taittirīya; *Up.* = Upaniṣad.

² RADHAKRISHNAN - C.A. MOORE, *A Source Book in Indian Philosophy*, Oxford 1957, p. 37.

tuale; avevano uno scopo molto più profondo e pratico. Infatti cercavano sinceramente la liberazione dalle limitazioni dell'esistenza terrena, dall'irrealtà che la caratterizza, dalle tenebre che l'avvolgono, dalla morte che l'accompagna sempre³. Erano fortemente convinti che quello che cercavano non era nient'altro che l'ultimo principio unitario, la Realtà Suprema.

Nelle Up. questa ricerca si articola in due modi: l'uno estroverso e oggettivo, e la Realtà scoperta è il *Brahman*, l'Assoluto; e l'altro introverso e soggettivo, ed arrivano a scoprire l'*Ātman*, il Sé. Ma il culmine di tutte le ricerche e il messaggio tipico delle Up. consiste nell'equiparazione di *Brahman* e *Ātman*: la Realtà Ultima che è nel cuore dell'universo è il vero Sé dell'uomo.

In questa sede vogliamo approfondire la visione upanisadica dell'*Ātman*, il Sé⁴. Si fa una distinzione tra il sé individuale (*jīvātman*) e il Sé Supremo, l'*Ātman*. Da un lato le Up. sottolineano costantemente che il Sé è uno solo, e dall'altro riconoscono chiaramente la realtà del sé individuale. Esse non vedono alcun conflitto tra l'unicità del Sé Supremo e la pluralità del sé individuale. Questo perché il sé individuale essenzialmente è la stessa cosa che il Sé assoluto: il Sé Supremo è il vero Sé di tutti i sé.

Il sé individuale è l'*ātman* incarcerato nell'organismo psicofisico, quello che è nello stato della reincarnazione (*samsāra*), e come tale è il « fruitore » (*bhoktṛ*), colui che sperimenta le conseguenze delle proprie azioni (*karma*). Questo « fruitore », il sé individuale risulta dall'unione dell'*ātman* con la facoltà mentale (*manas*) ed i sensi (*indriya*)⁵. La distinzione dei due è messa bene in rilievo con la famosa immagine dei due uccelli della *Mundaka Up.*: « Due uccelli, stretti amici, sono attaccati allo stesso albero. L'uno

³ Cfr. *Brh. Up.*, 1, 3, 28.

⁴ La parola *ātman* è derivata dalla radice *an*, 'respirare', e significava il respiro vitale. Gradualmente il suo significato si estende alla vita, l'anima, il sé, il principio essenziale dell'individuo. Il termine comunque viene adoperato in vari modi e quindi spesso non è facile interpretarlo. L'*ātman* è il principio della coscienza, il soggetto di ogni esperienza, il soggetto indipendente, il sé reale nell'uomo e dell'uomo, il sé immanente del mondo, il soggetto della coscienza cosmica. Infine esso è lo stesso *Brahman*. Si può affermare che l'*ātman*, che inizialmente significava solamente il soggetto immediato o il sé in un senso concreto ed empirico, acquistò finalmente il senso del soggetto ultimo o il sé della realtà totale, l'Essere Supremo. (Cfr. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upanishads*, London 1974, p. 73; P. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, New York 1966, p. 94; A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Delhi 1975, pp. 450-454; R. PANIKKAR, *The Vedic Experience: Mantramāñjari*, California 1977, pp. 697-698.

⁵ Cfr. *Katha Up.*, 3, 4; *Svet Up.*, 1, 8-9.

di essi mangia i dolci fichi, l'altro senza mangiare guarda attentamente. Su un albero eguale lo spirito individuale (*puruṣa*), imprigionato, soffre, accecato dalla sua impotenza; quando vede l'altro, il Signore Sovrano nella sua soddisfazione e nella sua maestà, è libero da dolore »⁶.

L'uccello che solamente guarda senza mangiare, il testimone, è il simbolo dell'Ātman, il Sé Supremo, che, nelle parole della *Maitri Up.*: « è invero puro, fermo, incrollabile, non turbato da passione o da desiderio, in se stesso dimorante come uno spettatore »⁷. L'uccello invece che mangia i dolci fichi simboleggia lo stesso ātman coinvolto nell'esistenza fenomenica. Come mai l'Ātman venne implicato nel ciclo della nascita e della morte? Non vi è una risposta soddisfacente. La spiegazione della *Maitri Up.*⁸ getta un po' di luce sulla questione. L'Ātman sempre rimane come se fosse 'l'acqua sulla foglia di loto'. Ma gli elementi costitutivi (*guṇa*) della materia primordiale (*prakṛti*) creano in esso una certa confusione, un certo accecamento, e di conseguenza non riesce a distinguere il vero Sé che è dentro dal sé empirico, diventa condizionato dal senso dell'« io » e del « mio », dai desideri e dalle passioni, e così si lega da se stesso, come un uccello con il laccio.

In ogni caso, le *Up.* generalmente accettano l'esistenza della pluralità dei sé individuali. Benché empiricamente siano distinti il sé individuale e il Sé Supremo, tuttavia, osserva il Dott. Panikkar, non si deve insistere eccessivamente sulla loro separazione se si vuol rimanere entro i limiti della visione upaniṣadica⁹. Infatti le *Up.* si interessano nel sé individuale solo con lo scopo di realizzare l'identità con il Sé Supremo e così raggiungere l'immortalità. La loro ricerca principale perciò è del Sé assoluto, l'Ātman, ed è essenzialmente una ricerca introspettiva¹⁰.

La *Chāndogya Up.* spiega la natura e la finalità di questa indagine: « Quell'Ātman che è libero da peccato, libero da vecchiaia, da morte, da dolore, non soggetto a fame, a sete, i cui desideri sono reali, i cui pensieri sono reali, esso bisogna ricercare, esso bisogna desiderare di conoscere. Ottiene tutti i mondi, realizza tutti i desideri colui che trova questo Ātman e lo riconosce »¹¹.

Così la ricerca è ispirata da un intenso senso di insoddisfazione nei confronti delle limitatezze dell'esistenza terrena: mali, sof-

⁶ *Mund. Up.*, 3, 1, 1-2; *Svet. Up.*, 4, 6-7.

⁷ *Maitri Up.*, 2, 7.

⁸ *Ibid.*, 3, 1-2.

⁹ *The Vedic Experience*, cit., p. 700.

¹⁰ *Katha Up.*, 4, 1.

¹¹ *Chand. Up.*, 8, 7, 1.

ferenze, vecchiaia, morte. Lo scopo è quello di giungere alla Realtà che non è affetta da alcuna imperfezione, ed è l'Ātman, il Sé.

Il cammino in cerca del Sé implica il capovolgimento del movimento naturale verso l'altro, verso l'oggetto; esso è diretto verso il soggetto, il conoscitore, e come tale significa il superamento della dicotomia tra il soggetto e l'oggetto. « Quando c'è dualità, allora l'uno vede l'altro, adora l'altro, ascolta l'altro, parla all'altro, pensa all'altro, conosce l'altro »¹². Ma con che cosa si potrà conoscere il soggetto di tutte queste operazioni? La coscienza non è una cosa definibile. Il Sé che è la coscienza pura non lo si può definire. « Tu non puoi vedere colui che vede mediante la vista; tu non puoi udire colui che ode mediante l'udito; tu non puoi pensare colui che pensa mediante il pensiero; tu non puoi conoscere il conoscente con la conoscenza »¹³.

Il momento in cui uno tenta di conoscere il conoscente, il Sé, esso cessa di essere il conoscente, il soggetto, e si converte al conosciuto, l'oggetto. L'uomo generalmente trascorre il suo tempo nelle varie forme di esperienza oggettive ed oggettivizzate. Raramente egli è consapevole del suo Sé come distinto da tutto quello che gli sta attorno, fisicamente e mentalmente. Ma i momenti più vivi sono quelli in cui l'uomo è consapevole del suo Sé più intimo. Quelli sono i momenti nei quali l'uomo *diventa* il conoscente, è assorto nell'esperienza « enstatica » del Sé. E questo è l'unico modo di risolvere il problema di conoscere il Sé, il conoscente inconoscibile. « L'Ātman, più sottile del sottile, e più grande del grande, risiede nel cuore di tutti gli esseri. Il saggio che, volgendo lo sguardo verso l'interno, vede questo Ātman, non soffre mai più »¹⁴.

Nelle *Up.* si riscontrano varie modalità di ricerca introspettiva del Sé. Non mancano delle ambiguità causate dall'uso indiscriminato del termine Ātman sia in riferimento al sé individuale che al Sé assoluto. Ma, come abbiamo già osservato, la distinzione non sempre significa la separazione.

LA RICERCA ALL'INTERNO DELL'ORGANISMO PSICO-FISICO

La *Kauṣītaki Up.* afferma che il sé (*ātman*) riempie l'organismo umano fino all'estremità delle sue unghie. « Come un rasoio

¹² *Bṛh. Up.*, 2, 4, 14.

¹³ *Ibid.*, 3, 4, 2.

¹⁴ *Brahmarahasya Up.*, 4.

è celato nella guaina, o come il fuoco è celato nel combustibile, così questo Sé cosciente (*prajñātman*) è penetrato in quel sé corporale (*śarīrātman*) fino ai capelli, fino alle unghie »¹⁵.

I saggi upaniṣadici amano pensare all'ātman come assiso nel loro stesso cuore, paragonato al boccio del loto pendente¹⁶. Nelle parole della *Kaṭha Up.*: « Più piccolo del piccolo, più grande del grande, l'ātman è posto nel cuore della creatura »¹⁷. Questo sé che risiede nello spazio interno al cuore viene chiamato « signore di tutto, sovrano di tutto, dominatore di tutto »¹⁸. È per mezzo della meditazione yogica che lo si realizza.

La stessa *Kaṭha Up.* adopera l'analogia del carro, che è l'organismo psico-fisico, il cui signore e padrone è l'Ātman: « Sappi che l'Ātman è il padrone del carro e il corpo è il carro, sappi che l'intelletto (*buddhi*) poi è l'auriga e la mente (*manas*) le redini. I saggi chiamano i sensi (*indriya*) cavalli; gli oggetti dei sensi sono l'arena; il sé unito ai sensi e alla mente il fruitore (*bhoktṛ*) »¹⁹.

La *Taittirīya Up.*²⁰ scopre il Sé nel centro più intimo dell'organismo psico-fisico, concepito come un involucro (*kośa*) concentrico composto di cinque strati. In quanto l'uomo nella sua parte fisica è composto dall'essenza del cibo, lo strato più esterno e tangibile è chiamato *annamaya*. « Distinto da questo (involucro) costituito dall'essenza del cibo e posto più all'interno, c'è un involucro fatto di energia vitale (*prāṇamaya*) ». « Distinto da questo (involucro) costituito di energia vitale e posto più all'interno, c'è un involucro costituito di facoltà mentale (*manomaya*) ». « Distinto da questo (involucro) costituito di mente e posto più all'interno, c'è l'involucro costituito di conoscenza (*vijñānamaya*) ». « Distinto da questo (involucro) costituito di conoscenza e posto più all'interno, c'è l'involucro costituito di beatitudine (*ānandamaya*) ». Così il Sé abita nell'interno più intimo dell'uomo avvolto nell'aura della beatitudine. Osserva il Dott. Deussen: « Questo *ātman* avvolto nella felicità, dal quale le parole e il pensiero arretrano senza averlo raggiunto, non è più un oggetto della conoscenza »²¹.

¹⁵ *Kau. Up.*, 4, 20; cfr. *Brh. Up.*, 1, 4, 7.

¹⁶ *Chand. Up.*, 8, 1, 1; *Mahānārāyaṇa Up.*, 10, 23; 11, 8; *Maitrī Up.*, 6, 2.

¹⁷ *Kaṭha Up.*, 2, 20; cfr. *Svet. Up.*, 3, 20; *Chand. Up.*, 3, 14, 3.

¹⁸ *Erh. Up.*, 4, 4, 22.

¹⁹ *Kaṭha Up.*, 3, 3-4.

²⁰ *Tait. Up.*, 2, 1-5.

²¹ *The Philosophy of the Upanishads*, cit., p. 98.

Analisi degli stati di esperienza

Le Up. nel loro tentativo di conoscere il Sé, adoperano un altro metodo più significativo, quello di analizzare i vari stati psicologici che l'uomo sperimenta. Si distinguono quattro stati del genere: lo stato di vigilanza della conoscenza oggettiva; quello del sogno di condizione subconscia; quello del sonno profondo di condizione inconscia; e il quarto stato sopraconscio²². Per arrivare alla conoscenza del Sé, l'Ātman interiore, insegnano le Up., si devono superare i tre primi stati comuni dell'esperienza quotidiana, ed arrivare al quarto stato sopraconscio.

Prima di tutto c'è lo stato di vigilanza (*jāgarita sthāna*). Qui l'uomo utilizza tutte le sue facoltà conoscitive ed è in contatto con il mondo reale, oggettivo; e tutte le sue esperienze implicano la dicotomia del soggetto e l'oggetto. Il sé si trova condizionato dalle limitazioni dei sensi e della facoltà mentale, dai loro desideri e dalle propensioni. « La coscienza della vigilanza è una limitatezza in quanto in essa sono attivi i sensi e la mente, e di conseguenza il senso d'individualità diventa sempre più accentuato »²³. Per quanto intenso il nostro studio, sincera la nostra ricerca, profonda la nostra meditazione nello stato di vigilanza, non sono atti per conoscere il Sé come tale, perché possono darci solamente una conoscenza oggettivizzata, mentre il Sé non è un oggetto tra gli oggetti, ma il soggetto per eccellenza.

Il secondo è lo stato del sogno (*svapna-sthāna*), che, secondo le Up., è un grado superiore di conoscenza della vigilanza, « perché in esso è più evidente la spontanea forza creativa dell'anima »²⁴. Così descrive la *Bṛhadāraṇyaka Up.* il sognare: « Quando si addormenta, prendendo la materia da questo mondo che tutto contiene, disgregandola o costruendola a proprio piacere, mantiene dormendo la sua luce e il suo splendore. Allora questo *puruṣa* è luce a se stessa. Non vi sono carri, né cavalli, né strade; ma carri, cavalli, strade sono da lui creati. Non vi sono piaceri, né gioie né delizie; ma piaceri, gioie, delizie sono da lui creati. Non vi sono laghi, né stagni, né fiumi; ma laghi, stagni, fiumi sono da lui creati. Egli infatti è il creatore »²⁵.

Così nei sogni il Sé si libera dalle esperienze sensoriali e dal mondo oggettivo esterno, e si ritira nella sfera psichica. A motivo della complessità della vita psichica, è spesso difficile distinguere

²² Cfr. *Man. Up.*, 3-7; *Chand. Up.*, 8, 7, 1 - 8, 11, 6; *Brh. Up.*, 4, 3, 9-22.

²³ M. SIRCAR, *Hindu Mysticism according to the Upanisads*, London 1934, p. 256.

²⁴ *Ibid.*, p. 257.

²⁵ *Brh. Up.*, 4, 3, 19-22.

quali siano i sogni che sono un semplice ravvivamento delle esperienze della vigilanza, e quali quelli che il Sé liberamente crea senza contatto con i sensi. Comunque dal punto di vista della ricerca del vero Sé, il sogno getta un po' di luce sulla sua spontaneità e il suo potere creativo, ma non ci porta alla sua vera conoscenza.

Il terzo stato è quello del sonno profondo senza sogni (*susupta-sthāna*). Mentre sia nella vigilanza che nel sogno vi è una certa proiezione dal sé e un bipolarismo di soggetto-oggetto, l'esperienza del sonno profondo è libera da ogni proiezione e relazione. Il sé, per così dire, si ritira dentro se stesso. Si tratta di uno stato in cui « la coscienza gode della pace senza percepire né gli oggetti esterni né quelli interni »²⁶.

La *Bṛhadāraṇyaka Up.* presenta una descrizione interessante del sonno profondo: « Come il falco o l'aquila, dopo aver volato or qua or là nell'aria, stanchi, raccolte le ali, si posano nel loro nido, così questo *puruṣa* si affretta verso quello stato dove nel sonno non più alcun desiderio concepisce, non più alcun sogno vede. (...) In questa condizione per lui ogni desiderio è superato, ogni male respinto, ogni paura scomparsa. Come l'uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di ciò che è esterno e di ciò che è interno, così l'anima individuale, stretta all'Ātman che è costituito di coscienza, non ha più coscienza né di un mondo esterno né di un mondo interiore. In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori. Allora il padre non è più padre, la madre non è più madre, i mondi non più mondi, (...) l'intoccabile non è più intoccabile, il monaco non è più monaco, l'asceta non è più asceta. Egli non è tocco da azioni buone, non è tocco da azioni malvage: infatti ha superato tutte le angosce del cuore »²⁷.

L'assenza apparente della coscienza durante il sonno profondo viene vista come il risultato della unione transitoria del sé empirico con il Sé intelligente (*prajñātman*) che è l'eterno soggetto conoscitivo. Ciò che veramente è assente è la coscienza nel senso empirico, in quanto non c'è più il contrasto, la dicotomia di soggetto-oggetto. Si tratta dello stato di coscienza priva di oggetti, stato in cui, dichiara la *Māndūkya Up.*, « s'è raggiunta l'unità, si è costituiti soltanto di conoscenza, soltanto di gioia, si gode la gioia »²⁸. Di questo stato la gioia non è altro che la continuazione dell'esistenza come puro soggetto, senza oggetti, di conoscenza

²⁶ RADHAKRISHNAN, *The Principal Upanisads*, cit., p. 696.

²⁷ *Bṛh. Up.*, 4, 3, 19-22.

²⁸ *Man. Up.*, 5.

za²⁹. Qui uno perde il senso della propria identità, il senso del bene e del male, il senso del tempo e dello spazio. Nondimeno anche questo non è lo stato in cui si realizza il vero Sé nella sua purezza intrinseca.

Le Up. riconoscono un quarto stato che è sopraconscio, chiamato *catūrtha* o *turiya*. Il Prof. Keith osserva: « Si tratta di uno stato raggiunto, non in sonno profondo, ma in condizione di vigilanza mediante lo sforzo della concentrazione mentale che è lo *yoga*. I due stati, il sonno profondo e il quarto, differiscono, non in quanto sono incapaci di riconoscere la pluralità, ma in quanto la *turiya* non conosce il sonno: la *turiya* non è né sonno profondo né sogno. Colui che sogna ha una conoscenza falsa, invece colui che dorme non ne ha affatto »³⁰. Mentre il sonno profondo è la condizione di rilassamento totale, la *turiya* è lo stato più intenso di concentrazione. Si tratta di uno stato assolutamente sveglio, ma a causa della concentrazione completa e totalmente unificata, si supera la coscienza bipolare, oggettivizzata, e si realizza l'unità con l'eterno soggetto conoscente, il Sé. Il vero Sé, l'essere autoconscio che brilla nella sua propria luce intrinseca, lo si raggiunge solo in questo stato trascendente.

La *Māndūkya Up.* lo esprime così: « Il Quarto (*turiya*), si dice privo di conoscenza delle cose interiori, privo di conoscenza delle cose esteriori, privo di conoscenza di entrambe. Esso non è sintesi di conoscenza, non è né cosciente né non cosciente. Esso è invisibile, inavvicinabile, inafferrabile, indefinibile, impensabile, indescrivibile, ha come caratteristica essenziale di dipendere soltanto da se stesso; in esso il mondo visibile si risolve. Esso è pace (*sāntam*), benevolenza (*śivam*), assolutamente non-duale (*advaitam*). Esso è l'Ātman: esso deve essere realizzato »³¹.

In quanto si superano tutte le dualità ed i condizionamenti spazio-temporali, lo stato sopraconscio di *turiya* rassomiglia al sonno profondo almeno superficialmente. In realtà però è uno stato infinitamente superiore al sonno profondo che è un'esperienza universale durante la quale l'uomo diventa come se fosse un pezzo di legno. Egli non è più conscio né di se stesso né del mondo oggettivo. Il Quarto stato invece è una esperienza superiore, una coscienza « cnstatica » nella quale l'uomo diventa un essere illuminato. La sua coscienza è sublimata e concentrata a tal punto che rimane assorta in se stessa, immersa nella fruizione della propria luce e pace ineffabile. « Esso è il Sé: esso deve essere realizzato ».

²⁹ Cfr. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, cit., p. 306.

³⁰ A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy...*, cit., pp. 569-570.

³¹ *Man. Up.*, 7.

³² *Bhr. Up.*, 2, 5, 19.

« QUESTO SÉ È IL BRAHMAN
(ĀYAM ĀTMĀ BRAHMA) »

Questo Ātman dentro di me, quello che con l'ispirazione inspira e con l'espiazione espira³³, questo Sé che è il Veggente non veduto e il Conoscitore non conosciuto³⁴, questo Ātman che è la Realtà Immanente, è il Brahman, l'Assoluto Trascendente, la fonte auto-esistente di tutto quello che esiste.

L'equiparazione di Ātman-Brahman non è una verità evidente in se stessa; non è un dato dell'esperienza comune. Per comprenderla si deve trascendere sia il ragionamento puramente logico sia il pensiero semplicemente empirico. Parlando in modo logico ed empirico, se l'Ātman significa una cosa e il Brahman invece non ne è il sinonimo, allora i due non possono essere equiparati. Ma si tratta di una scoperta che emerge nel processo dell'illuminazione spirituale nella quale si realizza il Sé, l'Ātman. La realizzazione interna dell'Ātman conduce a scoprire simultaneamente che Esso è identico al Brahman.

La scoperta della Realtà nella sua dimensione ultima di immanenza porta l'uomo nel contempo a riconoscerne la trascendenza assoluta. Il Dott. Panikkar lo spiega così: « Ciò vuol dire realizzare che la trascendenza è priva di vero significato senza rapporto con l'immanenza, che la realtà ultima di ogni singola cosa non è diversa dalla realtà ultima come tale, precisamente perché l'arco *ātman-Brahman* copre l'intera realtà ed esprime la sua unità »³⁵.

Le Up. pertanto insistono ripetutamente che bisogna realizzare interiormente l'Ātman e scoprirne l'identità con il Brahman. Pur non essendo questa una verità evidente in se stessa, nel momento in cui uno arriva alla sua esperienza intuitiva, sarà propenso a confessare che la sua non è una scoperta tutta nuova, ma la riscoperta di una realtà perenne: una verità che è sempre antica e sempre nuova!

Per chiarire meglio le implicazioni di questa equiparazione, vediamo brevemente cosa dicono le Up. circa la natura del Brahman³⁶. Secondo la *Taittiriya Up.*, Brahman è « quello dal qua-

³³ *Ibid.*, 3, 4, 1.

³⁴ *Ibid.*, 3, 7, 16-23.

³⁵ R. PANIKKAR, *The Vedic Experience*, cit., p. 703.

³⁶ *Brahman*, nelle Up. vuol dire la Realtà Suprema. L'origine e l'etimologia del vocabolo non sono ancora del tutto chiare. Si ritiene generalmente che è derivato dalla radice *bhū*, 'crescere', 'sviluppare'. Nel Rgveda, *brahman* viene usato nel senso della conoscenza sacra o la parola sacra, l'inno o l'incanto, il *mantra*. Poi venne a significare la forza

le le creature nascono, per opera del quale una volta generate vivono, e nel quale morendo ritornano »³⁷. Nel tentativo di svelare ulteriormente la natura del Brahman, i saggi upaniṣadici rimangono sbalorditi dalla sua imponente trascendenza e confessano: « L'occhio non vi giunge, non vi giunge la parola e neppure il pensiero. Non sappiamo, non conosciamo in qual modo possa essere insegnato. Esso è diverso da ciò che è conosciuto e anche al di là di ciò che è ignoto. Così abbiamo udito dagli antichi che ce l'hanno spiegato. Ciò che non può essere espresso con la parola, ciò per mezzo del quale la parola viene espressa, questo sappi che è il Brahman. (...) Ciò che non può essere pensato con il pensiero, ciò per mezzo del quale il pensiero viene pensato, questo sappi che è il Brahman... »³⁸.

Quindi, paradossalmente, « esso è concepito da colui dal quale esso non è concepito; colui dal quale esso è concepito non lo conosce. Esso è conosciuto da coloro che dicono di non conoscerlo; coloro che dicono di conoscerlo, non lo conoscono »³⁹. In altre parole, il Brahman è talmente trascendente che la nostra vera conoscenza di esso consiste nell'umile riconoscimento del fatto che non lo possiamo conoscere adeguatamente. Esso è totalmente diverso da tutte le cose a noi conosciute: « Esso non è così, non è così (*neti, neti*) »⁴⁰.

Parlando in modo positivo invece il Brahman è la stessa Pienzza (*Pūrnam*)⁴¹ la Realtà della realtà (*satyasya satyam*)⁴² la Luce delle luci (*vyōtisām jyoti*)⁴³ Coscienza e Felicità (*vijñānam ānandam*)⁴⁴; Realtà, Coscienza, Infinità (*catyam jñānam anantam*)⁴⁵;

o la potenza della preghiera, del *mantra*. Nei Brahmana invece, *brahman* indica il rito sacrificale e quindi è considerato come estremamente potente: chi conosce *brahman* esercita dominio su tutto l'universo. Finalmente acquista il senso dell'Essere creativo auto-esistente, fonte onnipervadente di tutte le cose, il principio ultimo dell'universo, la Realtà Suprema. Così il *brahman*, che inizialmente significa solamente la parola sacra nella sua forma più concreta, acquistò finalmente il senso del principio ultimo autoesistente di tutte le cose. (Cfr. RADHAKRISHNAN, op. cit., pp. 52-53; R. PANIKKAR, op. cit., p. 698; A.B. KEITH, op. cit., pp. 445-450).

³⁷ *Tait. Up.*, 3, 1.

³⁸ *Kena Up.*, 1, 3-8.

³⁹ *Ibid.*, 2, 3.

⁴⁰ *Brh. Up.*, 2, 3, 6; 3, 9, 26.

⁴¹ *Ibid.*, 5, 1, 1.

⁴² *Ibid.*, 2, 1, 20.

⁴³ *Mund. Up.*, 2, 2, 9.

⁴⁴ *Brh. Up.*, 3, 9, 28.

⁴⁵ *Tait. Up.*, 2, 1.

la pienezza di Esistenza-Coscienza-Felicità (*sat-cit-ānanda svarūpa*)⁴⁶. È sullo sfondo di tali concezioni assai sublimi che i veggenti upanisadici dichiarano che l'Ātman è identico al Brahman, che il Sé è uguale all'Assoluto.

La *Chāndogya Up.*, nella sua sesta lettura, narra l'istruzione di Uddālaka a suo figlio Svetaketu circa la fonte di conoscenza onni-comprendiva, circa cioè quell'insegnamento per cui « ciò che non si era appreso viene appreso, ciò che non si era pensato viene pensato, ciò che non si era conosciuto viene conosciuto ». La sostanza dell'intera istruzione non è altro che la suddetta equiparazione. Ad ogni passo l'istruzione culmina nella famosa formula: *Tat tvam asi*, Quello sei tu! « Questo celebre testo sottolinea — commenta Radhakrishnan — la natura divina dell'anima umana, la necessità del discernimento tra il Sé essenziale e gli accidenti con i quali esso si confonde ed i vincoli con i quali esso è legato. Colui che conosce soltanto ciò che spetta al corpo o alla mente, conosce, sì, le cose sue, ma non se stesso. Il testo, 'Quello sei tu' riguarda la persona interiore, *antah puruṣa*, e non l'anima empirica con il suo nome e l'eredità familiare »⁴⁷.

Dal momento che l'equiparazione Ātman-Brahman non viene vista come una conclusione filosofica, ma come scoperta dell'esperienza spirituale e messaggio salvifico, le *Up.* non ci offrono né argomentazioni teoriche né prove razionali che ne stabiliscano la validità. I saggi la dichiarano con l'autorità della loro esperienza luminosa e ne mostrano il cammino da seguire per sperimentarla personalmente. Infatti secondo i maestri upanisadici, il criterio ultimo della verità non è la coerenza e la forza delle argomentazioni, ma la vera esperienza interiore. Parlando sotto l'influsso della loro esperienza viva, i saggi spesso non fanno alcuna distinzione tra l'Ātman e il Brahman; essi adoperano indiscriminatamente i due termini anche quando tecnicamente bisogna distinguerli.

La *Chāndogya Up.* dichiara: « Questo mio ātman dentro il cuore è più piccolo di un grano di riso o di orzo o di sesamo o di miglio o del nocchio di un grano di miglio. Questo mio ātman dentro il cuore è più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande del cielo, più grande dei mondi. Fonte di ogni attività, di ogni desiderio, di ogni odore, di ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muto, indifferente, questo è l'ātman dentro il mio cuore, questo è il Brahman »⁴⁸. Parimenti la *Bṛhadāraṇyaka Up.* afferma: « In verità questo grande ed increato Ātman, non deca-

⁴⁶ *Brahmarahasya Up.*, 1.

⁴⁷ RADHAKRISHNAN, *op. cit.*, p. 458.

⁴⁸ *Chand. Up.*, 3, 14, 3-4.

dente, imperituro, immortale, intrepido, è il Brahman»⁴⁹. Inoltre i famosi «grandi detti (*mahā -vākya*) delle Up., come «*Aham Brahmāsmi* (io sono Brahman)», «*Ayam Ātmā Brahma* (Questo Ātman è Brahman)», «*Aham eva idam* (in verità io sono Questo)», «*Tat tvam asi* (Quello sei tu)», ed altri mettono fortemente a fuoco lo stesso messaggio e servono come mezzi per la contemplazione e la realizzazione interna.

LE QUALIFICHE PER LA REALIZZAZIONE DEL SÉ

Visto che la realizzazione interna del Sé, nelle Up., implica l'esperienza immediata della Realtà che è nello stesso tempo immanente e trascendente, essa ha tutto il sapore dell'illuminazione mistica. Come tale non tutti sono in grado di ottenerla, ma solo coloro che sono disposti a pagarne il prezzo preparandosi dovutamente. La preparazione è tutt'altro che facile e semplice.

La *Kaṭha Up.* insegna: «Chi non si è staccato dal peccato, non è tranquillo, non è concentrato, non ha la mente serena, non riesce a raggiungere (l'Ātman) con piena conoscenza»⁵⁰. La saggezza salvifica non si ottiene senza la qualifica etica; l'illuminazione spirituale non si può avere senza la purificazione morale. Finché uno è indulgente con i vizi, distratto da desideri mondani, debilitato da attaccamento ai beni ed ai piaceri transitori, non può sperare la conoscenza suprema (*parā-vidya*) del Sé. Secondo le Up. il ricercatore del Sé deve essere animato dallo spirito della fede (*śraddhā*), vivere una vita austera (*tapas*), essere affrancato dalle passioni (*virāga*), praticare la castità (*brahmacarya*), essere distaccato (*uparati*), paziente (*tilikṣa*) e tranquillo (*śanti*)⁵¹.

Queste preparazioni ascetiche e morali qualificano l'aspirante per la disciplina propria dell'illuminazione, che viene impartita nell'intimità del rapporto tra il *guru* e il discepolo. Le Up. insistono fortemente sul bisogno di un *guru* competente per poter arrivare all'esperienza del Sé. Soltanto quando viene trasmesso da un *guru* di esperienza superiore lo si può realizzare. Lo stesso *guru*, prima di impartire la conoscenza sacra, deve accertare che il candidato sia dovutamente qualificato⁵².

⁴⁹ *Brh. Up.*, 4, 4, 25.

⁵⁰ *Kaṭha Up.*, 2, 24.

⁵¹ Cfr. *Mund. Up.*, 1, 2, 11; 3, 1, 5; 3, 2, 4-6; *Brh. Up.*, 4, 4, 23.

⁵² Cfr. *Kaṭha Up.*, 2, 7-9; *Chand. Up.*, 3, 11, 5; *Maitri Up.*, 6, 29; D. ACHARUPARAMBIL, *Spiritualità e mistica indù*, Roma 1982, pp. 102-113; Id., *The «Guru» in Hindu Tradition*, in «*Ephemerides Carmeliticae*»,

La *Mundaka Up.* dichiara: « Per avere questa conoscenza deve rivolgersi, con il combustibile in mano, a un *guru*, esperto delle dottrine sacre (*śrotriya*), assorto nel Brahman (*Brahma-niṣṭha*). Si avvicina a lui con rispetto, con lo spirito placato, del tutto sereno, e il saggio (*guru*) a lui rivela secondo verità questa scienza del Brahman (*Brahma vidya*) per la quale giunge a comprendere la Persona indistruttibile, la Verità »⁵³.

Con l'iniziazione da parte del *guru*, la disciplina stessa si sviluppa in tre fasi: l'ascolto (*śravaṇa*), la riflessione (*manana*), e la realizzazione spirituale (*nididhyāsana*)⁵⁴. Anzitutto il discepolo riceve dal *guru* l'istruzione sulla Realtà, il Sé. L'atteggiamento del discepolo è quello della fede umile e della fiducia salda, animato dal desiderio ardente per la liberazione. È vero che si può ricavare la conoscenza della Verità dai testi sacri, dalle fonti scritte. Ma vi è un mondo di differenza tra la conoscenza tratta dai libri e quella acquisita da bocca autorevole. I libri sono fonti inanimate, mentre le parole di un *guru* autentico palpitano della sua esperienza illuminata e irradiano la forza di tale esperienza. Quando viene comunicata dal *guru*, la lettera morta diventa parola viva. Soltanto il *guru* può illuminare il cammino del discepolo e condurlo sicuramente alla realizzazione del Sé.

Il discepolo non può rimanere affatto passivo; bisogna che egli assimili attivamente il messaggio del *guru* attraverso la riflessione costante e la meditazione intensa (*manana*). Così egli si libera da ogni dubbio ed esitazione. La verità penetra profondamente il suo cuore e gradualmente trasforma tutta la sua vita e la sua visione.

Finalmente irrompe in lui l'illuminazione spirituale (*nididhyāsana*). Ora splende in lui nel suo fulgore originario, immacolato, la Verità, il Sé. Egli è immerso, assorto, perso nell'esperienza immediata del vero Sé. Lo « *Aham Brahmāsmi* (io sono Brahman) », per lui, non è più una semplice formula, né una equiparazione teorica, tanto meno una concezione astratta, ma una viva esperienza « enstatica ». Si tratta di una esperienza ineffabile in quanto implica la coincidenza del conoscente (*jñātr*), la conoscenza (*jñāna*) e il conosciuto (*jñeya*). Di conseguenza il senso della propria individualità distinta e della pluralità del mondo fenomenico sparisce, e si realizza il vero Sé, eternamente beato, assolutamente libero, l'Uno solo senza un secondo (*ekam eva advitīyam*).

31 (1980), pp. 3-28; J. GOUDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, New Delhi 1985, pp. 229-283.

⁵³ *Mund. Up.*, 1, 2, 12-13.

⁵⁴ Cfr. *Brh. Up.*, 2, 4, 5; 4, 5, 6.

Il superamento della dicotomia tra il soggetto e l'oggetto è la caratteristica distintiva dello stato in cui si sperimenta il Sé. Colui che conosce il Sé diventa il Sé, colui che conosce il Brahman diventa il Brahman, e ciò significa pace, felicità, immortalità. « Colui che conosce questo diventa calmo, tranquillo, distaccato, paziente, raccolto in sé, vede se stesso nell'Ātman e vede l'Ātman in ogni cosa »⁵⁵. Chiaramente dunque l'esperienza upaniṣadica del Sé è di carattere monistico, o meglio, non-dualistico (*advaita*). Così l'esprime la *Mundaka Up.*: « Come i fiumi che scorrono si dissolvono nell'oceano perdendo la loro individualità, così il saggio, liberato dall'individualità, si immerge nel divino Spirito, più alto della cosa più alta. Colui che conosce questo supremo Brahman diventa il Brahman. (...) Supera il dolore, supera il male, libero dai legami interiori diventa immortale »⁵⁶.

* * *

Concludendo si può dire che la ricerca upaniṣadica del Sé che culmina in un certo idealismo spirituale dell'esperienza non-dualistica (*advaita*) sarà reputato significativo solamente se siamo in grado di apprezzare correttamente il convincimento fondamentale che ispirò tale indagine. Lo esprime succintamente la *Bṛhadāraṇyaka Up.* (I, 3, 28):

« Dall'irreale conducimi al Reale.
Dalle tenebre conducimi alla Luce.
Dalla morte conducimi all'Immortalità ».

DANIEL ACHARUPARAMBIL, O.C.D.

⁵⁵ *Ibid.*, 4, 4, 23.

⁵⁶ *Mund. Up.*, 3, 2, 8-9; *Praśna Up.*, 6, 5.