

VEDĀNTA

“La finalità del *Vedānta* è portare l’individuo all’integrale liberazione dall’ignoranza-*avidyā* individuale e universale,,

Raphael

Sommario

Le origini del Ramanasram

Fedone, 82E, 83A

Dialogo

Vita di Vivekananda XXVIII

Anno 15 - N° 32 - Gennaio 2016



Le origini del Ramanasram

Dr. Anil K. Sharma

Nell'ultimo numero Sri Kunju Swami ha descritto le ultime ore di Madre Azhagammal e della sua liberazione grazie al tocco di Bhagavan. Ha raccontato anche come il corpo sia stato portato giù, vicino Pali Tirtham, dove è stato seppellito con tutte le cerimonie e le solennità dovute a uno *jnani*.

Nello stesso anno, sul finire del 1922, anche il Maharshi si stabilì presso la tomba della Madre, lasciando lo Skandasram. Egli racconta: “Non fu per mia volontà che mi spostai da Skandashram. Qualcosa mi condusse qui e io obbedii. Non si trattò di una mia decisione ma della Volontà Divina”.

La totale sottomissione del Maharshi al Divino è fuori discussione. Lo spostamento dallo Skandashram non fu il risultato di alcuna decisione, di alcun ragionamento.

Come fu vissuto questo trasferimento da chi viveva nello Skandashram?

Ascoltiamo la testimonianza di Sri Kunjuswami che era lì e visse tutti gli eventi che hanno portato alla nascita dello Sri Ramanashramam dopo le esequie di Madre Azhagammal.

Dopo aver finito tutte le cerimonie funebri, tutti quanti, insieme a Bhagavan, salimmo allo Skandashram, Alcuni fra i presenti sentivano che la costruzione del sepolcro non era abbastanza, volevano aggiungervi un *lingam* e organizzare ogni giorno la celebrazione di una *puja*, oltre al Mandala Abhishekam che andava celebrato nel 48° giorno. Fu così che se ne discusse fino a decidere di conseguenza.

Il *lingam* venne posizionato sul sepolcro e Chinnaswami il primo ad iniziare la celebrazione della *puja*. Dopo la *puja*, Chinnaswami e altri, salirono allo Skandashram per la colazione. Prima del 48° giorno, il giorno del Mandala Abhishekam, si completarono altre costruzioni sopra il *samadhi*. Bhagavan e tutti noi scendemmo a Pali Tirtham per partecipare alla cerimonia. vNon c'era alcun posto dove Sri Bhagavan potesse riposare, solo una piccola stanza al tempio di Ganapati che veniva usata per preparare le ghirlande. Così Bhagavan riposò a Kumbhakonan. Rangaswami Aiyangar quel giorno preparò diverse pietanze che furono offerte a tutti i presenti come *prasad* e, grazie anche a questo, celebriamo il Mandala Abhishekam grandiosamente.

Dopo la cerimonia, ci rendemmo conto che sopra il sepolcro sarebbe stato opportuno avere un altare più appropriato, ma rimandammo il progetto.

Chinnaswami e Dandapaniswami¹ si recavano abitualmente al sepolcro per fare la *puja*, cucinare e mangiare lì. In quei giorni, alcuni devoti dalla città usavano mandare un *tapal peti*² allo Skandashram, Chinnaswami e Dandapaniswami ne trattenevano la maggior parte alla tomba della Madre e qualcuno se ne lamentò con chi mandava il cibo, Vasudevaswami. Questi rispose che il cibo inviato era per Vasudeva e non per Vāsudeva. Intendendo che il cibo era inviato allo Skandashram per Bhagavan e doveva essere usato lì.

Bhagavan vedendo questa nota, osservò: «Come può Vasudeva venire senza Vāsudeva? Vāsudeva è il padre di Krishna». Questo commento fece capire che le provviste dovevano andare giù, così tutto si placò.

Chinnaswami e Dandapaniswami iniziarono a cucinare cibi raffinati e anche a preparare il caffè la mattina a Pali Tirtham. Sri Ramakrishnaswami e altri erano tentati di andare giù a mangiare.

Scesi la notte stessa, pensando di portare il *dosai* a Bhagavan la mattina presto. Probabilmente Bhagavan chiese a Ramakrishnaswami, che si occupava di lui in mia assenza, dove fossi. Egli glielo spiegò.

¹ Un nuovo arrivo ed ottimo cuoco.

² Una sporta di provviste.

Bhagavan di solito scendeva dalla collina per per i bisogni corporei e per visitare il *samadhi* della Madre. Quel giorno, all'inizio del mattino, prese uno scialle per la stagione fredda e scese. Mi venne accanto silenziosamente e disse: «Non c'è qualcosa per un *atithi* (ospite)?». Alzando lo sguardo fui sorpreso ed emozionato nel vederlo. Subito si avvicinarono Chinnaswami e altri, chiedendo a Bhagavan di rimanere e mangiare il *dosai*, promettendo di mandarne anche allo Skandashram.

C'era un ruscello vicino Pali Tirtham; diedi a Bhagavan un bastoncino di *neem* per pulirsi i denti e, dopo essersi lavato nel ruscello, venne a sedersi a terra. Gli fu offerto del *dosai* caldo e del caffè con latte di capra. Scherzando disse: «Adesso capisco perché tutti, uno dopo l'altro, sono tentati di andarsene dallo Skandashram».

Shaday Shettiyar, il curatore di Draupadi Koil, venne a sapere che Bhagavan era giù. La sorella di Shettiyar,¹ che aveva fatto coprire di paglia il casotto sopra l'altare della Madre, era oramai anziana e non poteva più salire allo Skandashram. Così Shettiyar decise di andarla a prendere in città per il *darshan* di Bhagavan. Lei arrivò con un carro carico di provviste che voleva cucinare e offrire come *bhiksha* a Bhagavan. Fratello e sorella lo supplicarono di restare e accettare l'offerta (*bhiksha*).

Allo Skandashram Ganapati Muni, più noto come Nayana, lo venne a sapere, così dopo colazione scese anche lui. Ogni volta che lo incontrava, dialogava per almeno un'ora con Bhagavan sugli argomenti più disparati.

Saputo di Nayana, arrivarono anche altri e si sedettero di fronte ai due. Era calata l'oscurità, non c'erano torce e Bhagavan non saliva mai sulla collina passando dalla città. Così si decise di trascorrere la notte lì, accanto all'altare e per salire il mattino dopo.

Il giorno successivo, mentre ci stavamo preparando, arrivarono la sorella di Bhagavan con il marito, portando altre provviste da cucinare come *bhiksha*. Così, per non dispiacerli, Bhagavan rimase.

Ramakrishnaswami, realizzando che Bhagavan non sarebbe salito, gli porto la *kaupina* (ciotola) e altre sue cose. Bhagavan fece poi

¹ Lui era il fratello più giovane.

un bagno nel ruscello vicino, in quei giorni si bagnava nell'acqua fredda. Per quasi una decina di giorni, ora l'uno ora l'altro, offrirono il *bhiksha* e Bhagavan rimaneva ai piedi di Arunachala.

Chinnaswami allora chiese a me e a Gopala Rao di andare allo Skandashram per custodire le cose che erano là. Rimanemmo per una decina di giorni ricevendo il cibo giornalmente da sotto. Poi pensai di tornare qui, per essere vicino a Bhagavan, senza rimanere a custodire delle cose: scendemmo la sera stessa.

Quando Chinnaswami chiese perché avessimo lasciato lo Skandashram, glielo raccontai aggiungendo che sarei risalito l'indomani.

Il mattino seguente qualcuno venne giù e mi disse che tutte le cose dello Skandashram erano state rubate. Bhagavan disse: «Adesso non è più necessario che qualcuno vada a proteggere le proprietà».

Questa osservazione ci fece pensare che Bhagavan approvasse il restare vicino al *samadhi* della madre, accanto al Pali Tirtham e che, adesso, non ci fosse più bisogno di chiedergli di restare. Ecco come tutto accadde naturalmente.

Fedone 82e, 83a

Platone

Quanti nutrono in sé amor di conoscenza, sanno che filosofia prende sotto sua direzione l'anima loro; che quest'anima è interamente avvinta da ceppi nel corpo e a lui quasi da glutine congiunta; quest'anima, inevitabilmente, come attraverso le sbarre d'una prigione, deve rivolgere lo sguardo verso l'essere, attraverso queste sbarre, non da sola, valendosi dei suoi mezzi propri, quest'anima che in completa ignoranza s'avvolge. (Il segreto anzi di questo carcere è tutto qui, e la filosofia se n'è accorta benissimo, che il meccanismo agisce attraverso desideri e passioni, in modo da ottenere da chi è stato avvinto in ceppi, sia lui stesso causa della propria prigionia). Dicevo dunque che quanti nutrono in sé amor di conoscenza, sanno che l'anima si trova in tali condizioni e che filosofia la prende sotto la sua guida; sanno che filosofia soave conforta quell'anima, che cerca di liberarla, dimostrandole che l'indagine per mezzo della vista è colma d'inganno; colma d'inganno l'indagine per mezzo dell'udito e degli altri sensi. E cerca di liberare di convincere, di staccare da tutto ciò; la spinge a ritirarsi, ad adoperare il meno possibile questi mezzi materiali; dà continuo ammonimento, perché l'anima sola, per sé, si raccolga e si concentri; le dice di non aver fiducia in nulla ma solo in sé stessa; consideri pure qualunque ente nella sua oggettività, distinto dalla realtà e solo, ma distinta anche lei e sola, per mezzo di un atto mentale di pura intellesione.

Traduzione a cura di Enrico Turolla

Dialogo

ML 12 Giugno 2004

D¹. Śaṅkara dice: «Come il filo, benché nascosto dalle perle, è ben visibile tra una perla e l'altra, così la pura Coscienza, celata dalle modificazioni della mente, si svela nella sua purezza tra una modificazione e l'altra».¹ Il Gruppo Kevala commenta: «In questo verso con le parole “come il filo...” si spiega chiaramente la vera natura di quell'immutabile essenza che è la stessa pura Coscienza. Esattamente come il filo coperto o avvolto dalle perle, laddove si manifesta e appare, risulta chiaramente visibile nello spazio compreso tra due perle della collana, così anche la Coscienza pura, cioè la consapevolezza priva di ogni modificazione, sebbene nascosta o involupata dalle modificazioni della mente che costituiscono le [diverse] nozioni rappresentazioni, si rivela chiaramente nell'intervallo tra un pensiero e l'altro, cioè tra una modificazione e l'altra. A tale proposito, nel trattato intitolato Pancadasi del riverito Saggio Vidyaranya, viene scritto: “[La pura Coscienza], in sé imm modificata, per mezzo della quale sono rese manifeste le modificazioni della mente nella loro totalità come anche le loro assenze, è definita l'Immutabile”²

«Così, negli intervalli compresi tra le diverse modificazioni della mente avviene l'esperienza diretta della pura Coscienza Testimone. [Quindi, la coscienza è testimone tanto della presenza quanto dell'assenza delle modificazioni della mente, ma è in quest'ultima condizione che può svelarsi liberamente]».

¹Śaṅkara, *Laghuvakyavrtti*, 10. Opere Minori II. Edizioni Parmenides

²Vidaranya, *Pancadasi*, VIII, 21.

Sempre il Gruppo Kevala: «L'*ātman* è sempre tale né di certo, può cambiare natura; viene solo velato dalla potenza proiettiva di *māyā*. La Conoscenza rappresenta quel mezzo che dirada le nebbie; quando esse sono diradate, l'*ātman* si svela da sé. La Conoscenza non opera sull'*ātman*, ma sull'*avidyā māyā*; quando lo splendore dell'*ātman* irraggia nella sua infinitezza, spariscono sia l'ignoranza che la Conoscenza, come sparisce la polvere della noce *kataka* dopo aver purificato l'acqua».¹

Le ultime note sono quelle che maggiormente mi interessa sottolineare. L'*ātman*, la pura Coscienza è testimone sia della presenza che dell'assenza delle modificazioni. Quindi non testimonia solo il pensiero-pensare ma anche la sua assenza, quindi è altro e parimenti comprende entrambe le condizioni. La *vidyā* è conoscenza, quel fuoco sacro che brucia ogni oggetto in ultimo anche se stesso, così come nell'esempio della polvere di noce *kataka* che purifica l'acqua "purificando" anche se stessa.

R. La libertà dell'essente è proprio nel riconoscersi "essere", ossia Pura Realtà. È quell'identità che permette di vedere il fenomenico altro da sé e quindi non reale rispetto all'essenza o inedità.

Questo è il *savikalpa samādhi* che contiene ancora un seme di esistenza, quello dell'essente che si contempla "esistente" proprio grazie al fatto che c'è altro che non è (la natura o non essere).

In seguito è sempre l'essente che sprofonda per identità nella Realtà Assoluta e quindi non si può più definire essente in alcun modo perché manca il non essere per determinare la definizione.

D₂. Usare le parole per risvegliarsi alla Realtà onnipervadente è un'arte difficile. Le parole ed i ragionamenti hanno un significato nobile o, meglio, illuminativo soltanto se usate a guisa del classico rametto incandescente che svanisce nel fuoco da esso stesso acceso (metafora imperfetta, ovviamente, dato che il Fuoco-Realtà non si accende e non si spegne).

Venendo al punto che mi interessa - ovvero alla contrapposizione "essere-non essere" implicita nella riflessione precedente -, non ritengo valido opporre l'Essere al non essere, a meno che si riduca arbitrariamente il verbo essere - tempo infinito dell'affermazione primaria "io sono" - al significato parziale di esistere, da *ex sistere*, levarsi fuori, apparire. Rove-

¹ Gruppo Kevala, Commento al 5° sutra dell'*Atmabodha* di Śaṅkara, Opere Minori II. Edizioni Parmenides

sciare l'Essere in Sé nella sua negazione significa permanere nel circolo vizioso del discorrere dicotomico, senza comprendere che, come sostiene Platone, "La Verità si afferma anche quando la si nega". A me pare che l'unica nostra certezza consista nella consapevolezza di Essere, tutto il resto ("io sono questo o quello", ma anche supporre stati ulteriori all'Essere) è *doxa*, opinione, relatività, sovrapposizione, nulla (scriveva M. Eckhart: "L'uomo [in quanto individuo che si pensa separato dall'Essere] è un puro nulla). Dalla consapevolezza di Essere, mondata di qualsivoglia *upādhi*, scaturisce spontanea l'"immersione" in *Paramaśiva* (Realtà Assoluta, *Paramātman*, *Buddhata* o che dir si voglia) non suscettibile di alcuna definizione, dato che il Supremo contiene, vivifica e trascende tutto. Parlare di "immergersi", tuttavia, richiama inevitabilmente l'idea del divenire, e allora è forse più corretto affermare, basandosi sull'unica conoscenza certa alla quale sopra accennavo, che la pura consapevolezza di Essere e lo stato dell'Unità assoluta (*Kaivalya*) sono un tutt'uno.

Scriva infatti Parmenide, ispirato dalla Dea - presumibilmente Dike (la Giustizia): «Orbene io ti dirò - e tu ascolta e ricevi la mia parola - quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: l'una che "è" e che non è possibile che non sia - è il sentiero della Persuasione, perché tiene dietro alla Verità - l'altra che "non è" e che è necessario che non sia. E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende. Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile, né potresti esprimerlo.¹

Secondo la Tradizione del Sanātana Dharma, l'eterodossia di certo Buddismo consiste proprio nel relativizzare il Sé Assoluto. In fin dei conti la dottrina liberatrice è soltanto il poco che può esser detto al fine di risolvere l'identificazione nel nulla, ovvero l'illusione di credere che Qui manchi qualcosa, e svelare l'Ineffabile.

D₁. Il termine "essere", così come la parola "uno" per esempio, sono tra i più fraintesi, confusi, e talvolta persino a sproposito male-usati vocaboli di cui si fa uso in vari ambiti, non ultimo quello filosofico dove bene che vada ha almeno due accezioni. La prima vede il termine *essere* quale sinonimo di assoluto, infinito, e visto che siamo in ambito *advaita*, anche di *nirguṇa*, "il quarto", etc. La seconda accezione lo vede invece usato in vece di uno principale, seme causale, ontologico, indefinito, *saguna*... A

¹Parmenide, *Poema Sulla Natura* a cura di G. Reale, fr. 2. Editore Rusconi.

ben vedere l'uno fa subito la sua comparsa, tanto che per distinguere l'uno in senso metafisico (assoluto) si è voluto aggiungere "senza secondo", proprio per non incorrere nel fraintenderlo con l'"uno con secondo" che invece è *saguna*. In altri termini, Raphael introduce - per aiutare il linguaggio e la comprensione - lo zero (metafisico), per distinguere dall'uno (principiale, ontologico, causale...) e dalla conseguente molteplicità (due, tre, dieci, venti...) che necessita dello zero (pur non avendo questi alcun valore contingente) per estrinsecarsi. La stessa "processione", come la chiamava Plotino, è in Platone che chiama l'assoluto Uno-Uno o Uno-Bene, il principiale-ontologico Uno-Molti, ed il piano sensibile "uno e i molti". Dove viene a collocarsi allora il non-essere? Il non-essere è semplicemente l'infinita possibilità dell'Uno principiale, ovvero il Molti dell'Uno-Molti, il molteplice e solo dopo la manifestazione, *māyā* stessa. Īśvara stesso non sarebbe se non fosse *māyā*, la manifestazione.

Dal punto di vista dell'assoluto, permettete questo ossimoro, già l'unità principiale, l'essere è determinazione, qualificazione, "limite" in quanto essente. Ed il momento che "emerge" la determinazione, emerge parimenti l'*oltre il limite*, l'altro dalla determinazione, dalla qualificazione.

Comunque pur in quest'ottica non vedo contrapposizione, ma sovrapposizione, polarità, talvolta moltiplicazione e molteplicità, così come nell'ambito del due e del molteplice, l'uno non è in contrapposizione, ma sommato, moltiplicato, sovrapposto, riflesso a sé stesso... Il due è costituito dalla somma di due unità, o se preferiamo di un'unità che si proietta in due, tre molti, ma che sempre unità resta all'origine né mai viene meno a sé stessa. Il molteplice è proiezione, riflessione, sovrapposizione dell'unità, talvolta appare contrapposizione, ma non lo è mai nell'essenza, perché l'uno c'è sempre in ogni molteplice, così come ogni dimensione, lineare, piana, volumetrica è proiezione dell'uno-punto.

Credo che *non-essere* sia stato usato con questo senso, solamente a far comprendere che comunque qualsiasi determinazione, qualificazione, anche la prima, l'essere ontologico, principiale, il momento che viene in esistere, in essere, afferma con la sua sola presenza il non-essere, l'altro da sé, da lui, così come l'unità aritmetica nel momento che viene in essere, porta seco il due, il tre, il molteplice, sia pure nel caso di uno principiale - solo a livello potenziale, di un potenziale indefinito che troverà manifestazione solo con Īśvara-*māyā* o *puruṣa-prakṛti*.

R. Ricordiamo che (pur con tutti i limiti del linguaggio) la tradizione è l'insieme della descrizione delle testimonianze e non la trasmissione di un insieme di *doxa*. Un aspirante discepolo non può esimersi dal magistero comandato, in ragione del liberamente ricevuto, liberamente dato, e dare traccia della propria presenza come testimonianza ove sia stata debitamente richiesta nella linea e nel linguaggio opportuno. È la testimonianza condivisa che permette la condivisione della visione, attraverso le debite pratiche secondo le possibilità di ciascuno. Quando la testimonianza di un aspirante coincide con quanto i vari rami della tradizione tramandano, rimarca che la tradizione è unica, universale e metafisica, slegata dallo spazio tempo recepito come esistenza attraverso la percipienza del molteplice. Non si tratta di voli pindarici, di costrutti, di astruse teorie tese a negare il mondo dei nomi e delle forme, quanto di testimonianze tese a mostrarne la possibilità di trascendenza. La tradizione è tale non perché tramandata, ma perché è vivente nell'aspirante che praticandola la testimonia.

D₂. In ogni caso ritengo fondamentale tenere saldamente presente l'iniziazione che tutto è già risolto, da sempre e per sempre. Abhinavagupta, in un passo folgorante incentrato sul tema della "Differenza nell'Identità", afferma: «Il non duale di cui parliamo non è del tipo che vieta l'ingresso alla dualità. Farlo equivarrebbe a cadere nel vostro modo di pensare e avremmo una dualità del tipo meno ambiguo. La vera non dualità esiste quando si hanno simultaneamente espressioni come "Questo è dualità, questo è non dualità, questo è insieme dualità e non dualità. [...] Diversamente da voi, non abbiamo nulla da rifiutare e nulla da accettare"».¹

Penso, inoltre, che per risvegliarsi all'ineffabile *sahaja nirvikalpa samādhi*, non contrapponibile ad alcunché, sia indispensabile "meritarsi" la grazia del *guru*. Diversamente, l'ente che aspiri sia pur sinceramente alla Liberazione-Illuminazione rimarrà sul piano concettuale.

R. Difficile immaginare una consapevolezza del *Turīya* che contempi una possibile distinzione fra *guru* e *vidyārthin*. Considera anche la difficoltà di testimoniare cotale Realtà nonché la sua manifestazione all'interno di quest'ultima stessa. L'esposizione della testimonianza può avere diverse modalità a seconda dell'espositore e dell'astante. In questo caso quanto

¹José Pereira, *Manuale delle Teologie Induiste*, pp. 365, 366. Edizioni Astrolabio-Ubaldini.

appare come ragionamento, forse logico, potrebbe considerarsi una semplice sequenzialità esposta per come una mente può mediarla nel linguaggio. Non avendo usi profondi in ambito di linguaggio e di filosofia, si spera vorrai perdonare tali limitazioni comunicative, anche ove si reiterassero.

L'essere dell'“io sono”, inizialmente non è da considerarsi una affermazione primaria (secondo questa esperienza), in quanto sorge proprio per percezione di sé grazie all'esistenza di un limite: l'altro, il secondo. Infatti è un “io sono questa coscienza di essere, individuata dal non essere”. Qualcuno la chiama anche *ahamvṛtti*. È anche la prima percezione/sensazione uscendo da alcuni *samādhi*. è quasi una meraviglia di esistere quando viene colta (nell'ambito del “*iti iti*”). Per chi volesse confrontarsi col processo inverso, perso il contatto con l'altro, ossia cessata l'individuazione rimane l'essere o *Ātma* o Pura Realtà. Qui¹ si ha la coscienza di essere; nel senso che non c'è determinazione del molteplice, ma della sua origine che è proprio questo “essere cosciente di essere”. L'altro ancora non è “essente”, ma proprio perché cosciente di essere, è questo essere ad esserne seme. Appena si definisce l'essere (l'uno) sorge il non essere (il molteplice). Se hai coscienza di essere è perché hai coscienza che esiste il non essere. Immagino che sia per questo che il *savikalpa* è considerata la realizzazione duale. Il passaggio al *nirvikalpa* è più facile da descrivere: cessa la coscienza di essere, non c'è più l'affermazione di esistenza e l'essere (senza più un centro, un soggetto) è finalmente quell'Essere in Sé che viene anche indicato come Pura Coscienza o Consapevolezza in Sé, Beatitudine in Sé: lo *zero metafisico* di cui ci parla Raphael.

Ecco confermata l'identità fra la testimonianza platonica e quella *advaita*: è negando l'essere che lo si afferma.

Da un altro punto di vista è vero anche il contrario: è affermandolo che lo si nega. Infatti sostenendo: «A me pare che l'unica nostra certezza consista nella consapevolezza di Essere», se si sta affermando la “certezza” della consapevolezza dell'essere, si è – o si ritorna – nei meandri della mente. Infatti o si è nella Consapevolezza in Sé o se ne afferma la certezza; nel secondo caso si è nel dualismo che può affermare l'essere come

¹Cfr. Rāmaṇa Mahārṣi, *Il Vangelo*, Cap. XIV. Edizioni I Pitagorici.

esperienza solo grazie al non essere. È solo qui, sul piano duale, che si può avere coscienza dell'esperienza e dell'esperiente. L'atto stesso di esperire l'essere necessita la differenziazione, fra lo stesso e il non-essere. È come dire (ma si sta stirando la semantica del linguaggio abituale per scadere nella metafora) che, nella coscienza di essere, il Sé è l'Inseità stessa, il soggetto: cioè Īśvara crea il *jagat*.

Uguualmente quando consideriamo le parole di Meister Eckart: «L'uomo [in quanto individuo che si pensa separato dall'Essere] è un puro nulla», è questione di significato: per *essere* intende la Pura Realtà o la Realtà Assoluta? e per *nulla* intende il non essere in quanto *divenire* (o essere individuato) oppure si riferisce alla Pura Realtà o Realtà Assoluta? La frase è comunque valida, con un suo significato ben diverso, testimoniando diversi livelli di lettura, da “posizioni coscienziali” diversamente possibili.

C'è un punto che forse va approfondito per lasciare una traccia più intellegibile. Marcare come *spontanea* l'immersione in Paramaśiva, la Realtà Assoluta che dovrebbe scaturire dalla Coscienza di essere, merita una delucidazione. Se concettualmente è un semplice passaggio logico, nella pratica o *sādhanā* pur mancando la volitività di un soggetto, la spontaneità non è semplice, perché realizzare Paramaśiva incarnandolo pienamente nel mondo, pone oltre ogni idea di dualità e di non dualità,¹ quel *sahaja nirvikalpa samādhi* spesso facilmente nominato. L'Essere e Kaivalya sono sì la medesima cosa, ma portare consapevolmente Kaivalya nel mondo, necessita un tale purezza che anche ogni idea di non dualità è chiamata a sciogliersi, e indossando ogni aspetto della dualità (*iti iti*), si va oltre ogni aspetto formale del duale e del non duale. Śrī Rāmaṇa Mahārṣi impiega diversi anni per stabilizzare il *sahaja nirvikalpa samādhi*, anni in cui il suo corpo sopravvive perché nutrito e curato dai *sādhu* di Aruṇācala. Solo il completamente di questo processo, permette allo *sthitaprāñña*² di parlare al mondo da ogni punto di vista del molteplice.

«Onde rimuovere tale “Ignoranza principale”, occorre trascendere coscientemente i vari piani-stati relativi (*neti neti*) e quindi comprenderli

¹Cfr. Dattātreya, *Avadhūtagītā*. Edizioni I Pitagorici.

²*Sthitaprāñña*: colui che è fermamente stabilizzato nel Sé.

(*iti iti*) in quanto oggetti di conoscenza nella propria pura e infinita Coscienza brahmanica. La consapevole negazione del finito, del limitato, ecc., è l'affermazione stessa dell'Infinito ossia di quella pura Coscienza che, non identificata ad alcunché né caratterizzata da alcuna qualificazione, dimora nella propria natura di Non dualità; e la Non dualità può essere realizzata solo per una diretta "presa di coscienza" della propria identità con *Brahman*.

«Si deve così ricorrere alla corretta meditazione di quelle sentenze vediche (*Mahāvākya*)¹ le quali, in forma sinteticamente concisa di veri e propri *mantra* risolvendi, intendono stabilire tale identità coscienziale al di là d'ogni rappresentazione o sovrapposizione mentale; e questa meditazione, compiuta più nella coscienza che nella mente, più per intuizione superconsapevole (*buddhi*) che per analisi razionale (*manas*), costituisce un mezzo diretto di risveglio alla consapevolezza della Realtà-Brahman».²

Poi come giustamente dici, citando Parmenide, ci sono anche vie più semplici, quelle tengono "dietro alla Verità".³ Potremo parlarne in altro momento?

¹*Mahāvākya*: "grande detto"; i grandi detti vedici in cui è compensata la dottrina *Vedānta*. I principali *mahāvākya* sono quattro: «*Ahaṃ brahmāsmi*: Io sono *Brahman*» (*Bṛhadāraṇyaka up.* 1, IV, 10 dello *Yayur Veda* "nero"); «*Tat tvam asi*: Tu sei Quello» (*Chāndogya up.* VI, VIII, 7 del *Sāma Veda*); «*Prajñānam brahma*: *Brahman* è pura Coscienza» (*Aitareya up.* V, 3. del *Ṛg Veda*); «*Ayam ātmā brahma*: Questo Sé è *Brahman*» (*Māṇḍūkya up.* II dell' *Atharva Veda*).

²Gruppo Kevala, *Vedantasara*, Introduzione. Edizioni Parmenides.

³Cfr. Raphael, *Essenza e scopo dello Yoga e Bhagavadgītā*. Edizioni Parmenides.

VITA DI SWAMI VIVEKANANDA

XXVIII - Incontro con Max Muller

Una piacevole sorpresa aspettava Svāmi Vivekānanda al suo arrivo a Londra. Svāmi Saradānanda era già arrivato ed era ospite del signor Sturdy. I due Svāmi non si vedevano da molto tempo. Svāmi Vivekānanda ricevette tutte le notizie dei fratelli spirituali al monastero di Alambazar e le loro attività in India. Fu un momento molto felice.

Svāmi Vivekānanda presto si immerse in un vortice di attività. Dai primi di maggio tenne cinque corsi alla settimana con una sessione il venerdì per il dibattito aperto. Diede una serie di tre conferenze domenicali in una delle gallerie del Royal Institute of Painters of Water-Colours, a Piccadilly, e tenne anche conferenze alla Princes Hall e alla Residenza di Annie Besant, oltre a parlare in molti circoli, istituzioni educative e salotti. I suoi ascoltatori erano per lo più intellettuali e persone serie. I suoi discorsi sullo *Jñāna yoga*, contenenti l'essenza della filosofia *Vedānta*, furono soprattutto tenuti in Inghilterra. Canon Wilberforce diede un ricevimento in onore dello Svāmi, al quale invitò molte persone importanti.

In uno di questi incontri, alla fine del suo discorso, un uomo dai capelli bianchi, e ben noto filosofo, disse allo Svāmi: «Voi avete parlato splendidamente, Signore, ma non ci avete detto niente di nuovo». Immediata fu la risposta dello Svāmi: «Signore, io vi ho detto la Verità. Quella, la Verità, è antica come le immemorabili colline, è antica quanto l'umanità, è antica quanto la creazione, è antica quanto il Dio supremo. Se vi ho parlato in parole tali che vi faranno pensare, che vi faranno vivere secondo il vostro pensiero, non ho fatto bene a dirvele?». Un forte applauso salutò la fine delle parole.

Lo Svāmi era veloce nelle repliche. Un uomo, che sembrava essere nativo della Scozia, gli domandò: «Quale è la differenza tra un *baboo* ('signore', in India) e un *baboon* ('babbuino', in inglese)?». «Oh, non molta» fu l'immediata risposta dello Svāmi. «È simile alla differenza che passa tra un *sot* ('ubriacone') e uno *Scot* ('scozzese'), solo la differenza di una lettera».

In una delle sue pubbliche conferenze in Inghilterra, diede il tributo più toccante sul suo Maestro, Śrī Rāmākṛṣṇa. Disse che lui non possedeva nemmeno una parola propria da pronunciare, nemmeno un pensiero da svelare; tutto, ogni singola cosa, tutto quello che era lui, tutto quello che lui poteva essere per gli altri, tutto quello che poteva fare per il mondo, veniva da quell'unica fonte, da quel puro spirito, da quell'illimitata ispirazione, da lui che, seduto «lì, nella mia amata India, aveva risolto il tremendo segreto, e donato la soluzione a tutti, volentieri e con prodigalità divina». Il sé individuale dello Svāmi era completamente dimenticato, del tutto ignorato. «Io sono quello che sono, e quello che sono è sempre dovuto a lui; tutto quello che c'è di buono e di vero e di eterno in me o nelle mie parole, viene dalla sua bocca, dal suo cuore, dal suo spirito. Śrī Rāmākṛṣṇa è la fonte di questa fase della vita religiosa della terra, dei suoi impulsi e attività. Se posso mostrare al mondo un bagliore del mio Maestro, non avrò vissuto invano».

Fu Rāmākṛṣṇa a che lo portò in contatto con Max Muller, il grande studioso tedesco di Sanscrito e Indologia, che era stato impressionato dall'eloquenza di Keshab Chandra Sen e dal suo fervore religioso, e che era anche venuto a sapere dell'influenza che Śrī Rāmākṛṣṇa a aveva avuto nello sviluppo della vita di Keshab. Dalle informazioni che era stato in grado di raccogliere dall'India, Max Muller aveva già pubblicato un articolo su Rāmākṛṣṇa a nel *Nineteenth Century*, intitolato "Un vero Mahātma". Adesso era ansioso d'incontrare un diretto discepolo del Maestro, così invitò Svāmi Vivekānanda a pranzare con lui ad Oxford il 28 maggio 1896.

Lo Svāmi fu felice di incontrare l'erudito. Quando venne fatto il nome di Rāmākṛṣṇa, lo Svāmi disse: «Lui viene adorato da migliaia di persone oggi, Professore».

«E chi altri dovrebbe essere adorato, se non una persona così?» fu la risposta di Max Muller.

Riguardo Max Muller e sua moglie, lo Svāmi scrisse in seguito:

Questa visita è stata per me davvero una rivelazione. Quella piccola casa bianca, la sua posizione in un bel giardino, il saggio dai capelli grigi, con un volto calmo e benevolo, una fronte liscia come un bambino nonostante i settanta inverni, e ogni linea in quella faccia che esprime una profonda miniera di spiritualità situata da qualche parte dentro; quella nobile moglie, la compagna della sua vita attraverso il suo lungo e difficile cammino di suscitare interesse, superando opposizione e disprezzo, e alla fine di creare un rispetto per i pensieri dei saggi dell'antica India... gli alberi, i fiori, la quiete, e il cielo limpido, tutte queste cose mi rimandarono nell'immaginazione, ai giorni gloriosi dell'antica India, i giorni dei saggi e dei sovrani illuminati, i giorni dei *vanaprashtin*,¹ i giorni del grande saggio indù Vasishtha e di sua moglie Arundhati. Non fu né il filologo né il grande erudito che vidi, ma uno spirito che sta realizzando ogni giorno la sua unicità con l'universo.

Lo Svāmi fu profondamente commosso di vedere l'amore di Max Muller per l'India. «Mi piacerebbe» scrisse con entusiasmo «avere la centesima parte di quell'amore per la mia madrepatria. Dotato di una mente straordinaria ed estremamente attiva, ha vissuto e si è mosso nel mondo del pensiero indiano per cinquant'anni o più, ed ha guardato l'acuto interscambio di luci e ombre nell'interminabile foresta della letteratura sanscrita con profondo interesse e sincero amore, fino a che queste cose sono discese nel suo spirito e hanno colorato per intero il suo essere».

Lo Svāmi domandò a Max Muller: «Quando verrete in India? Tutti gli uomini di quella terra darebbero il benvenuto a chi ha fatto tanto per illuminare i pensieri dei loro antenati».

La faccia del saggio si illuminò; c'era quasi una lacrima nei suoi occhi... un gentile cenno del capo, e lentamente vennero le parole: «In quel caso non ritornerei; dovrete cremarmi là».

Ulteriori parole sulla questione sarebbero sembrate una ingiustificata intrusione nel regno in cui erano conservati i segreti più sacri del cuore di un uomo.

Max Muller chiese allo Svāmi, “Cosa state facendo per rendere Śrī

¹ Anacoreti, coloro che sono nel terzo *āśrama* della vita.

Rāmākṣṇa noto al mondo?”. Lui stesso era ansioso di scrivere una completa biografia del Maestro se solo si fosse potuto procurare il materiale necessario. Su richiesta di Vivekānanda, Svāmi Saradānanda scrisse gli insegnamenti di Śrī Rāmākṣṇa e i fatti della sua vita. In seguito Max Muller riunì tutto nel libro *La vita e gli insegnamenti di Śrī Rāmākṣṇa*.

Un giorno Saradānanda chiese allo Svāmi perché non avesse scritto lui stesso la vita del Maestro per Max Muller. Lui rispose: «Ho un sentimento così profondo per il Maestro che mi è impossibile scriverne per il pubblico. Se avessi scritto l'articolo che Max Muller voleva, allora avrei provato, citando da filosofie, scritture e anche dai libri sacri dei cristiani, che Śrī Rāmākṣṇa era il più grande di tutti profeti nati in questo mondo. Questo sarebbe stato troppo per quell'uomo anziano. Tu non hai meditato così in profondità sul Maestro come ho fatto io; dunque potevi scrivere in un modo che avrebbe soddisfatto Max Muller. Perciò ti ho chiesto di farlo».

Max Muller mostrò allo Svāmi parecchi collegi universitari ad Oxford e la Biblioteca Bodleiana, e alla fine lo accompagnò alla stazione ferroviaria. Alle proteste dello Svāmi che il professore non doveva darsi tutti questi disturbi, quest'ultimo rispose: «Non avviene ogni giorno che si incontri un discepolo di Rāmākṣṇa Paramahansa».

Oltre a svolgere un intenso lavoro pubblico in Inghilterra, lo Svāmi vi fece anche delle importanti conoscenze personali. Sono già stati menzionati i nomi di Goodwin, Henrietta Muller, Margaret Noble e Sturdy. Questi lo conobbero intimamente durante la sua seconda visita e divennero suoi discepoli. Poi venne la volta del capitano e della signora Sevier, sua moglie. Il capitano era un ufficiale in pensione dell'esercito inglese, di quarantanove anni, che aveva servito per parecchi anni in India. Entrambi erano seri studiosi di religione e avevano cercato la verità più alta in varie sette e credi, senza trovarla. Quando udirono di Svāmi Vivekānanda, realizzarono intuitivamente che i suoi insegnamenti erano quello che avevano cercato tanto a lungo. Furono profondamente impressionati dalla filosofia non-duale dell'India e dalla personalità dello Svāmi.

Uscendo da una delle conferenze dello Svāmi, il Capitano Sevier chiese alla signorina McLeod, che aveva già conosciuto lo Svāmi in America: «Conosci questo giovane uomo? È quello che sembra?».

«Sì».

«In questo caso lo si deve seguire e trovare Dio con lui».

Il capitano andò dalla moglie e disse: «Mi lascerai diventare discepolo dello Svāmi?».

«Sì» lei rispose. Quindi gli domandò: «Tu lascerai diventare *me* discepola dello Svāmi?».

Lui rispose con affettuoso umorismo: «Non ne sono tanto sicuro!».

La prima volta che lo Svāmi incontrò in privato la signora Sevier, si rivolse a lei come “Madre” e le chiese se le sarebbe piaciuto venire in India, aggiungendo: «Vi darò le mie migliori realizzazioni».

Tra lo Svāmi e i Sevier nacque una relazione molto affettuosa; questi ultimi lo consideravano come loro figlio. Divennero suoi intimi compagni e gli offrirono tutti i loro risparmi. Lo Svāmi, preoccupato per la loro futura sicurezza terrena, li persuase a tenere la maggior parte della loro fortuna. Il capitano e la moglie, insieme alla signorina Noble e a Goodwin, furono i migliori tra i seguaci che Svāmi Vivekānanda raccolse in Inghilterra, e rimasero fedeli a lui e al suo lavoro fino agli ultimi giorni delle loro vite.

Grazie alla generosità dei Sevier, lo Svāmi, come vedremo, creò l’Advaita Āśrama a Mayavati, nell’Himalaya, per l’addestramento dei discepoli, sia orientali che occidentali, nella contemplazione del Dio Impersonale. Dopo la morte del capitano Sevier nel monastero, la signora Sevier vi visse per quindici anni - unica donna occidentale in quella lontana regione tra le montagne, inaccessibile per molti mesi all’anno - impegnata nell’educazione dei bambini delle zone vicine. Una volta la signorina MacLeod le domandò: «Non ti annoi?». «Io penso a lui» le rispose, riferendosi a Svāmi Vivekānanda.

Per quanto occupato con varie attività in Inghilterra, lo Svāmi non dimenticò, nemmeno per un momento, il suo lavoro in India. Dopotutto, era stato l’intenso desiderio di trovare dei mezzi per migliorare la condizione dei suoi connazionali a portarlo in Occidente. Aveva sempre accarezzato questa speranza in un angolo della mente, sia in Europa che in America. Doveva addestrare i suoi fratelli discepoli come futuri lavoratori in India. E così scrisse loro in maniera dettagliata sull’organizzazione del monastero di Alambazar, dove loro stavano vivendo da qualche tempo.

Il 27 aprile 1896, mandò istruzioni sulla vita quotidiana dei monaci, il loro cibo e vestiario, il loro rapporto con il pubblico, l’importanza di dotare di una spaziosa biblioteca il monastero, una stanza più piccola per i colloqui, una grande sala per le discussioni religiose con i devoti, una

piccola stanza come ufficio, un'altra per fumare, e così via. Suggerì loro di arredare le stanze nella maniera più semplice possibile e fare attenzione all'acqua per bere e cucinare. Il monastero, suggerì, doveva essere sotto la direzione di un Presidente e un Segretario eletti. Studio, preghiera, e pratiche religiose dovevano essere voci importanti tra i doveri dei monaci. Desiderò anche creare un monastero per le donne, direttamente sotto il controllo di Sarada Devi, la Madre Santa.

Ai monaci non venne permesso visitare gli alloggi delle donne. Alla fine raccomandò Svāmi Brahmananda come Presidente del monastero, e disse: «Chi è il servo di tutti è il loro vero Maestro. Non diviene mai un capo chi distingue, nel proprio amore, con considerazione l'alto dal basso. Chi ama senza limiti e senza considerare l'alto e il basso, ha l'intero mondo ai suoi piedi». Come suoi lavoratori, lo Svāmi desiderava «uomini con muscoli di ferro e nervi d'acciaio, dentro i quali dimorasse una mente dello stesso materiale di cui è fatto il fulmine».

Per citare di nuovo le parole del Svāmi: «Voglio forza, vigore, *kshatra-virya*, la virilità del guerriero, e *brahma-teja*, il fulgore di un bramino... Questi uomini saranno separati dal mondo, daranno le loro vite, e saranno pronti a combattere la battaglia della Verità, marciando da nazione a nazione. Un colpo segnato fuori dell'India equivale a centomila colpi segnati internamente. Bene, tutto verrà se il Signore lo vuole.»

(*continua*)

Questa biografia di Vivekananda, a cura di Swami Nikhilananda, è pubblicata in Italia dalle Edizioni Vidyananda. La presente è una traduzione dell'originale inglese, fornita dal Ramakrishna Mission Italia, a cura di Luca Bazzoni.

Vidyā Bhārata

L'Associazione Vidyā Bhārata, l'Associazione Italiana Rāmana Mahārṣi e il Rāmakṛṣṇa Mission, anche attraverso le Edizioni I Pitagorici, promuovono la disponibilità di opere appartenenti alla Tradizione unica universale, attraverso libri, periodici, siti web, incontri, conferenze e seminari. I libri sono acquistabili sul sito web delle Edizioni I Pitagorici. Pitagora viene considerato colui che, per primo, ha coniato il termine *filosofo*, per indicare colui che reputa come sommo bene la ricerca del Vero, attraverso la conoscenza. I Pitagorici furono gli antesignani della Tradizione unica che, poi, ritroveremo in Occidente e in Oriente, come scienza “sacra”, che conduce alla Verità in sé. Una Tradizione che, non tralasciando le scienze del fenomenico, è anche una scienza dello spirito, ossia metafisica.

www.pitagorici.it - www.ramakrishna-math.org

www.ramana-maharshi.it - www.vidya.org

-

COLLEZIONE VIDYĀ BHĀRATA

1) *Il Vangelo di Rāmaṇa Mahārṣi* con commento di Bodhānanda

In Occidente, perduta l'identità originale fra filosofia e spiritualità, il filosofo o mistico indiano viene considerato una sorta di santone se è oggetto della devozione di chi, cogliendone la trascendenza, è giunto a venerarlo. Il commento approfondisce l'insegnamento non duale di Śrī Rāmaṇa, confrontandolo con la *Philosophia Perennis* di Parmenide, Eraclito, Platone e Plotino, e mostrando l'identità della Tradizione unica universale a livello metafisico. L'opera, presentata dalla Associazione Italiana Rāmaṇa Mahārṣi, è completata da un glossario sanscrito e dall'appendice di Svāmi Siddheśvarānanda del Rāmakṛṣṇa Maṭh.

2) *Satya Sai Baba e il Vedānta Advaita* di Prema Dharma

Sulla persona di Sai Baba circolano molte voci: chi lo vede come un mistico, chi come un *avatāra*, chi come un guaritore; questo perché di lui si predilige la miracolistica invece dell'insegnamento. L'autore, presentandone l'insegnamento non duale, colloca Sai Baba nella tradizione indiana, tracciando le motivazioni del successo e della contestazione. Il libro mostra come l'insegnamento di Sai Baba delinea i diversi percorsi spirituali e personali; come contenga, insieme, l'insegnamento vedico e *upaniṣadico*; e si collochi nell'ambito della Tradizione unica universale. L'opera, presentata dalla Associazione Italiana Vidyā Bhārata, è completata da un glossario sanscrito.

3) *Avadhūtagītā* di Dattātreya, con commento di Bodhānanda

La realizzazione del Reale, l'Illuminazione, è teorizzata come meta da coloro che praticano il *Vedānta*, specialmente quello non duale o *Advaita*. L'intera opera testimonia questa realizzazione e spiega lo stato del Liberato in vita, l'*avadhūta*. Il commento trasporta la testimonianza metafisica di Dattātreya in un linguaggio moderno e più accessibile.

4) *Dialogo d'Istruzione* di Prema Dharma

La trascrizione di alcuni incontri avvenuti in un cerchio spirituale, accessibile al pubblico durante l'ultimo decennio del XX secolo, contiene alcune delle domande che molti ricercatori vorrebbero porre, se avessero un interlocutore qualificato. Il linguaggio semplice lo rende adatto per un primo e più facile approccio occidentale alla spiritualità del *Vedānta*.

5) *Rāmaṇa Mahārṣi - Ricordi Vol. I* di A.D. Mudaliar, Sādhu Aruṇāchala.

Rāmaṇa Mahārṣi visto attraverso gli occhi di due suoi seguaci: un devoto e un ricercatore ne tratteggiano ognuno un diverso ritratto, nelle sfumature interpretative ma anche sostanziali. Una visione inedita di Śrī Rāmaṇa che può aiutare a comprendere il rapporto col proprio Maestro spirituale e il concetto di abbandono. In appendice il ritratto di Echammal, una devota. L'opera è presentata dalla Associazione Italiana Rāmaṇa Mahārṣi.

6) *Advaita Bodha Deepika* di Karapatra, a cura di Bodhānanda

Una sintesi della Dottrina Advaita di Śaṅkara, nell'opera fatta tradurre in Inglese da Rāmaṇa Mahārṣi. L'autore mostra come l'unica realtà del Sé venga apparentemente oscurata dal velo dell'ignoranza metafisica o *avidyā*, e propone i metodi che la Tradizione unica prescrive per sollevare questo velo. Dei dodici capitoli originali, sono pervenuti solo i primi otto; Bodhānanda ha scritto alcune pagine ad integrazione dei quattro capitoli perduti. L'opera presentata dalla Associazione Italiana Rāmaṇa Mahārṣi, è completata da un Glossario sanscrito e dalla presentazione di Raphael.

7) *Et in Arcadia ego animam recepi* di Sigife Auslese

La ricerca del proprio volto perduto, attraverso una serie di maschere trovate nei meandri più oscuri della personalità. Il dolore usato quale strumento di indagine spirituale per affrancarsi dai fantasmi interiori, attraverso la loro liberazione. Il libro è il resoconto di un duro viaggio alla ricerca di sé; nonostante la sua poesia è inadatto alle persone impressionabili.

8-9) *Il Vangelo di Rāmākṛṣṇa - Edizione Integrale* di M. (Mahendranath Gupta)

La cronaca degli ultimi anni di vita ritrae Śrī Rāmākṛṣṇa nel suo insegnamento ai giovani futuri monaci e ai laici. L'opera lo mostra anche nei passaggi più importanti della sua vita, la via devozionale, quella non duale e il suo rapporto con il mondo.

10) *Rāmaṇa Mahārṣi - Ricordi Vol. II* di G.V. Subbaramayya

Continuano i ritratti di Rāmaṇa Mahārṣi. Questo libro riporta la testimonianza di un docente, e ci narra altri aspetti inediti della vita di questo saggio indiano, dell'atmosfera che si respirava accanto a lui e di come nacque l'istituzione che oggi mantiene intatta la testimonianza del suo insegnamento. L'opera è presentata dalla Associazione Italiana Rāmaṇa Mahārṣi.

11) *Rāmaṇa Mahārṣi - Ricordi Vol. III* di Kunjuswami

Queste pagine narrano il primo Rāmaṇa, con i *sādhu* di Aruṇācala che gli vivevano accanto. Il suo attendente ci mostra l'ampiezza del cuore del Mahārṣi, capace di assecondare insieme devozione e non dualità; egli narra aspetti inediti della sua vita, dell'atmosfera dei primi tempi e di come nacque il Rāmāṇāśram.

VEDĀNTA & QUADERNI ADVAITA

Per ricevere le riviste:

advaita_vedanta-subscribe@yahoogroups.com

vidya_bharata-subscribe@yahoogroups.com

Per disiscriversi:

advaita_vedanta-unsubscribe@yahoogroups.com

vidya_bharata-unsubscribe@yahoogroups.com



Vedānta

Vedānta è un newsletter periodico che riporta articoli e informazioni su iniziative e attività che fanno riferimento alla Tradizione metafisica e a quanto ad essa si riferisce. Le pubblicazioni precedenti sono disponibili presso www.vidya.org

Altri siti di riferimento

www.advaita.it - www.pitagorici.it - www.vedanta.it

Associazione Vidyā Bhārata - Via F. Aprile 40 - 95129 Catania - Italy

Per ricevere i Quaderni: advaita_vedanta-subscribe@yahoogroups.com

Per ricevere Vedanta: vidya_bharata-subscribe@yahoogroups.com

www.vidya.org