

Un monaco d'Occidente

Dottrina della non-dualità
(*Advaita-Vāda*)
e Cristianesimo

*Fondamenti per un accordo dottrinale
tra Chiesa e Vedānta*

A cura di
Stefano Salzani

Il leone verde

Collana diretta da Michele Bonicelli, Alberto Grigio e Stefano Salzani.

Questo libro è stampato su carta prodotta nel pieno rispetto delle norme ambientali.

In copertina: Adelaide Hanscom, fotografia per il *Rubaiyat* di Omar Khayyam (1905).

Titolo originale: *Doctrine de la non-dualité (Advaita-Vâda) et Christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedânta.*

© Editions Dervy - Paris 2019, collection L'Être et l'Esprit.

ISBN: 978-88-6580-460-5

© 2023 tutti i diritti riservati

Edizioni Il leone verde

Via Santa Chiara 30 bis, Torino

Tel. 0115211790

leoneverde@leoneverde.it

www.leoneverde.it

«IO-SONO mi manda a voi»

(Esodo 3,14)

Cum permissu superiorum

Indice

Introduzione, <i>di Stefano Salzani</i>	11
Prefazione all'edizione italiana, <i>di Suor Marie op.</i>	23
Prefazione, <i>di Jean Tourniac</i>	31
Premessa	40
I Monismo filosofico e non-dualità	43
II «Io sono Brahma»	75
III «In tutto simile agli uomini»	85
IV «Senza di me non potete fare niente»	96
V «Chi sono io»	126
VI «Io non sono il Cristo»	144
VII Oriente e occidente	166
Conclusione	177
Indice dei nomi propri	186
Indice delle citazioni bibliche	189
Indice dei libri citati o consultati	191

Introduzione

Nel 1991 un lungo necrologio apparso su “*Études Traditionnelles*”¹ svela infine l’identità dell’anonimo «monaco d’Occidente», autore, quasi dieci anni prima (1982), del libro che presentiamo.

Si tratta di Adolphe Levée, ma, ancor più, di colui che con altro pseudonimo, Élie Lemoine (ossia Elia il monaco), era stato «collaboratore permanente» della stessa rivista, con una quarantina di articoli apparsi a partire dal 1985.

E, ancora, Élie non è affatto uno pseudonimo, è il nome religioso che Adolphe Levée s’impose nella sua vita di monaco trappista. La sua seconda vita, più precisamente: laico fino al 1951, cioè fino a quarant’anni (era nato il 13 dicembre 1911), passò altrettanto tempo recluso alla Grande Trappe², fino alla morte improvvisa, il 10 ottobre 1991.

Quaranta: nella numerologia biblica, il tempo della purificazione, vissuto due volte da fr. Élie nel suo passaggio terreno.

La prima purificazione, una purificazione del pensiero. Nato a Parigi, dopo una permanenza di qualche anno a

1 La Redaction, *In memoriam: Élie Lemoine*, “*Études Traditionnelles*”, 514, 1991, pp. 145-176.

2 L’abbazia normanna, madre della riforma cistercense, da cui deriva il nome «trappisti»; riforma del sec. XVII il cui padre fu Armand-Jean Bouthillier de Rancé. Su quest’ultimo segnaliamo un’opera inglese la cui traduzione francese fu curata dallo stesso fr. Élie: Alban J. Krailsheimer, *Armand-Jean de Rancé, abbé de la Trappe*, Éd. du Cerf, Paris 2000.

Bordeaux, sede lavorativa del padre, nel 1922 la famiglia ritorna nella capitale, e qui Adolphe termina i suoi studi commerciali. Diciottenne, sulla bancarella di un *bouquiniste*, trova una copia di *Oriente e Occidente* di René Guénon. È un «éblouissement», il lampo dell'illuminazione: la scoperta della «Metafisica», cui segue la lettura di tutto ciò che di quest'autore era disponibile³.

Così ispirato, il giovane scrive un articolo su *Le Nirvâna dans la Métaphysique Hindoue*, pubblicato sul bollettino dell'*Association des Anciens élèves de l'École Commerciale* cui era iscritto. Inorgogliata da questa prima esperienza letteraria del figlio, la madre invia l'articolo al suo ispiratore, al 51 di rue St. Louis, e Guénon risponde a giro di posta elogiando lo scritto «soprattutto in relazione all'età»⁴. Così, dal 1930, ha inizio una corrispondenza che durerà fino alla morte del «maestro». In tal modo, infatti, il giovane Adolphe si rivolge a Guénon nelle prime lettere⁵, chiedendogli puntigliosamente precisazioni su punti specifici della sua opera. Di questa pressoché inutile puntigliosità, tanti anni dopo fr. Élie proverà rammarico, perché «come si è soliti dire, è solo quando qualcuno non c'è più che si comincia a rendersi conto di tutto ciò che bisognava dirgli»⁶.

3 Cfr. A.L. [Adolphe Levée], *Ma correspondance avec René Guénon*, "Études Traditionnelles", 487, 1985, pp. 24-26. Si tratta del suo primo articolo pubblicato su questa rivista (cui peraltro Levée era abbonato fin dal 1937) ed è una sorta di autobiografia intellettuale della sua formazione alla dottrina metafisica esposta da René Guénon.

4 Cfr. *ivi*, p. 24.

5 Cfr. ad es. *Lettera di Adolphe Levée a René Guénon*, Paris 17-5-1936 (Collezione privata).

6 A.L., *art. cit.*, p. 25, che continua: «La sola domanda che gli posi [a Guénon] e che era di natura personale, mostra, con la sua risposta, a qual punto egli s'impediva ogni intervento diretto nella vita privata dei suoi corrispondenti. In quel periodo, poco dopo la guerra, stavo pensando alla possibilità di chiedere l'iniziazione massonica e gli scrissi che mi sentivo molto imperfetto, al ché mi rispose: "Questo significherebbe che bisogna già essere santi

Nel frattempo, dal 1935 al 1951, la professione gli permette di viaggiare e permanere a lungo in varie regioni dell'Indocina, una permanenza desiderata, per comprendere quanto più gli era possibile *in media res* lo spirito orientale, o forse meglio, uno spirito diverso da quello della modernità occidentale, in cui la metafisica non aveva ormai dimora.

Nel 1939, le vicissitudini belliche bloccano Adolphe in Vietnam, dove sarà costretto a rimanere fino alla fine della guerra. Sarà per lui «un periodo di riflessione», in cui vede «la morte da vicino»⁷: il 2 settembre 1945 assiste personalmente al massacro di p. Ernest Tricoire, vicario episcopale di Saigon, per mano dei viet-minh comunisti. Personaggio di riferimento per il cattolicesimo locale, questi fu probabilmente uno dei tramiti per cui Adolphe si riavvicina alla religione cristiana, religione in cui era stato battezzato più per conformismo che per convinzione⁸. A Guénon, nel 1949, scrive:

mi sto sforzando di prendere contatti più stretti possibile con l'exoterismo cristiano, utilizzando al massimo, secondo la conoscenza che ne ho, tutti i mezzi che questo mette a disposizione di ciascun individuo, sia nel campo dell'orazione, nelle sue diverse forme (compresa la lettura), sia nel campo dei sacramenti, in particolare

per diventare massoni, ciò che è del tutto esagerato". D'altra parte, da cattolico convinto, ero in forte imbarazzo e lo feci partecipe delle mie esitazioni: la Chiesa, gli scrissi, scomunica i massoni. Questa misura si applica a tutti i fedeli e, aggiunti, chi sono io più che un semplice fedele? Non mi rispose che una frase: "In effetti, proprio questa è la difficoltà". E questo è tutto. Ci tenevo a citare questo tratto che illustra perfettamente l'estrema discrezione e il distacco di quest'uomo che rimase sempre inaccessibile alla vanità di "condurre" gli altri e di far prevalere il suo consiglio.

7 Frère Élie, *Seul avec le monde entier: Lettres de la Grande Trappe présentées par Gilbert Ganne*, L'Âge d'Homme, Lausanne 2002, p. 12.

8 Cfr. *ivi*, ove peraltro specifica che i suoi genitori erano «gentilmente anticlericali» e il padre, essendo un divorziato, non aveva nemmeno potuto sposare sua madre (*ivi*, p. 10).

dell'eucaristia. Mi sforzo più che posso di contemplare questo «mistero» aiutandomi con la meditazione delle cinque parole HOC EST ENIM CORPUS MEUM⁹.

Guénon sembra incoraggiare questa iniziativa suggerendogli inoltre alcune pratiche; Adolphe così lo informa: «Ho cominciato, seguendo le vostre indicazioni, a meditare ogni mattina all'incirca un quarto d'ora, dopo la messa, prendendo come supporto l'idea di "essere"»¹⁰.

Giunto ormai alla piena maturità, Adolphe procede con sempre maggior convinzione nella sua pratica della religione cattolica, senza mai dimenticare come essa debba essere costantemente integrata dalla prospettiva metafisica, perché questa è la questione centrale:

attualmente, per me, l'interesse è comprendere bene come sia possibile trasformare la pratica dell'exoterismo, *senza per questo trascurare la sua finalità propria*, in una preparazione effettiva a ciò che c'è al di là¹¹.

Il 1951, l'anno della morte di Guénon, è anche l'anno della morte al secolo di Adolphe.

La sua attrazione per la vita contemplativa era germinata ancora negli anni del Vietnam, ma al suo ritorno in Francia ritiene suo dovere primario assistere la vecchia madre, rimasta vedova. A maggio partono insieme alla volta di Montpellier per intrattenersi qualche giorno da parenti.

9 Lettera di Adolphe Levée a René Guénon, Parigi 19-2-1949 (Collezione privata).

10 Lettera di Adolphe Levée a René Guénon, Singapore 29-7-1949 (Collezione privata).

11 Lettera di Adolphe Levée a René Guénon, Singapore 28-6-1950 (Collezione privata). L'ultima lettera, poco prima della morte di Guénon, testimonia un avvicinamento del nostro autore alla Società san Vincenzo di Singapore e contiene un articolo del bollettino diocesano della stessa città in cui si cerca di spiegare nei termini dell'«exoterismo» che «la nostra Identità sovranaturale è incomprensibilmente quella stessa di Cristo»: cfr. Lettera di Adolphe Levée a René Guénon, Singapore 27-8-1950 (Collezione privata).

Il viaggio prevede tappe a Lourdes e a Tolosa, e la visita a santuari, in cui Adolphe prega intensamente gli sia manifestata la volontà di Dio sulla sua vita. Il 7 maggio, appena arrivati a Montpellier, la madre muore improvvisamente. Per quanto luttuoso, è il segno che aspettava: il 6 agosto, festa della Trasfigurazione, si ritira alla Grande Trappe¹², Adolphe Levée diventa fr. Élie, e inizia in tal modo la sua seconda purificazione, la purificazione dell'anima.

Oltre alla scelta contemplativa, per fr. Élie, la vocazione monastica implica una funzione precisa: «Paolo VI diceva che le grazie ottenute dai contemplativi si diffondono in tutto il corpo della Chiesa attraverso “canali misteriosi”; l'originale latino era *arcana vena* [...]. La funzione del monaco è veramente analoga a quella del cuore»¹³.

Ma è anche una vocazione che deve svolgersi nella più rigorosa obbedienza, e dom Marie-Gérard Dubois, suo abate, lo ricorderà come «un fratello eccellente» e amabilmente disponibile a qualsiasi incarico: portinaio, addetto alla foresteria e alla rivendita dei prodotti agricoli del monastero¹⁴. Lo scrittore Gilbert Ganne, che intrattenne con lui un rapporto personale ed epistolare più che decennale, lo descrive «un monaco piccolo ed esile. Gli occhi socchiusi dietro gli occhiali gli davano l'aria sorridente ed enigmatica d'un asiatico, non fosse per la barba grigia e riccia, troppo folta per confonderlo con un bonzo»¹⁵. E, sebbene vivesse una vita all'insegna dei rigori richiesti dalla Regola, restava «uomo di spirito nel doppio senso della parola, facendomi sempre pensare al noto assioma

12 Cfr. *Frère Élie, Seul avec le monde entier*, cit., pp. 13-14 in cui specifica tra l'altro di essere stato indeciso tra carmelitani, certosini e trappisti, ma la figura di san Bernardo lo fece propendere per quest'ultimi. Pronuncerà i voti solenni e definitivi il 7 ottobre 1956.

13 *Ivi*, p. 39.

14 Cfr. La Redaction, *In memoriam...*, art. cit., p. 175.

15 *Frère Élie, Seul avec le monde entier*, cit., p. 10.

“una santo triste è un tristo santo”, e del resto non aveva l’aspetto ricurvo e contrito dei penitenti. Aveva sempre un portamento eretto, si muoveva con agilità e conservava la mobilità di un bambino il cui sguardo è distratto dal volo di una mosca o dal brillare di un raggio»¹⁶.

In monastero, come da consuetudine, si dedica anche agli studi teologici necessari alla consacrazione sacerdotale, ma il sacerdozio non è la sua vocazione, come egli suol dire: «Il prete è il portavoce di Dio, il monaco il suo porta-silenzio»¹⁷ e la sua vocazione è il silenzio.

Ma non sono l’erudizione e il rigore teologico¹⁸ a colpire chi lo frequenta; quando Ganne lo incontra la prima volta nel 1975 per intervistarlo, è persuaso di avere di fronte «un saggio, nel senso più nobile del termine»¹⁹. Saggio, perché sempre più assorbito dalla Saggezza (*Sapiential/Hokmah*)²⁰. E, da Essa, distillate nel silenzio austero della Grande Trappe, nascono anno dopo anno le pagine di *Doctrine de la non-dualité et Christianisme*. L’autore ha ormai settant’anni quando, seppure un po’ titubante, ma con il permesso e l’incoraggiamento dell’abate, si delibera di pubblicare l’opera, quella che lui stesso definisce «l’opera della mia vita»²¹.

16 *Ivi*, p. 14.

17 *Ivi*, p. 15.

18 Per le quali, peraltro, i compagni di studio gli avevano affibbiato il soprannome di «dottor sottile», *ivi*, p. 28.

19 *Ivi*, p. 17.

20 La Sapienza biblica, che conduce a quella Verità che, scriveva fr. Élie, «non si legge mai sulla superficie (*intelligere: intus legere*) ma si nasconde e chiede d’essere desiderata: la Verità non si prostituisce. Se è vero ch’essa ci cerca malgrado noi, che ci sollecita come una prostituta, è per ritrarsi non appena ci ha infiammati di desiderio e ci ha dato la sete ardente di cercarla», *ivi*, p. 137.

21 *Ivi*, p. 20.

Valutata dapprima l'idea, del resto inattuabile, di offrirne alcuni estratti sulla rivista domenicana *La Vie spirituelle*, le edizioni Dervy si mostrano interessate alla pubblicazione, sebbene con alcune reticenze della direttrice editoriale che trova il libro «troppo cattolico». L'intervento di Jean Tourniac (*nom de plume* di Jean Granger), che gode di indiscussa autorità all'interno della casa editrice, e a cui l'opera era stata segnalata con ogni probabilità da Denys Roman (pseudonimo di Marcel Maugy), è risolutivo²². Sarà lo stesso Tourniac ad occuparsi della prefazione.

Rimane la questione dell'*imprimatur*, ritenuto necessario sia dall'abate che dall'autore; il card. Paolo Marella, allora presidente del Segretariato per i non cristiani, indicava il domenicano p. Étienne Cornélis, docente di filosofia della religione all'Università Cattolica di Nijmegen (Paesi Bassi), quale esperto cui sottoporre l'opera. Dato il giudizio estremamente positivo di quest'ultimo e il ritardo nella risposta di mons. Henri Derouet, vescovo nella cui diocesi è incardinata la Grande Trappe e cui competeva quindi il nullaosta, dopo consultazione con dom Alexandre Decabooter, uno dei censori dell'Ordine, l'abate decide infine che per un'opera anonima non è neces-

22 Cfr. *ivi*, pp. 185-204, ove sono raccolte le lettere da cui si possono ricostruire le vicissitudini legate alla pubblicazione. Denys Roman era in stretto contatto con il trappista fin dal 1976 (cfr. la Presentazione di André Bachelet a Denys Roman, *Réflexions d'un chrétien sur la Franc-Maçonnerie*, Éd. Traditionnelles, Paris 1995, p. 11-12). Roman e Tourniac erano negli anni Ottanta personaggi centrali in riviste altrettanto centrali quali "Vers la Tradition", "Renaissance Traditionnelle" e, soprattutto, "Études Traditionnelles". Saldamente legati alla Massoneria, di cui però tentavano una rettifica «tradizionale» secondo le indicazioni guénoniane, erano altrettanto legati al Cattolicesimo e, nonostante la posizione di fr. Élie su questo connubio (cfr. *supra* n. 6 e gli articoli raccolti nel capitolo *Église Catholique et Franc-Maçonnerie* in Élie Lemoine, *Theologia sine Metaphysica nihil*, Éd. Traditionnelles, Paris 1991, pp. 111-127), il monaco fu sempre disponibile a favorire incontri e confronti con questo ambiente, quand'anche non veri e propri ritiri spirituali presso l'abbazia.

sario un *imprimatur* ma sarà sufficiente il «*cum permessu superiorum*»²³.

Vista dunque la luce nel 1982, *Doctrine de la non-dualité et Christianisme*, contrariamente ai timori, riscuote un'accoglienza estremamente favorevole nel mondo cattolico, in uno spettro che va dal quotidiano "La Croix" (p. Maurice Maupilier gli dedica una recensione entusiasta) a pubblicazioni accademiche come la "Revue philosophique de Louvain" (nel numero 52 del 1983, Jean-Pierre Descheppe ne parla come di «libro raro e magistrale»), dai gesuiti della «Scuola di Calcutta» (p. Pierre Fallon e p. Richard de Smet) finanche – e non era scontato – al suo stesso ambiente cistercense (un'ottima presentazione su "Collettanea cistercensia"). Con l'eccezione della neoscolastica "Revue Thomiste".

Qui, nella sua rubrica *Chronique de philosophie*, Yves Floucat dà il sunto del libro del «monaco d'Occidente» e, pur ammettendo che «non sarebbe giusto qualificare puramente e semplicemente la dottrina della non-dualità come panteista», confessa che, terminato il libro, non può trattenersi «da una sensazione di disagio»²⁴. Fr. Élie rimane colpito dai malintesi di questa critica e, con

23 Cfr. Frère Élie, *Seul avec le monde entier*, cit., p. 192.

24 Cfr. Yves Floucat, *Chronique de philosophie*, "Revue Thomiste", 84, 1984, pp. 447-478. Ci sembra che il punto della questione sia che «la natura dell'esperienza mistica naturale, che è però assiale in India, non è stata messa in luce». Di sfuggita, notiamo solo che è la definizione stessa di «mistica naturale» a non essere mai stata messa in luce dagli ambienti neoscolastici (a partire da p. Olivier Lacombe, l'autore di *Indianité: Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, riferimento di Floucat per questo articolo), tanto che, in ultimo, Maritain la descrisse tramite un'evidente contraddizione: «L'esperienza induista sembra dunque una forma di esperienza mistica d'ordine naturale, una esperienza fruitiva dell'assoluto, di questo assoluto che è l'esse sostanziale dell'anima e, in lui e per lui, dell'assoluto divino» (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1939, p. 184). Ora, come si chiede Frédéric Blondeau: «Se la mistica è l'esperienza della presenza dell'Assoluto, non supera forse la natura?», *Philosophie et mystique chez Maritain*, "Le Philosophoire", 49, 2018, pp. 137-150 (p. 148).

la benedizione dell'abate, scrive una replica «serena e addirittura cordiale» che invia alla rivista, ma che non sarà mai pubblicata²⁵.

Come era invece prevedibile, il libro è accolto con estremo favore negli ambienti del «tradizionalismo» che si ispirano all'opera di Guénon²⁶, ciò che gli apre la strada a numerose collaborazioni. Dal 1985, sempre con pseudonimo e con il permesso dell'abate, contribuirà al prestigioso *Cahier de l'Herne* dedicato a René Guénon²⁷ e scriverà una serie di articoli su pubblicazioni centrali di tali ambienti come “Vers la Tradition”²⁸ e, soprattutto, “Études Traditionnelles”²⁹.

Non sapremmo descrivere meglio questi ultimi anni di vita e intensa attività letteraria di fr. Élie se non riportando parte dell'omelia funebre pronunciata da dom Ma-

25 Cfr. Frère Élie, *Seul avec le monde entier*, cit., p. 202.

26 Anche se una recensione-riassunto del libro, scritto dallo stesso fr. Élie sotto lo pseudonimo Xuan-Loc (un toponimo vietnamita), viene pubblicato su “Études Traditionnelles” solo nel 1987 (articolo poi ripreso in Élie Lemoine, *Theologia sine Metaphysica...*, cit., pp. 39-43).

27 Portarius, *Sur la possibilité d'une Ésotérisme dans le Christianisme*, in Jean-Pierre Laurant, Paul Barbanegra (a cura di), *Cahier de l'Herne - René Guénon*, L'Herne, Paris 1985, pp. 286-296 (ripreso in *Theologia sine Metaphysica...*, cit., pp. 53-66). Su questo tema, fr. Élie si è espresso anche in altri articoli, tra i quali segnaliamo *YHVH est-il au milieu de nous, ou non?*, pubblicato originariamente su “Études Traditionnelles”, 494, 1986, pp. 208-217 e ripreso in *Theologia sine Metaphysica...*, cit., nel capitolo dal medesimo nome, pp. 129-144, ove, a p. 133, afferma che «è del resto necessario che l'esoterismo nella sua forma cristiana si sia conservato “da qualche parte”, ciò che implica la possibilità permanente di una sua rimanifestazione». Di sfuggita, riportiamo da fonti certe che vi furono contatti tra dignitari della Fraternité du Divin Paraquet e il trappista.

28 Élie Lemoine, *Islam et Christianisme*, “Vers la Tradition”, 13-14, 1984-1985 e Idem, *Le diable, “Père” de la civilisation moderne?* “Vers la Tradition”, 21-23, 1986, pp. 16-18.

29 Il primo articolo è il già citato *Ma correspondance avec René Guénon* con pseudonimo A.L., cui seguono uno o più interventi firmati Élie Lemoine su ogni numero della rivista fino al n. 516 del 1992. Quale filo conduttore potremmo indicare quanto affermato dallo stesso trappista in un articolo del 1987: «in ciò consiste tutto il nostro contributo: “radunare tutto ciò che è sparso” nelle opere di Guénon» (*Theologia sine Metaphysica...*, cit., p. 51).

rie-Gérard, il suo abate, che ha perciò anche il pregio di offrire quale poteva esserne la percezione all'interno della sua comunità:

egli voleva favorire all'interno del cristianesimo ciò che si definisce esoterismo, ossia, secondo la sua interpretazione, la prevalenza dell'interiorità sull'esteriorità, della contemplazione sull'azione, del silenzio sulla parola, senza che d'altronde vi fosse alcuna vera opposizione tra essi: il ruolo di Giovanni, in complementarità a quello di Pietro [...].

Ma è solo nei suoi ultimi dieci anni di vita che si sentì spinto a prendere la penna per esprimere le sue convinzioni, aiutare altre persone che erano travagliate dalle stesse preoccupazioni e promuovere una certa riconciliazione intellettuale tra dottrina orientale, insegnamento esoterico e teologia cristiana. E ci ha tenuto a farlo, naturalmente con il mio permesso, nel nascondimento che, secondo lui, si addiceva a un sostenitore dell'interiorità, del silenzio, della contemplazione, ossia nell'anonimato o sotto pseudonimo³⁰.

Nell'ultimo anno del suo passaggio terreno, su richiesta della redazione di "Études Traditionnelles", predispose una raccolta ragionata dei suoi scritti apparsi sulla rivista. Il titolo può essere inteso come insegna della sua missione ecclesiastica: *Theologia sine Metaphysica nihil*, la teologia senza la metafisica non è nulla, ciò che rispondeva a una preoccupazione che lo seguiva costantemente: «Non si denuncerà mai abbastanza [...] la funesta illusione di coloro che pretendono di poter rivivificare la religione dopo averla tagliata fuori dalla metafisica»³¹.

30 L'intera omelia è pubblicata in coda a La Redaction, *In memoriam...*, art. cit.

31 Élie Lemoine, *Theologia sine Metaphysica nihil*, "Études Traditionnelles",

Ormai a ottant'anni, nel settembre 1991 è ancora in piena attività e si occupa di organizzare un ritiro spirituale alla Grande Trappe per alcuni laici. Il 10 ottobre arriva al monastero la prima copia, appena pubblicata, di *Theologia sine Metaphysica nihil*. Non potrà vederla, fr. Élie, in quello stesso giorno la sua missione terrena ha avuto compimento.

Quello che lasciava era del resto un mondo degno solo di disprezzo:

la mia condanna senza appello del mondo è la condanna senza appello delle condizioni *attuali* d'esistenza – fisica e mentale – che fanno sì che l'uomo, per vivere, sia condannato a *non esser più uomo*³². È dunque tutto il contrario di una condanna degli uomini attuali [...]. Ora, non si possono salvare gli uomini se non condannando questo mondo. Colui che non condanna il mondo attuale è senza carità per gli uomini attuali»³³.

Testimone della metafisica in Occidente, in «anni di grazia»³⁴ di cui coglieva tutti i segni nefasti, sebbene ritenesse che il «“pensiero cristiano” d'oggi, con la sua forma e le sue stringenti limitazioni [fosse] ben lontano dall'uni-

491, 1986, pp. 25-27, ripreso in *Theologia sine Metaphysica...*, cit., p. 93.

32 Appartenente a «una civiltà audiovisiva [che] non poteva che confondere lo psichico con lo spirituale» (Frère Élie, *Seul avec le monde entier*, cit., p. 165), per fr. Élie «l'uomo moderno è incapace di volgere il suo “occhio spirituale” verso il centro del suo essere, dacché, beninteso, la semplice introspezione attinge solo a una zona superficiale dello psichismo. La stessa incapacità gli interdice praticamente qualsiasi preghiera profonda, qualsiasi “invocazione”» (*ivi*, p. 98). Questo lo portava anche ad affermare, con retorica iperbole, che «perlomeno in Occidente, non ci sono più monaci, forse ad eccezione di qualche certosino» (*ivi*, p. 169). Per quanto ne possiamo dire, l'autentico monachesimo, benché per sua stessa natura vissuto nel nascondimento, è a tutt'oggi vivente, e proprio nella scia di fr. Élie; non ne è che un esempio quella sr. Marie, domenicana del monastero di Langeac (Auvergne), che ha così amabilmente acconsentito a scrivere la prefazione dell'edizione italiana del presente libro. A lei va tutta la nostra stima e riconoscenza.

33 *Ivi*, p. 174.

34 Con apparente ossimoro, parlava infatti del «carattere cataclismatico o catastrofico degli *anni di grazia* che viviamo» (*ivi*, p. 171).

versalità del cattolicesimo medievale»³⁵, fr. Élie prese la sua dimora nella religione del Verbo, nella convinzione adamantina che

la Chiesa cattolica è chiamata, in un modo o nell'altro, e forse per vie del tutto inattese (poiché ogni avvenimento esteriore è sempre una conseguenza o un'«emergenza»), a giocare un ruolo in questo «capovolgimento» finale, che indubbiamente non si compirà senza una catastrofe.

Patiens quia aeterna, si dice della Chiesa³⁶.

S.S.

35 Élie Lemoine, *Theologia sine Metaphisica...*, cit., p. 65.

36 Frère Élie, *Seul avec le monde entier*, cit., p. 174.

Prefazione

all'edizione italiana

Ogni verità, chiunque la esprima, viene dallo Spirito Santo.

Summa Theologiae Ia IIae, qu. 109, 1, 1m

Un libro di piccolo formato, che arriva però a tangere l'Infinito.

Una volta aperto, chi lo legga con attenzione si troverà trascinato in un'avventura da cui uscirà cambiato. Certo, il viaggio si farà al prezzo di uno sforzo intenso e continuo, e di momenti di lotta interiore per dare o rifiutare il proprio assenso.

Pagina dopo pagina, si comprenderà dall'interno come la questione della compatibilità tra la dottrina hindu dell'*advaita-vāda* e la dottrina cattolica abbia potuto assillare l'autore durante tutta la sua vita di monaco cistercense. E al termine, scoperti orizzonti che forse non immaginava, il lettore sarà portato a interrogarsi sulla necessità per l'Occidente di «un vero rinnovamento delle nostre prospettive» teologiche e contemplative alla luce dell'Oriente.

I tempi moderni, con le loro sfide ardue e molteplici, hanno fatto dimenticare ai cristiani che, tradizionalmente, la speculazione metafisica, congiunta alla preghiera interiore, era la via regale della contemplazione, l'accesso alla vita divina. I Padri della Chiesa a partire da Origene, Gregorio di Nissa, Evagrio, Dionigi l'Aeropagita in Oriente, Agostino, Ilario, Gregorio Magno in Occidente, e al loro seguito i

Padri monastici, non hanno mai cessato di riprendere e meditare l'immagine dell'anima come specchio in cui si riflette la verità di Dio, che in tal modo la trasforma e la divinizza. Ma, oggi, chi se ne ricorda, chi lo vive?

A questa avventura ci invita il «monaco d'Occidente». Lo fa con audacia, misurando la dottrina cattolica nella sua espressione più autorizzata, quella di san Tommaso d'Aquino, con l'affascinante dottrina vedantica del non-dualismo nella forma radicale che gli conferì Adi Shankara nel sec. VIII, un vero incontro ai vertici!

Per arrivare al risultato di questa comparazione, l'autore disquisisce, argomenta, obietta e non esita a ricorrere a sottili distinzioni logiche, le uniche che permettano di cogliere la questione del fondamento dell'essere o, in altre parole, dell'Identità suprema. Ma sempre, poiché egli parla dal monastero ove si è consacrato corpo e anima al servizio di Cristo e di Dio, la sua parola ha radici nella parola rivelata, nella Bibbia, che arriva così a dialogare con i grandi mantra del Vedanta e della Shruti.

Sette capitoli, un vero settenario, danno struttura a questa meditazione. Introducendo sempre più in profondità nella paradossale prossimità delle due metafisiche, l'hindu e la cristiana, il primo capitolo si occupa di contrastare quel pregiudizio di panteismo che in Occidente grava sull'*advaita-vāda*. S'invita il lettore a rivisitare la teologia della creazione di san Tommaso e, prima di lui, di san Bernardo, che entrambi pongono Dio come unico Reale. Ciò che qui si pone in questione (come avviene anche nella tradizione giudaica), non è tanto l'esistenza di Dio, ma quella delle altre realtà. In effetti, se la relazione di dipendenza del creato con Dio è fondamentale e reale, perché senza Dio il creato non esisterebbe, quella di Dio con il creato non è che «nozionale», ossia esiste solo per il nostro spirito finito, ché Dio rimane sempre immutabile, con o senza creazione. Si potrebbe dire che questa verità teologica costituisce l'asse stesso di ogni

filosofia tradizionale dell'essere e di Dio. Ma è verità oggi dimenticata, laddove era invece a fondamento dell'esperienza mistica cristiana: «Lo sai, figlia mia, chi sei tu e chi io? Tu sei colei che non è, io sono Colui che è», così Dio parlava a Caterina da Siena ancora nel sec. XIV...

Il secondo capitolo, tanto breve quanto luminoso, si chiede chi dica «Io» nell'affermazione «Io sono Brahma» e ci conduce alla soglia del non-manifestato come assolutamente Reale, e della conoscenza oltre ogni alterità, oltre ogni dualismo.

Nel capitolo seguente, il «monaco d'Occidente» rivisita il dogma dell'unione ipostatica troppo spesso e troppo rapidamente accostato all'affermazione del Brahma supremo (*Parabrahma*).

Il quarto capitolo, cuore di questo settenario, ci è sembrato il perno del libro. L'autore mette in dialogo, in magnifico dialogo, la Parola biblica e i testi sacri dell'India, meditando in profondità sul cuore della verità metafisica: «non c'è vera identità che in Dio perché Dio solo è identità». E perciò Egli non può essere cercato né trovato da nessuno che non sia Lui stesso. Questo ci obbliga a considerare il carattere sovrannaturale della dottrina hindu, la sua origine non-umana e, sul lato cristiano, il ruolo centrale e ineludibile del Cristo: lui solo può riportare a Dio, perché è il Verbo di Dio. «Senza di me non potete fare niente» è il titolo del capitolo, che, con discrezione, offre qualche chiave operativa sul cammino della realizzazione spirituale.

Gli altri tre capitoli, di simbolo in simbolo, di meditazione in meditazione, insegnano a «discriminare» tra Reale ed irreale, spaccando il guscio dell'*ego* illusorio e illuso. La riflessione conduce su sentieri che s'incrociano, si sovrappongono, talvolta si riuniscono o al contrario si separano, perché l'autore non si fissa mai su una posizione. Egli sempre riprende da altre prospettive la sua meditazione, la compatibilità tra le due metafisiche, fino ad intuizioni as-

sai profonde sul mistero della santissima Trinità, «sfera dai tre centri distinti che tuttavia coincidono», ciò che impone una concezione transpersonale delle Persone divine. Allora il cristiano forse comprenderà meglio come l'Essere e la Conoscenza non possano che essere totalmente e perfettamente Uno a questo «livello» dell'Infinito e che proprio qui risiede la «Liberazione» di cui parla Shankara. Alla luce di questa lettura, capirà anche un po' meglio cosa avviene nella «visione beatifica» di cui parla Tommaso d'Aquino, perché questo «faccia a faccia» (ma ne esiste davvero ancora una?) necessita che Dio stesso venga ad operare (con la luce della gloria) questa visione nell'uomo.

Leggere e rileggere queste pagine così esigenti fa tornare alla memoria il titolo di una novella di J. L. Borges, *Il giardino dei sentieri che si biforcano*. Per me questo titolo poetico significava la quasi impossibilità di superare, ponendosi solo sul piano speculativo, le differenze d'accento delle due metafisiche d'Oriente e d'Occidente. Del resto anche il «monaco d'Occidente» ne conviene laddove richiama in esplicito ciò che pone davvero problema e difficoltà ad un orecchio cristiano: da una parte «l'affermazione di un'identità, del resto profondamente misteriosa, dell'uomo e dell'Infinito» e, dall'altra, risultato della stessa idea di Infinito non duale, «il carattere “relativamente relativo” e in un certo senso “illusorio” del Dio personale».

Per corroborare le analisi del nostro libro, il cristiano potrebbe sentire il bisogno di completarle con l'apporto di altri autori che si sono misurati sulla stessa questione. Penso specialmente a Bernard Kelly, che ebbe una lunga corrispondenza con A. K. Coomaraswamy, e le cui riflessioni affiancano e prolungano quelle del nostro autore¹. Penso anche al

1 Si veda per es.: http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/A_Thomist_Approach_to_the_Vedanta-by_Bernard_Kelly.aspx o anche la raccolta postuma dei suoi scritti: *A Catholic Mind Awake: The Writings of Bernard Kelly*, ed. Scott Randall Paine (Angelico Press, 2017).

teologo gesuita belga Richard de Smet (che peraltro chiedeva che il libro del monaco d'Occidente gli fosse recapitato in India), il cui pensiero è ancora troppo poco noto tra chi segue un approccio metafisico tradizionale².

Certo, malgrado tutto possono rimanere alcune reticenze. Superare il Dio personale in vista di Quello dell'Assolutamente reale può anche apparire come un effettivo errore metafisico, e Tommaso d'Aquino – che citiamo poiché l'autore a lui ha voluto riferirsi – rifiutava assolutamente ogni analogia *duorum ad tertium*³, affinché la nozione di deità (*ratio deitatis*) potesse rimanere nella sua inviolabile trascendenza. Il solo approccio compatibile sarebbe allora quello di Rāmakrishna riportato nel cap. 6 del nostro libro: «Colui che è il Brahman con attributi è anche il Brahman al di là degli attributi» o, detto in termini cristiani: il Dio rivelato e personale non è altri rispetto a Dio nel mistero abissale della sua non-manifestazione, ove s'abolisce ogni dualità, nella misura in cui non ci possono essere gradi nella deità.

L'altra reticenza riguarda lo *status* del creato. In effetti, senza contestare assolutamente il fatto che Dio solo sia *in fine* il Solo Reale perché il solo *a sé*, nondimeno la teologia tomista accorda alla creatura un essere *per sé* sul suo piano d'esistenza. E ciò implica, dato costante di tutta la rivelazione giudeocristiana, che ogni esistenza, compreso la più infima, e nonostante il suo essere quasi nulla, sia «preziosa agli occhi di Dio»⁴, ciò da cui origina tutta la storia della salvezza. Le implicazioni etiche di questa posizione metafisica, com'è noto, sono della più grande importanza e ci differen-

2 Si trova online un suo testo fondamentale, *Langage et connaissance de l'Absolu chez Shankara*: <https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1954_num_52_33_4478>, ma è necessario fare riferimento anche alle due opere postume pubblicate dall'editore indiano di Delhi, Ivo Coelho: *Brahman & Person* e *Understanding Shankara*.

3 Si tratta dell'analogia che consiste nel fare il salto verso un al di là di Dio, così come l'analogia *duorum* consiste nell'elevarsi dal piano concreto a quello di Dio.

4 Ps. 116,15.

ziano decisamente dalle altre tradizioni, particolarmente dalla tradizione hindu.

Dovremmo forse fermarci a queste reticenze? No di certo: è necessario che il lettore si lasci condurre fino alla fine del libro per trovare luce nell'importante distinzione metodologica tra intelligenza occidentale moderna, intelligenza medievale e intelligenza orientale. E, ancora, nella sua definizione della «teologia monastica», ove l'intelligenza speculativa è sempre strettamente ordinata a quella contemplazione che, mediante il soccorso dello Spirito Santo, assimila colui che contempla a ciò che è contemplato.

Queste allusioni, per quanto incoative, sono essenziali per il problema della compatibilità tra non-dualismo e dottrina cristiana. In effetti, è solo quando l'intelligenza si fa contemplativa che entra nel dominio proprio della metafisica, da cui derivano sia l'*advaita-vāda* sia la contemplazione cristiana di Dio. E, come ricorda René Guénon, che fu maestro del «monaco d'Occidente», la vera conoscenza metafisica è «sovrarazionale, intuitiva, immediata» (*La metafisica orientale*). Non procede più da una successione di operazioni discorsive e concettuali come la filosofia generale, ma si trova unita alla verità più di quanto quella non possa mai cogliere. Perciò resta in un certo senso incomunicabile, poiché inesprimibile. Forse il nostro autore non ci ha dato abbastanza l'aroma di questo silenzio puro e verginale, coltivato nella sua vita cistercense, che è il terreno dell'intuizione metafisica.

Notiamo del resto, sempre seguendo Guénon, che la via metafisica ha bisogno di condizioni favorevoli, le stesse che fanno la vita monastica: silenzio, solitudine, asceti e, prima di tutto, un ambiente idoneo, perché il lavoro della realizzazione «sorpasa le forze dell'individuo isolato, anche se egli ha le qualificazioni richieste» (*ibid.*).

Per umiltà monastica, fr. Élie, nel suo piccolo libro, non ci fa partecipi di quello che fu il suo desiderio, la sua asceti, il suo lavoro interiore di ogni giorno, per interi decenni. Ma

si unisce ad altri contemplativi cristiani che si sono misurati con le stesse vette. Pensiamo ovviamente a dom Henri Le Saux, che visse la sua esperienze nell'*advaita-vāda* come un sorpassamento totale dell'approccio dogmatico, ma possiamo pensare anche a dom Jean Porion, monaco certosino, che nel 1969 poteva scrivere al domenicano Jean de Menasce: «La questione dell'approccio alla sommità del divino – *diálogo o eclisse della dualità*⁵ – non si può risolvere con una formula: come potrebbe bastare il discorso laddove gli angeli si tacciono? Bisogna fare come i Serafini: andare a *vedere* e non ritornare». O, ancora, a un confratello certosino, nel 1975: «è evidente che l'espressione dell'unità nel tomismo non è soddisfacente, ma non lo è nemmeno nel Vedanta o nello Zen: *l'Unità di cui si parla, non è quella che lo spirito contempla nel silenzio...*». Allusioni fatte quasi di sfuggita, ma la cui precisione esprime al meglio la natura dell'operazione intellettuale in cui consiste l'intuizione metafisica e quanto essa sorpassi il piano della manifestazione e resti racchiusa nel segreto di Dio, eccedendo ogni nostro approccio verbale.

E tuttavia, il lavoro speculativo sul dato rivelato dalla tradizione conserva tutta la sua importanza e la sua necessità. Questo solo permette, con l'aiuto di Dio, di avanzare verso la verità eterna e immutabile. Ed è su questo piano che il nostro libro rivela tutta la sua legittimità e la sua opportunità. Perché esso, partendo dall'esterno della tradizione cristiana, opera un richiamo alle sue verità più interiori, benché quasi in oblio: «l'Oriente invita l'Occidente a ritornare al suo cuore» (cap. 7). L'esercizio intellettuale che richiede è come la scala che aiuta a passare dal punto di vista moderno, del soggetto, a quello di Dio, a una prospettiva autenticamente teocentrica, ove, attraverso il dono dello Spirito Santo, l'uomo si lascia accogliere e introdurre alla verità tutta intera. Allora, ma solo allora, potrà dismettere la scala, come

5 I corsivi sono nostri.

Tommaso quando qualificò «paglia» la sua opera teologica rispetto alla pura visione.

Nel corso di più decenni, il nostro «monaco d'Occidente» ha desiderato, ricercato, analizzato, messo in questione, fino al momento in cui ha voluto offrire agli altri i risultati della sua cerca, senza sapere esattamente come tutto ciò sarebbe stato recepito, in special modo nella sua stessa Chiesa. Che l'amico lettore al quale la Provvidenza metterà tra le mani questo piccolo libro sappia ch'esso racchiude il segreto di una vita passata in Dio. Ch'egli apprenda a ruminarlo per passare anche lui dall'enunciato all'idea e, con la grazia dello Spirito Santo, dall'idea alla Realtà.

*...HAEC altius ac verius cogitantur
quam sermone proferantur,
et altius ac verius intelliguntur
quam cogitantur,
altius autem ac verius sunt
quam intelliguntur...⁶*

Giovanni Scoto, *Peri Phuseōs*, II 614B

Sr. Marie op
Monastero di Langeac

6 Queste [realtà] si pensano con maggior profondità e verità di come sono proferite, e si intuiscono con maggior profondità e verità di come sono pensate, ma sono ancor più profonde e vere di come sono intuite.

Prefazione

Intraprendere una simile dimostrazione spirituale presuppone, oltre alla perfetta conoscenza dei principi metafisici, una comprensione altrettanto perfetta delle dottrine orientali e, ovviamente, una padronanza rigorosa dell'insegnamento patristico cristiano e, in particolare, della *Somma Teologica* di san Tommaso d'Aquino.

Tutte queste esigenze ci sembrano riunite con armonia in questa opera di un «monaco d'Occidente».

Certo, all'*Advaita-Vāda* sono già stati dedicati parecchi studi, ma la maggior parte, laddove si occupino di una comparazione con il monoteismo in generale e con il Cristianesimo in particolare, si richiamano ai sermoni di Meister Eckhart. A livello bibliografico, si potrebbe dire che questo sia ormai divenuto un metodo classico. Inoltre, spesso i commentatori sono non-cristiani e, in caso contrario, raramente sono ecclesiastici. Infine, qualunque sia l'interesse rappresentato dalla prospettiva del domenicano renano che si prende come riferimento, peraltro a ragion veduta, costui non è né un Padre né un Dottore della Chiesa.

Questo saggio è diverso: il «monaco d'Occidente» che tenta di fissare i paletti per un accordo dottrinale tra la Chiesa e il Vedānta, è un contemplativo di filiazione cistercense, inserito pienamente e regolarmente nella Chiesa. Sepur egli evochi Meister Eckhart, si rifà in larga misura alla Patristica, a san Bernardo e, cosa ancor più rara in una tale ricerca, a san Tommaso. Al contempo, non si limita ad evo-

care i trattati più antichi, ma prende a testimoni gli esegeti contemporanei e i più recenti testi pontifici. Il suo studio rifugge in tal modo da ogni «passatismo» da museo, ma vive del soffio dello Spirito, il quale non cessa d'animare l'intelligenza e l'intelletto caritatevole dei cristiani: *amor ipse est intellectus*.

Il discepolo del Patriarca di Citeaux insiste a ragione sull'importanza del «discernimento degli spiriti» – concetto caro agli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio di Loyola – che deve presiedere ad ogni tentativo di riavvicinamento concettuale tra l'Oriente induista e l'Occidente cristiano; è una messa in guardia necessaria contro le equivalenze fallaci e superficiali che conducono al sincretismo, alla confusione, perfino all'inversione.

Senza mai abbandonare il suo ancoraggio alla più solida fede trinitaria cristiana, il monaco dà prova di un'audacia di pensiero che, per quanto improntata all'umiltà, gli permette di scorgere l'esistenza «d'indubitabili affinità» tra la dottrina indù dell'identità e la rivelazione trinitaria cristiana.

Il metodo monastico resta dunque strettamente tradizionale ma spogliato di quell'egocentrismo spirituale e di quell'infatuazione, non tanto ecclesiale ma, oseremo dire, «trionfalista» che non sopporta nulla all'infuori della propria prospettiva. Ma papa Giovanni Paolo II non ha forse reso omaggio alle tradizioni non-cristiane nel seguente passaggio dell'Enciclica *Redemptor hominis* (1979), ripresa dall'autore? «[...] la ferma credenza dei seguaci delle religioni non cristiane – effetto anch'essa dello Spirito di Verità, operante oltre i confini visibili del Corpo Mistico – potrebbe quasi confondere i cristiani, spesso così disposti a dubitare, invece, delle verità rivelate da Dio e annunziate dalla Chiesa».

* * *

Ci soffermeremo sulle considerazioni fatte dall'autore a proposito dell'Assoluto e dell'Infinito, dei gradi del «relativo», della Realtà e del relativo, ossia, in qualche modo, sulle Verità incontestabili e sugli ordini del «reale». Qui si trova riposta tutta la relazione Dio-uomo o «essere-infinito e creazione», e si situa il passaggio tra la percezione orientale e la comprensione occidentale. Soggiacente a tali questioni sta l'affermazione che «sognare che l'ego potrà liberarsi dall'illusione è dunque un inganno perché esso stesso è illusione», con questo corollario: «la natura "illusoria" del mondo risiede in questo: ch'esso si presenta ai nostri occhi con tutte le caratteristiche di una realtà *assoluta*», e questi postulati fondamentali: «non c'è vera identità che in Dio perché Dio solo è identità [...], nulla può essere perfettamente identico a se stesso se non Dio solo. Lui solo è Colui che Egli è». Perciò noi siamo «relativi a Dio».

L'analisi descriverà poi più da vicino il fenomeno dell'*illusione* – finanche nella confusione tra psichico e spirituale nella teoria detta della «reincarnazione» – e il fenomeno dell'*Immagine* o della riflessione ch'essa opera. Ma Immagine è anche la «*Figura*» che permetterà di discernere ove si colloca il Reale e ove l'effimero, ossia l'irreale in sé. Ad appoggio della dimostrazione sta naturalmente la messa in guardia dell'apostolo: «passa la *figura* di questo mondo» (1 Cor 7,31).

Non si dovrebbe forse, per fare scoperte più folgoranti sul senso della Scrittura e dunque della dottrina trinitaria, riprendere il Nuovo e l'Antico Testamento nella lingua originale, greco in un caso ed ebraico nell'altro? Si troverebbero forse approcci al «Reale», nel senso in cui l'intende il discepolo del *doctor Mellifluus*, a corroborare la prospettiva orientale di Shankara. Ci poniamo la questione rispetto al concetto di «immagine», tanto commentato dall'autore, per cui l'uomo è creato ad «immagine» di Dio (in Genesi 1, 26 e 29). Immagine certo, ma anche «negativo» e «ombra», che

non riceve la sua realtà essenziale e sostanziale che da colui che la proietta. Fabre d'Olivet traduceva: «Ed Egli disse, Egli-gli-Dei (dichiarando la sua volontà), *noi faremo Adamo a nostra ombra, conforme all'azione a noi assimilante*». E nel commentario, Fabre d'Olivet traduce anche «la nostra ombra universale», considerando il termine «immagine» della Genesi, *Tselem* nella sua radice *Tsel* (Genesi 1, 26 e 27), laddove quest'ultimo sostantivo contiene le idee di velo, cosa passeggera, apparenza, ombra e negativo, mentre l'altro quelle di figura, immagine, somiglianza e stampo.

Siamo di nuovo invitati a evocare, sulla scorta dell'autore, tutti gli esempi classici della «corda e del serpente», della fonte luminosa e della superficie riflettente, in breve del Reale e della realtà illusoria o dipendente.

Ci sarebbe ancora molto da dire quanto alla rilettura dei testi biblici nella loro lingua originale; così: l'«universo» o il mondo e i «secoli», queste due condizioni dello stato individuale umano, non sono forse riuniti in ebraico nella parola *olam*? Perciò la benedizione ebraica si estende non solo «nei secoli dei secoli» ma anche «nell'universo degli universi» (*olam olamin*), che sembra alludere alla prospettiva orientale degli «stati molteplici dell'essere».

Queste osservazioni non ci allontanano affatto dall'opera che stiamo presentando e dal pensiero del suo autore. Esse mostrano semplicemente che le acque vive della Scrittura vetero e neotestamentaria non sono «esaurite» – e del resto sono inesauribili perché identiche al Verbo divino stesso – e che, abbeverandosi a questa fonte, si potrà certo trovare un pozzo comune agli occidentali di Abramo, Isacco e Giacobbe e agli orientali di Shankara!

Certi obietteranno che ci si deve attenere alle traduzioni autorizzate più consuete. Non sapremmo ribattere se non riportando alla memoria il consiglio dell'Enciclica *Divino afflante* di Pio XII del 30 settembre 1943 che, pur lodando la perfezione «giuridica» della traduzione della Vulgata,

raccomandava che «i testi originali siano ordinariamente chiamati in aiuto per meglio spiegare e manifestare il senso esatto delle Sante Lettere».

E non è forse questo l'esempio che ha dato, a proposito dei testi ebraici della Scrittura, papa Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Dives in Misericordia* del 1980?

* * *

Ma ritorniamo ora al «non dualismo cristiano», per riprendere l'espressione di Vladimir Lossky citata nell'opera del monaco d'Occidente.

Vogliamo attirare l'attenzione del lettore sull'importanza che per l'autore riveste la non identità del «*presente*» e del «*passante*». Si tratta in effetti di una nozione capitale che impone di entrare nella prospettiva orientale di «realizzazione» presente nell'induismo e nel buddhismo e, forse in misura ancor più sorprendente, nello zen. Ma non è forse *altrettanto* fondamentale nel Cristianesimo? L'autore scrive che il mondo, inteso come l'insieme delle cose *passanti* è dapprima «*da passare*» (è «l'a-venire»), in seguito «*passante*» – *non, dunque, presente* – e infine «*passato*», per concludere: «Il presente non è dunque parte del tempo».

Questa è a tutti gli effetti la verità cristiana. Da cui il riferimento al *De Trinitate* (cap. IV) di Boezio (ripreso nella *Somma teologica* di san Tommaso) in merito a questa constatazione: «L'adesso che scorre fa il tempo, l'adesso che rimane fa l'eternità».

Come non ammirare la meditazione del monaco cistercense su questa «apertura» al Cristo che, in qualche modo, provoca l'«estrazione» dal seno del flusso *passante e multiplo*, del *presente* eternamente *uno*. «Hic et Nunc» dirà Meister Eckhart.

Secondo la felice espressione dell'autore, il momento presente è «il «luogo» (e il solo luogo possibile) della nostra

Liberazione, essendo il luogo stesso dell'eterno, il solo vero "istante", che non comporta alcuna successione, quindi nessun "annientamento". Un monaco d'Oriente qualificherebbe questo «luogo» come *satori*, perlomeno quand'esso fosse riconosciuto, fissato, assimilato all'essere, come proprio stato dell'essere; è ciò che l'autore chiama «spiritualità del momento presente» e che definisce così: «l'«occasione» della salvezza è racchiusa, come il passante è racchiuso tra il futuro e il passato. Si deve cogliere al "passaggio", e si potrà dire con precisione che il momento presente è "la Pasqua del Signore"» (Esodo 12, 11).

* * *

Ci saranno perdonate queste citazioni che abbiamo tolto dal manoscritto del monaco bianco: erano necessarie per risvegliare l'interesse, ma ancor più il desiderio, di colui che andrà a percorrerne l'opera.

Egli dovrà senza dubbio seguire talvolta il discepolo di san Bernardo con l'ausilio adamantino di una «logica tradizionale», caduta quasi del tutto in oblio in Occidente. Chi ancora sa – a parte il teologo – che una proposizione è suscettibile di essere intesa in «senso composito» o in «senso diviso», laddove il secondo senso elimina la contraddizione contenuta nel primo? Chi sa ancora utilizzare con giudizio l'«analogia della proporzionalità» esposta da san Tommaso? Il ricorso a queste nozioni è, per il trappista anonimo, un tentativo di tradurre nella logica occidentale certi concetti orientali e, per ciò che riguarda l'appena citato doppio senso di una proposizione, la nozione di *lakshana* o «significato implicito», proprio alla logica indù.

Ciò che sorprende è che tutti questi trasbordi intellettivi e mentali possano procedere dal tomismo, questa struttura dottrinale che in Occidente si credeva ormai «superata». Non è dunque uno dei meriti minori dell'autore averne mo-

strato l'utilità del tutto attuale per la comprensione del «Reale» e della dottrina indù...

Certo, c'è un linguaggio che va padroneggiato, e il lettore non sempre dispone di una scienza del tomismo come quella del contemplativo regolare. Tuttavia, siamo persuasi che le citazioni di san Tommaso o di Shankara, laddove è questione di dottrine indù, non costituiscano un ostacolo per l'uomo spirituale, anche se fosse completamente estraneo alla scolastica o poco familiare con il Vedānta.

La chiarezza e la semplicità dello stile dell'autore, così come gli esempi soggiacenti alle dimostrazioni, riducono la difficoltà al «minimum», per cui si riesce a venirne agilmente a capo, proprio con un «minimum» d'attenzione.

Il monaco è del resto consapevole di ciò che il metodo utilizzato può avere d'insolito per la mentalità contemporanea ma anche di quanto esso possa, in modo insospettato, arricchire la propria prospettiva, e perciò scrive: «Pubblicando queste riflessioni, non ci siamo proposti nient'altro che rendere disponibili al pensatore occidentale, specialmente al teologo, idee che gli erano molto probabilmente poco familiari. Abbiamo cercato di tradurle nei termini di una problematica che gli fosse meno estranea possibile, consapevoli che esse sono suscettibili di costituire una miniera quasi inesauribile di riflessioni».

Peraltro risulta curioso che per l'occidentale della nostra epoca sia più difficile approcciarsi al pensiero tomista che a quello della metafisica orientale. Questione di vocabolario e di terminologia, senza dubbio, ma anche influenza del Vedānta, con l'oceano di pubblicazioni sull'induismo che ha sommerso le terre inaridite di Ponente dall'inizio del Novecento. Questo non significa d'altronde che la comprensione delle dottrine indù sia migliore, poiché l'interpretazione occidentale rimane affetta dall'«informazione» – nel senso latino del termine «in-formare» – ereditata dalle correnti di pensiero postmedievali e cartesiane. Po-

tremmo qualificare questa interpretazione come dicotomica, nella misura in cui l'«io» sperimentale non permette di raggiungere ciò che, nelle dottrine citate, per definizione, sorpassa e «assorbe» questo «io». Ed eccoci ancora di fronte al non-dualismo, a «nient'altro» che l'Infinito di Dio e alla sua manifestazione nell'Essere Divino, il Verbo; ciò a cui fa da eco il passo della *Salita al Monte Carmelo* (L. I, cap. XIII) citato dall'autore: «Per arrivare a esser tutto, volete essere niente in niente».

* * *

E nondimeno, a fianco e ben al di sopra dei commentatori «orientalisti», si erge, come una colonna di fuoco, l'opera di René Guénon. Si comprende senza difficoltà che il monaco bianco la prenda come punto d'appoggio quando deve riferirsi alla metafisica, così come del resto accoglie la testimonianza di Shri Rāmama Maharshi sull'Essere e l'esposizione di Ananda K. Coomaraswamy sul tempo e l'eternità. Una contemplazione di Colui che, limitando, per così dire, la sua infinità per farsi conoscere da Mosè, rivela il suo Nome «Io sono colui che sono» (Esodo 3, 13).

Sarà dunque da lodarsi il riassunto cristallino dell'Advaita che l'autore fa nel capitolo *Io sono Brahma*; corrobora constatare che questa penetrazione nel Regno dei Cieli e in noi, si compie nel quadro stesso di un'autentica contemplazione cristiana trinitaria. Questo trattato – perché di tratta in fondo proprio di questo, e non dispiaccia all'umiltà bernardiana – è suddiviso in sette capitoli:

1. Monismo filosofico e non dualità
2. «Io sono Brahma»
3. «In tutto simile agli uomini»
4. «Senza di me non potete fare niente»
5. «Chi sono io»

6. «Io non sono il Cristo»

7. Oriente e Occidente

Di proposito riportiamo questa ripartizione tematica perché essa ci permette di vedere, sin dai titoli, quanto la presenza di Colui che ha detto «Prima che Abramo fosse, Io sono» (Vangelo secondo san Giovanni 8, 58) domini la meditazione del monaco cistercense, la diriga, la ispiri.

E davvero questo figlio del monachesimo occidentale, che ha penetrato e finanche sposato tanto bene la dottrina del non-dualismo, non abbandona il Maestro; al contrario, lo «riconosce» ad ogni tappa del suo cammino e nel mistero della Trinità. Qualora se ne dubiti, sarà sufficiente ritornare alla sua affermazione: «Non v'è in effetti altro guru che il Verbo divino stesso: “non avete che un solo maestro: il Cristo”» (in San Matteo 23, 10).

Concludiamo con una delle sue osservazioni: «La Conoscenza totale è l'Essere totale; questa è la perfezione dell'Essenza divina».

Jean Tourniac

Indice dei nomi propri

- Abramo, 34, 39
Abu Yazīd, 159
Achille, 106
Adamo, 34, 163
Allar, René, 184
Al-Qashānī, 109
Aristotele, 169
Agostino, sant', 23, 48, 71, 83, 105, 168
Avalon, Arthur, 76
- Bahya ibn Paqūda, 101
Benedetto, san, 61, 89
Bernardo, san, 15, 24, 31, 36, 45, 46, 47, 49, 69, 133, 155
Biffi, Inos, 151
Bloy, Léon, 129
Boezio, 35, 110
Burckhardt, Titus, 109
- Céline (sorella di santa Teresa), 175
Chouraqui, André, 101
Chrol, Léonid, 179
Cognet, Louis, 53
Congar, Yves, 41, 47
Cornélis, Étienne, 17, 42
Courcelle, Pierre, 129
Cusano, Niccolò, 48, 52, 54, 56, 66, 67, 102, 112, 118
Cuttat, Jacques-Albert, 80
- Daniélou, Jean (card.), 41
Davy, Marie-Madeleine, 44
Denzinger, Heinrich Joseph Dominicus, 88, 149
Dewey, John, 44, 183
Duryodhana, 89
- Eckhart, 31, 35, 41, 42, 45, 46, 48, 100, 116, 154

Fabre d'Olivet, Antoine, 34
Fallon, Pierre, 18, 43, 44, 124

Gaudapādācharya, 110
Gilson, Étienne, 50
Govindapada, 121
Gregorio Magno, san, 23, 51, 62
Gregorio Nazianzeno, san, 140
Grégoire de Saint-Joseph, 137
Guénon, René, 12, 13, 14, 19, 28, 38, 51, 68, 131

Hallāj, Mansur al-, 42, 99, 158, 159, 168
Harphius, 53

Ibn 'Arabī, 109, 139, 155, 159
Ignazio di Loyola, sant', 32
Isacco, 34

Giacobbe, 34
Giovanni Damasceno, san, 140
Giovanni della Croce, san, 59, 137, 174
Giovanni Paolo II, 32, 35, 50, 72, 103, 164
Gesù, Gesù Cristo, Cristo, 14, 24, 25, 35, 39, 72, 73, 77, 83, 86, 87, 88, 89,
102, 108, 111, 124, 144, 148, 149, 159, 162, 164, 173, 177, 178, 180, 181, 182,
Jolivet, Régis, 129
Giosuè, 103

Koenig, Franz (card.), 74

Lalande, André, 45
Léonie (sorella di santa Teresa), 175
Le Saux, Henri (dom), 29, 43, 44, 173
Lossky, Vladimir, 35, 41, 100, 175
Lubac, Henri de (card.), 93

Malebranche, Nicolas, 49, 172,
Maréchal, Joseph, 45, 57
Marella, Paolo (card.), 17, 40, 71
Maria, 89
Maritain, Jacques, 18, 129, 134, 136
Massignon, Louis, 158
Marx, Karl, 62, 182
Mc Ginn, Bernard, 46

Mersch, Émile, 47
Milarepa, 122
Mosè, 38, 103, 126, 179
Monchanin, Jules, 43, 70
Montagnes, Bernard, 169

Newton, Isaac, 179
Nicodemo, 108

Paolo, san, 99, 111, 140
Paolo VI, 15, 43, 71, 72, 77, 175
Pio XII, 34
Plutarco, 108

Raghunandana, 123
Ramakrishna, 89, 90, 157
Rāmāna Maharshi, 92, 126, 130, 157, 158, 161, 174
Rāmdās, 138, 146, 147, 148
Rousselot, Pierre, 133, 169, 175

Sarma Lakshman, 92, 158
Shankara, 24, 26, 27, 33, 34, 37, 43, 54, 59, 61, 73, 77, 83, 98, 101, 104, 110, 117, 118, 119, 121, 124, 127, 128, 134, 137, 147
Socrate, 129

Teilhard de Chardin, Pierre, 50, 94
Teodoro Studita, san, 175
Teresa d'Avila, santa, 61
Teresa del Bambin Gesù, santa, 175
Tommaso d'Aquino, san, 24, 26, 27, 30, 31, 35, 36, 37, 45, 51, 55, 56, 58, 72, 86, 90, 94, 110, 112, 115, 116, 133, 163, 164, 168, 169, 177, 178
Tilliette, Xavier, 67
Tucci, Giuseppe, 76

Vyāsa, 145, 147

Zebedeo, 74
Zenone d'Elea, 106

Indice delle citazioni bibliche

Genesi

I, 26-29; 33
I, 26-27; 34

Ecclesiaste

I, 14; 171

Esodo

III, 11; 126
III, 13; 38, 126
III, 14; 5, 70
XII, 11; 36, 112

Numeri

XI, 27-29; 103

Siracide (Ecclesiastico)

XLIII, 27; 47

Vangelo secondo san Matteo

X, 29; 150
XII, 31-32; 183
XX, 22; 74
XXII, 39; 160
XXIII, 10; 124, 39
XXVI, 72; 137

Vangelo secondo san Marco

IV, 11; 140

Vangelo secondo san Luca

II, 52; 87
XV, 31; 63

Vangelo secondo san Giovanni

III, 13; 181
V, 17; 172
VI, 63; 174
VIII, 58; 39
X, 30; 95, 160
XIV, 6; 168
XIV, 9; 126
XIV, 17; 94
XV, 9-10; 169
XV, 26; 94
XVI, 13; 94
XVII, 10; 63
XVII, 18; 169
XVII, 21; 169
XVII, 22; 169
XX, 21; 169

Lettera di san Paolo ai Romani

VIII, 19-22; 94
VIII, 20; 111
X, 2; 99

Prima lettera ai Corinzi

VII, 29; 111
VII, 31; 110
XV, 28; 140

Seconda lettera ai Corinzi

VI, 2; 111

Lettera agli Efesini

I, 4; 181

Lettera di san Giacomo

I, 17; 92

Prima lettera di san Giovanni,

IV, 8; 160

IV, 12; 138

V, 6; 94

Apocalisse

I, 8; 93

Indice dei libri citati o consultati

- AL-QĀSHĀNĪ: *Traité sur la Prédestination et le libre arbitre; précédé de quarante hadiths*, Éditions Orientales, Paris 1978.
- ARISTOTELE: *Opera completa*.
- AGOSTINO, Sant', *Opera completa*.
- AVALON, Arthur, *La doctrine du mantra*, Éditions orientales, Paris 1979.
- *La Puissance du Serpent*, Dervy-Livres, Paris 1974 (trad. it. *Il potere del serpente*, Mediterranee, Roma 1982).
- BAHYA IBN PAQŪDA, *Les Devoirs du Cœur*, Desclée de Brouwer, Paris 1972 (trad. it. *I doveri del cuore*, Paoline, Cinisello Balsamo 1998).
- BENEDETTO, San, *La Regola*.
- BERNARDO, San, *De consideratione*.
- BOEZIO, *De Trinitate*.
- BURCKHARDT, Titus, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris 1955 (trad. it. *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Mediterranee, Roma 1979).
- CHROL, Léonid, *Alpha et Omega*, pubblicato in proprio, 1967.
- COGNET, Louis, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée de Brouwer, Paris 1968 (trad. it. *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991).
- CONGAR, Yves, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950 (trad. it. *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Jaka Book, Milano 1972).
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Temps et Éternité*, Dervy-Livres, Paris 1976 (trad. it. *Tempo ed eternità*, Luni, Milano 1996).
- *Hindouisme et Bouddhisme*, Idées Gallimard, Paris 1963 (trad. it. *Induismo e Buddismo*, Rusconi, Milano 1973).

- COURCELLE, Pierre, *Connais-toi toi-même; de Socrate à saint Bernard*, Éditions augustiniennes, Paris 1974 (trad. it. *Conosci te stesso: da Socrate a san Bernardo*, Vita e Pensiero, Milano 2001).
- CUTTAT, Jacques Albert, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Desclée de Brouwer, Paris 1967.
- *Rencontre des religions*, Montaigne, Paris 1967 (trad. it. *L'incontro delle religioni*, Rocco, Napoli 1958).
- DANDOY, GEORGES, *L'ontologie du Védânta*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.
- DANTE, *La Divina Commedia*.
- DAVY, Marie-Madeleine, *Henri Le Saux., Swami Abhishiktananda: le passeur entre deux rives*, Cerf, Paris 1981.
- CUSANO, Niccolò, *Œuvres choisies*, trad. di M. de Gandillac, Aubier, Parigi 1942.
- *De la Docte Ignorance*, PUF, Fontenay-aux-Roses 1930 (trad. it. *La dotta ignoranza*, Città Nuova, Roma 1991)
- *Traité de la Vision de Dieu*, Éditions du Museum Lessianum, Louvain-Paris 1925 (*La visione di Dio*, Studium, Roma 2013).
- DE LUBAC, Henri, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Paris 1966 (trad. it. *Sulle vie di Dio*, Ed. Paoline, Alba 1976).
- DIONIGI (ps.Areopagita), *Opera completa*
- DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Friburg 1967.
- ECKHART, Johannes, *Traité et Sermons*, trad. di Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, Paris 2015.
- ESNOUL, Anne Marie, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Éditions du Seuil, Paris 1964.
- GRÉGORIO NAZIANZENO, *Discours théologiques*, Sources chrétiennes 247, 250, 270, Cerf, Paris 1978.
- GRÉGORIO MAGNO, *Vita sancti Benedicti* (Migne PL 66).
- *Moralia*. Sources chrétiennes 32, 212, 221, Cerf, Paris 1975.
- GUÉNON, René, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Éditions Vêga, Paris 1974 (trad. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 2005).
- *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Éditions traditionnelles, Paris 1978 (trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, Adelphi, Milano 2009).
- *Le Roi du monde*, Gallimard, Paris 1976 (trad. it. *Il Re del mondo*, Adelphi, Milano 1982).

- *Études sur l'Hindouisme*. Éditions traditionnelles, Paris 1967 (trad. it. *Studi sull'induismo*, Luni, Milano 1996).
- IBN 'ARABI, *La Sagesse des Prophètes*, trad. di T. Burkhardt, Albin Michel, Paris 1974 (trad. it. *La sapienza dei profeti*, Mediterranee, Roma 1987).
- *Traité de l'Unité*, L'Echelle, Paris 1977 (trad. it. *Il trattato dell'unità*, Life Quality Project, Roma 2011).
- GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* (Migne PG 94).
- GIOVANNI DELLA CROCE, *Œuvres Spirituelles*, Éditions du Seuil, Paris 1947 (trad. it. *Opere*, Postulazione generale dei carmelitani scalzi, Roma 1967).
- GIOVANNI PAOLO II: *Redemptor hominis*.
- *Catechesi tradendae*.
- *Dives in misericordia*.
- ISHVARAKRISHNA, *Les strophes de Samkhya, avec le commentaire de Gaudapada*. Éditions Belles Lettres, Paris 1964.
- JOLIVET, Régis, *Les doctrines existentialistes*, Éd. de Fontenelle, Saint Wandrille 1948.
- LAKSHMAN, Sarma, *Études sur Râmana Maharshi*, Adyar, Paris 1949.
- LACOMBE, Olivier, *L'absolu selon le Védânta*, Geuthner, Paris 1966.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1976.
- LE SAUX, Henri, MONCHANIN, Jules, *Ermites du Saccidânanda*, Casterman, Paris 1956.
- LOSSKY, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1973.
- MARÉCHAL, Joseph, *Études sur la psychologie des mystiques*, Desclée de Brouwer, Louvain 1938.
- MARITAIN, Jacques, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973 (trad. it. «*Approches sans entraves*»: *scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma s.d.).
- *Approches de Dieu*, Alsatia, Paris 1953 (trad. it. *Alla ricerca di Dio*, Ed. Paoline, Roma 1963).
- MARTIN-DUBOST, Paul, *Çankara et le Védânta*, Éditions du Seuil, Paris 1973 (trad. ti. *Sankara e il Vedanta*, Asram Vidya, Roma 2003).
- MARX, Karl, *Il Capitale*.
- MASSIGNON, Louis, *Opera Minora*, Dar al-Maaref, Beirut 1963.

- MERSCH, Émile, *Théologie du Corps mystique*, Desclée de Brouwer, Paris 1954.
- MILAREPA, *Vie de Milarepa*, Adrien Maisonneuve, Paris 1955.
- *Milarépa: ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, trad. di J. Bacot, Fayard, Paris 1976 (trad. it. *Vita di Milarepa: i suoi delitti, le sue prove e la sua illuminazione*, Adelphi, Milano 1981).
- MONCHANIN, Jules, (vedi LE SAUX).
- MONTAGNES, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires, Louvain, 1963.
- RAGHUNANDANA, *Traité de la consécration des statues*.
- RAMAKRISHNA, *L'enseignement de Ramakrishna: paroles groupées et annotées par Jean Herbert*, Albin Michel, Paris 1972. (trad. it. *Alla ricerca di Dio*, Ubaldini, Roma 1963).
- *The gospel of Ramakrishna*, Ramakrishna Math, Madras 1974.
- RĀMANA MAHARSHI, (vedi LAKSHMAN).
- RĀMDĀS, *Carnet de Pèlerinage*, Albin Michel, Paris 1973.
- *Présence de Ram*, Albin Michel, Paris 1997.
- RENOU, Louis, *L'Hindouïsme*, PUF, Paris 1966 (trad. it. *L'induismo*, Xenia, Milano 1993).
- ROUSSELOT, Pierre, *L'Intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1936 (trad. it. *L'intellettualismo di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 2000).
- *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Vrin, Paris 1933 (trad. it. *Per la storia del problema dell'amore nel Medioevo*, La Finestra, Lavis 2004).
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris 1945.
- SHANKARA, *Le plus beau fleuron de la discrimination*, trad. di M. Sauton, Adrien Maisonneuve, Paris 1946.
- *Hymnes et chants védântiques*, trad. R. Allar, Éditions Orientales, Paris 1977.
- *Prashna Upanishad*, commentata da Shankara, trad. e annotato da R. Allar, "Études traditionnelles", 365-371, 1961-1962.
- *Mandukyopanishad*, commentata da Shankara, trad. M. Sauton, Adyar, Paris 1952.
- *Mundakopanishadbhasya*, trad. e annotato da P. Martin-Dubost, Éditions Orientales, Paris 1978.

- *Prolégomènes au Védânta*, trad. L. Renou, Adrien Maisonneuve, Paris 1951.
- *Comment discriminer le spectateur du spectacle*, trad. M. Sauton, Adrien Maisonneuve, Paris
- THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Manuscrits autobiographiques*, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris 2005.
- TOMMASO DA KEMPIS, *Imitatio Christi*.
- TOMMASO D'AQUINO: *Summa Theologiae*.
- *Quaestiones disputatae de Veritate*.
- *Quaestiones disputatae De potentia*.
- *Super Librum Dionysii De divinis nominibus*.
- TUCCI, Giuseppe, *Théorie et pratique du mandala*, Fayard, Paris 1974 (ed. it. *Teoria e pratica del mandala*, Ubaldini, Roma 1969).
- UPANISHAD, *Chandogya Upanishad*, trad. E. Senart, Belles Lettres, Paris 1930.
- *Isha Upanishad*, trad. L. Renou, Adrien Maisonneuve, Paris 1943.
- *Brihad Aranyaka Upanishad*, trad. E. Senart, Belles Lettres, Paris 1967.
- *Katha Upanishad*, trad. L. Renou, Adrien Maisonneuve, Paris 1943.

Finito di stampare
nel mese di Giugno 2023 presso
Fotolito Graphicolor, Città di Castello (PG)