

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

Dipartimento di Studi Umanistici



Corso di Laurea Magistrale

in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa

A.A. 2014/2015

La coscienza e il sonno profondo

secondo Svāmī Karpātrī

Relatore

Gianni Pellegrini

Tesi di Laurea di

Alessia Ingrasciotta

Matricola 301066

Indice

Indice	1
Prefazione	3
Abbreviazioni	8
1. Avasthātraya: le tre condizioni del sé individuale	10
1.1 <i>Jāgrtāvasthā</i>: lo stato di veglia	17
1.2 <i>Svapnāvasthā</i>: il sogno	21
1.3 <i>Suṣupti</i>: il sonno profondo	26
1.3.1 <i>Avidyā</i>	31
1.3.2 <i>Sākṣin</i>	37
1.4 <i>Turīya</i>: il quarto	40
1.5 Riflessioni generali	43

2. Svāmī Karpātrī	45
2.1 La vita	46
2.2 Le opere	51
3. <i>Ahamartha aur Paramārthasāra</i>: la traduzione	70
3.1 Proemio	71
3.2 La coscienza o <i>ātman</i>	73
3.3 L' <i>ātman</i> e l'io	80
3.4 Il sonno profondo e il Sé	89
4. अहमर्थ और परमार्थसार	128
4.1 उपोद्घाट	129
4.2 संविद् या आत्मा	131
4.3 आत्मा और अहम्	135
4.4 सुषुप्ति एवं आत्मा	140
5. Conclusioni	159
Bibliografia	166

Prefazione

“Quella che è notte per tutti gli esseri, in essa veglia colui che è domo, laddove gli esseri vegliano, quella è notte per il veggente silenzioso.” BG II.69

Se è vero che alla base della conoscenza vi è l’esperienza, questa non può essere intesa, come si fa generalmente, solo relativamente allo stato di veglia. Esso, infatti, non è uno stato permanente, come non lo sono quelli di sogno e di sonno profondo. Ognuno di essi rappresenta solo una parte dell’esperienza della vita di un individuo. Di conseguenza, l’indagine di una sola di queste condizioni non può che portare a una verità parziale. È necessario perciò che questa indagine avvenga nella totalità e coesistenza di questi stadi per mezzo di un profondo ragionamento, un processo logico tecnicamente chiamato *anvaya-vyatireka*¹. Fin dall’antichità, i tre stati (*avasthā*) di veglia (*jāgrat*), sogno (*svapna*) e sonno profondo (*suṣupti*) sono il perno attorno al quale ruota la ricerca della Realtà Ultima da parte della tradizione induista ortodossa. Essa si dispiega in una speculazione ampia e affascinante, indagata in particolar modo dall’*Advaita Vedānta*.

La parola *Vedānta*, usata per far riferimento ai testi upaniṣadici, in quanto ultima parte dei *Veda*, non esprime solo il significato letterale di “fine dei *Veda*”, ma anche e soprattutto quello di ‘scopo’, ‘meta’, e il fine di questi testi sacri è infatti proprio quello di giungere alla verità, alla somma conoscenza.

Il presente lavoro si propone di indagare da un punto di vista *advaita* le tre condizioni della coscienza ponendo maggiore attenzione sullo stato di sonno profondo attraverso lo studio di testi autorevoli, come le *Upaniṣad*, il *Brahmasūtrabhāṣya*, e le *Gauḍapādakārikā*. Il fine è quello di esaminare l’importanza di questa particolare

¹ Questo metodo è detto anche della continuità e discontinuità, dove la continuità costituisce la presenza di qualcosa e la discontinuità ne costituisce l’assenza. L’*anvaya-vyatireka* è principalmente usato per inferire il rapporto di causa-effetto, e quindi di dipendenza, tra un ente e un altro, o in certi casi, la non esistenza di un ente. Si veda M. Comans, *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śaṅkara, Sureśvara and Padmapāda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000, p. 364.

condizione in relazione agli stati più elevati del sé individuale, primo tra tutti la realizzazione dell'identità con l'Assoluto.

È difatti una sorta di paradosso, come sostiene Arvind Sharma², che proprio quella condizione dell'essere generalmente associata con l'incoscienza diventi, per gli *advaitin*, fondamento del proprio sistema filosofico. Se infatti il punto di riferimento per un individuo è normalmente considerato ciò che avviene nello stato di veglia, l'*Advaita* inverte completamente questa prospettiva: lo stato di sonno profondo si rivela l'unico vero accesso alla pura coscienza. Origine e allo stesso tempo fine degli altri stati, questa condizione di immensa beatitudine li contiene tutti in potenza. È per questo che la descrizione delle tre condizioni ha come scopo principale la loro differenziazione dal principio indistruttibile che li collega, ossia il *brahman/ātman*.

Per quanto riguarda la presente dissertazione, il punto di partenza per la trattazione di questo difficile ma affascinante argomento è una delle più importanti opere del grande maestro *advaita* Svāmī Karpātrī: *Ahamartha aur Paramaharthasāra*. Com'è descritto più specificatamente nella sezione di questa tesi dedicata alle opere dello Svāmī, il suddetto testo è composto di due parti, di cui una prima parte dottrinale e una seconda testuale. Nel presente lavoro si è prestata attenzione in particolar modo ad alcuni capitoli della prima parte dell'opera, intitolata *Ahamartha aur Paramaharthasāra*. Testo di enorme valore dottrinale, tra gli innumerevoli meriti di questo scritto vi è indubbiamente quello di dimostrare come anche in hindī moderna, pur facendo ricorso alla terminologia tecnica del sanscrito, sia possibile fare filosofia.

Sono tre i capitoli che, per ragioni di attinenza al tema scelto, sono stati tradotti, e riguardano rispettivamente: la relazione identitaria del Sé con la coscienza (*saṃvid yā ātmā*), la differenza che intercorre tra il Sé e il senso dell'io (*ātmā aur aham*) e infine lo stato di sonno profondo (*suṣupti evaṃ ātmā*)³. La traduzione del proemio (*upodghāt*) è stata aggiunta a quella dei capitoli concernenti la dottrina principalmente per permettere una visione generale del testo, ormai introvabile persino negli *āśrama* del maestro stesso. Proprio per via della sua ricercatezza, nella parte finale di questa dissertazione, la

2 A. Sharma, *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004, p. 12.

3 Svāmī Karpātrī, *Ahamartha aur Paramāthasāra*, *Samvid yā ātmā*, pp. 4-6; *Ātmā aur aham*, pp.7-13; *Suṣupti evaṃ ātmā*, pp. 88-105.

versione originale dei capitoli selezionati verrà messa a disposizione di chi vorrà per quanto possibile priva di errori. Si è tentato, pertanto, di fornire una nuova edizione in hindī del testo originale cercando di correggere le imprecisioni dovute ai metodi di scrittura del tempo, ma ancor più probabilmente al fatto che *Svāmī* Karpātrī non scrivesse mai di suo pugno, ma preferisse dettare ai suoi seguaci, i quali certamente non godevano della sua enciclopedica conoscenza e potevano presentare dei problemi di comprensione. Al termine della stesura inoltre lo *svāmī* non controllava mai.

Il lavoro di traduzione del testo è stato a dir poco complesso e talvolta persino frustrante, prima di tutto, per via del tema trattato, ma non solo: anche un linguaggio estremamente tecnico e una hindī molto sanscritizzata hanno fatto la loro parte.

Come si vedrà, il testo di Karpātrī si svolge secondo una metodologia classica, un percorso dialogico eristico di confronto a cui partecipano un *pūrvapakṣin*, che solleva un dubbio o un'obiezione, e un *ūttarapakṣin* che risponde a questa obiezione e che è anche il *siddhāntin*, ovvero colui che, per mezzo di un ragionamento logico e basandosi sui testi antichi, al termine del dibattito dà prova delle sue conclusioni stabilendo il *siddhānta* ossia la dottrina mondata da ogni imprecisione.

Nel riportare il testo si è cercato di mantenere per quanto possibile la punteggiatura originale. Questa prevede in particolare doppie virgolette alte per discorsi diretti e citazioni, e apici per termini o singole espressioni. La stessa metodologia è stata mantenuta anche per quanto riguarda il resto della tesi. Qualora le citazioni tra doppie virgolette alte contenessero al loro interno ulteriori citazioni o espressioni particolari, queste sono state generalmente riportate tra virgolette basse.

Per quanto concerne la scelta dello stile, in corsivo si troveranno tutti i termini stranieri, quindi hindī, sanscrito e latino, eccetto quelli d'uso comune e i toponimi che sono stati lasciati in tondo.

Difficile è stata prendere una decisione riguardo alla traslitterazione dei toponimi e altri vocaboli ormai ampiamente diffusi. Infine si è scelto di traslitterare il nome dello *svāmī* secondo la pronuncia hindī, i *tatsama* e i termini filosofici in sanscrito con le *a* brevi mute esplicitate, mentre i toponimi più conosciuti sono stati riportati nella loro forma più diffusa, in alcuni casi in inglese. In generale, per permettere una lettura scorrevole, i termini tecnici in sanscrito sono stati tradotti e inseriti nella loro forma

originaria tra parentesi tonde dopo il loro traduttore, solo qualora un termine venisse ripetuto più volte o risultasse difficilmente traducibile si è usato il suo significante originario.

A precedere la traduzione, vi è un capitolo sulla vita dello *svāmī* e sugli scritti dottrinali in hindī, con una breve descrizione e la traduzione dell'indice.

A causa della già accennata complessità del linguaggio usato da Karpātrī, per trattare degli argomenti che sono indiscutibilmente già impervi di per sé, si è deciso di far precedere il testo tradotto da una chiave di lettura nella quale si tenterà di fornire un quadro generale. Facendo ciò si è cercato però di non andare troppo a fondo con gli argomenti per non togliere nulla al testo. D'altra parte, lo scopo di questa parte introduttiva è quello di indirizzare il lettore attraverso una serie di considerazioni che sono la base e il sostrato dell'argomento che verrà trattato e dalle quali Karpātrī prende le mosse per le proprie riflessioni. Dunque, se nel suo testo le basi filosofiche vengono date per scontate, sono evidenti soprattutto gli sviluppi delle dottrine che hanno come fondamento tutta la tradizione testuale e orale facente capo all'*Advaita Vedānta*.

Pertanto, dopo una primissima introduzione riguardante le differenti condizioni della coscienza e gli stati analoghi a queste, si farà un breve accenno alla corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo nella letteratura vedāntica. Nel tentativo di seguire il percorso fisiologico dell'individuo da un risveglio a un altro, l'argomento in questione è stato sviluppato partendo dall'analisi della condizione grossolana per giungere a quella causale. Pertanto, nel primo paragrafo dell'introduzione si discuterà più approfonditamente dello stato di veglia e di ciò che esso comporta nei riguardi del Sé e della conoscenza. Nel secondo paragrafo si affronterà il tema del sogno. Di conseguenza, nel terzo si proseguirà con un'analisi più approfondita del sonno profondo e in particolare si sottolineerà la sua importanza in relazione all'analogia con la contemplazione profonda e la liberazione dal ciclo delle rinascite. In seguito si parlerà dell'unica limitazione che persiste in tutte e tre le condizioni della coscienza, ossia l'ignoranza, e del testimone immobile delle tre condizioni, ossia il *sākṣin*. Infine, un ultimo paragrafo verrà dedicato al quarto e supremo stato, il *turīya*. A conclusione di questo capitolo introduttivo verranno poste delle brevi riflessioni riassuntive e generali.

Ovviamente, come in qualsiasi tesi che si rispetti, al termine della dissertazione non

potranno mancare le conclusioni che si spera servano, non solo a ‘chiudere il cerchio’, ma anche a delucidare chi legge sulle intenzioni di chi scrive.

Prima di proseguire con la lettura della tesi vera e propria si desiderano esprimere solo alcune preoccupazioni sul lavoro svolto accompagnate dai dovuti ringraziamenti alle persone che durante questi mesi di lavoro e anni di studio sono state accanto a chi scrive.

Certamente non ci si può esimere dal ringraziare per il suo indispensabile aiuto il professor Pellegrini, relatore di questa tesi. Campione di pazienza, senza la sua esperienza e conoscenza, e le sue puntuali e chiare delucidazioni, la traduzione e comprensione del testo di Karpātrī sarebbero di certo risultate una missione impossibile per un’aspirante indologa alle prime armi come la sottoscritta.

Si desiderano inoltre ringraziare i professori del corso di studi indologico che sono stati, più o meno consapevolmente, parte di un percorso non solo di studi ma di vita. Essi, con la loro passione e umanità, sono riusciti a trasmettere ben più di mere nozioni che, seppure di immensa importanza, non sono tutto nella vita di una persona.

Un ringraziamento va dato ovviamente agli amici e i parenti che hanno dovuto subire loro malgrado, crisi pre-esame, esame e post-esame (e che probabilmente non sanno cosa ancora aspetta loro) e a mia madre in particolare che mi ha supportato in tutti i modi possibili, consigliandomi e talvolta redarguendomi, riuscendo tuttavia a non farmi mai sentire inadeguata o sbagliata e dimostrandosi come sempre la migliore compagna di vita che si possa avere.

Un timido pensiero va anche a Silvia, giovane anima a cui dedico questo piccolo, personale e agognato traguardo. Per tutti quelli che la sua breve vita non le ha dato modo di raggiungere.

Un ultimo ringraziamento un po’ speciale e del tutto meritato va infine a Stefano. Monaco zen in una vita precedente – ma decisamente non in questa – è (finora) riuscito a frenare il suo istinto di sopravvivenza e a non scappare a gambe levate nemmeno di fronte ai momenti più bui, offrendo la sua mano ogniqualvolta ne sentissi il bisogno.

Nella speranza di non aver peccato troppo di sintesi e di non aver tralasciato alcun argomento fondamentale per la corretta comprensione di ciò che seguirà, non rimane che lasciare alla lettura chi lo desidera.

Sigle e abbreviazioni sanscrite

U: *Upaniṣad*;

US: *Upadeśasahasrī*;

ṚV: *Ṛgveda*;

KaU: *Kaṭha Upaniṣad*;

KaiU: *Kaivalya Upaniṣad*;

GK: *Gauḍapādakārikā*;

GKBh: *Gauḍapādakārikābhāṣya*;

GP: *Gauḍapāda*;

GPur: *Garuḍa Purāṇa*;

ChU: *Chāndogya Upaniṣad*;

JMV: *Jīvanmuktiviveka*;

TaiU: *Taittirīya Upaniṣad*;

PD: *Pañcadaśī*;

PBG: *Bhagavadgītā*;

PrU: *Praśna Upaniṣad*;

BS: *Brahmasūtra*;

BSŚB: *Brahmasūtra Śāṅkarabhāṣya*;

BṛU: *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*;

BhP: *Bhāgavata Purāṇa*;

MK: *Māṇḍūkya Kārikā*;

MāU: *Māṇḍūkya Upaniṣad*;

MaiU: *Maitrī Upaniṣad*;

MuU: *Muṇḍaka Upaniṣad*;

VP: *Vedāntaparibhāṣā*;

VS: *Vedāntasāra*;

ŚvU: *Śvetāśvatara Upaniṣad*.

Avasthātraya:
le tre condizioni del sé individuale

1. Avasthātraya

Nelle seguenti pagine verranno introdotte alcune delle nozioni vedāntiche utili per affrontare con una sufficiente preparazione il testo proposto in traduzione. Cominciamo subito col delineare le principali caratteristiche delle tre condizioni (*avasthā*) di veglia (*jāgrat*), sogno (*svapna*) e sonno profondo (*suṣupti*) attraverso le quali il sé individuale (*jīva*) passa quotidianamente². Oltre a queste tre condizioni, si è ritenuto doveroso menzionare il quarto stadio detto *turīya* o *caturtha*, da considerarsi differente dagli altri. Esso è descritto come la naturale condizione pacifica (*śānta*), fausta (*śiva*), non duale (*advaita*) del Sé, che pervade le altre condizioni³. Si tratta invero dell'*ātman*, vigile testimone (*sākṣin*), sempre identico a se stesso (*ekavidha*).

Il sé rimane lo stesso in ognuna delle tre *avasthā*, ma è chiamato con tre differenti epiteti a seconda della condizione specifica con cui la sua coscienza si identifica; ciò avviene a causa della limitazione di un certo numero di condizioni avventizie (*upādhi*)⁴: tre nella veglia, due nel sogno e la sola ignoranza (*avidyā*) nel sonno profondo. Tale sé individuale, nella condizione di veglia, limitato dall'ignoranza, e dai suoi prodotti come il corpo sottile⁵ (*sūkṣmaśarīra*) e il corpo grossolano (*sthūlaśarīra*), è detto *viśva*.

1 Per una più semplice e immediata distinzione dei concetti di Sé assoluto e sé individuale, si è mantenuta l'iniziale maiuscola per il primo e l'iniziale minuscola per il secondo.

2 Ci preme però segnalare che, sebbene le *avasthā* siano generalmente considerate essere tre – talvolta con l'aggiunta del quarto stadio detto *turīya* – secondo altre dottrine gli stadi attraversati dalla coscienza sarebbero invece sette: la veglia (*jāgrat*); il sogno (*svapna*); il sonno profondo (*suṣupti*); l'illusione/errore percettivo (*moha*); lo svenimento (*mūrchā*); la morte (*mṛtyu*); e infine la liberazione (*mukti*). Si veda ad esempio il testo di Madhusūdana Ojā, *Brahmavijñāna*, Sampādana Pa. Pradyumna Śarmā Ojā, Jaypur, Rajasthān Patrikā Priv. Limited, 1987, i cui capitoli riguardanti le condizioni sono rispettivamente: *jāgrat*, p. 330; *svapna*, pp. 330-340; *suṣupti*, pp. 340-334; *moha aur mūrchā*, pp. 343-345; *mṛtyu, mukti*, p. 345. In questa sede si è preferito mantenere la suddivisione classica in tre stadi considerando le condizioni di illusione, svenimento, morte e liberazione analoghe rispettivamente a quelle di *svapna*, *suṣupti* e *turīya*.

3 Si veda MāU 7.

4 Il termine *upādhi*, costituito da *upa* che indica prossimità (*sāmīpya*) e *ādhi* (dalla radice *dhā* preceduta dalla particella *a*) che indica attribuzione, si riferisce alla proprietà di attribuire le caratteristiche di un dato ente su di un altro con cui ha una relazione di prossimità. Gli *upādhi* condizionano negativamente la cognizione di un ente poiché ne ostruiscono la conoscenza. Da un punto di vista strettamente percettivo essi fanno sì che ciò che viene percepito appaia diversamente da ciò che realmente è, come accade a un cristallo trasparente che posto vicino a un fiore rosso sembra esso stesso essere di colore rosso. Cfr. M. K. Gangopadhyay, "The Concept of Upādhi in Nyāya Logic", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 1971, p.148.

5 Il corpo sottile comprende il quadruplici organo interno (*antaḥkaraṇa*), i dieci sensi e i cinque soffi

Quando, privo dell'identificazione con il corpo grossolano s'identifica con il sogno ed è provvisto delle stesse due condizioni limitanti quali *avidyā* e *antaḥkaraṇa* prende il nome di *taijasa*. Infine, abbiamo la condizione nella quale il *jīva* è privo sia del corpo grossolano sia dell'*antaḥkaraṇa* e, condizionato solamente dall'*avidyā* e dalle limitazioni delle latenze karmiche (*saṃskārāvachinna*), si identifica con il sonno profondo definendosi *prājña*. L'osservatore di tutto ciò (*sarvānusamdhātā*) è il testimone (*sākṣin*), il quale è sempre uguale a se stesso, poiché il suo unico *upādhi* è il *sattva*⁶.

Secondo il *Vedānta*, il *jīva* si riveste di una serie di involucri (*kośa*) che rappresentano altrettante fasi della sua manifestazione. Tuttavia, come fa notare Guénon, due precisazioni sono doverose: sebbene si ritiene che questi involucri formino dei 'corpi', soltanto l'ultima delle fasi che verranno descritte è di ordine corporeo; va osservato inoltre che l'essere contenuto in questi involucri è un'espressione puramente figurativa, poiché il sé non è effettivamente suscettibile di alcuna limitazione⁷.

Il primo involucro è quello fatto di cibo (*annamayakośa*) e corrisponde al corpo grossolano, l'involucro fatto di soffi vitali (*prāṇamayakośa*), l'involucro fatto di mente (*manamayakośa*) e l'involucro fatto d'intelletto (*vijñānamayakośa*) formano invece il corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*), infine, l'involucro fatto di beatitudine (*ānandamayakośa*), determinato dall'ignoranza e dalla gioia indifferenziata causata da essa, costituisce il corpo causale (*kāraṇaśarīra*).

Com'è evidente, in questo schema quadripartito in cui si considerano le tre condizioni della coscienza con l'aggiunta del quarto stadio, i primi tre elementi sono ancora sottoposti al dominio dell'ignoranza. A sua volta, ciò che è relativo, dal punto di vista vedāntico, sottostà a tre ulteriori limitazioni (*pariccheda*), ossia le condizioni che racchiudono la manifestazione fenomenica: nome (*nāma*), forma (*rūpa*) e causalità (*kāryakāraṇabhāva*) che corrispondono rispettivamente a: limitazione temporale (*kālakṛtapariccheda*), limitazione spaziale (*deśakṛtapariccheda*) e limitazione dovuta alla reificazione (*vastukṛtapariccheda*). Il quarto stadio, *turīya*, è invece oltre ogni

vitali (*prāṇa*).

6 G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca 'Foscari Venezia, 2010., p. 204 n.13.

7 Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 69.

limitazione (*aparicchinna*) e trascende e pervade allo stesso tempo i tre stadi precedenti.

Riguardo ai composti triadici, non è infrequente incorrere in una serie di corrispondenze relative alla sillaba *AUM* (*auṁkāra*)⁸. Per cui la *A* che corrisponde a *Brahmā*, alla manifestazione (*śr̥ṣṭi*) e al *guṇa rajas*, trova corrispondenza anche nella condizione di veglia e nel corpo grossolano (*sthūlaśarīra*); a sua volta, la *U* corrisponde a *Viṣṇu*, alla conservazione (*sthiti*), al *sattvaguṇa*, allo stato di sogno e al corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*); infine la nasalizzazione dell'*anunāsika M*, rappresenta la dissoluzione (*laya*), l'oscurità del *tamas*, il sonno profondo e il corpo causale (*kāraṇaśarīra*). La vibrazione derivante dalla prosecuzione non udibile dell'*anunāsika*, rappresentata graficamente dal *bindu*, corrisponde invece al *saguṇa brahman* e la vibrazione che sfuma nel silenzio rappresenta il *brahman nirguṇa*, il *paramātman*, e trova un'ulteriore corrispondenza in *turīya*, privo di ogni relazione coi *guṇa*, oltre ogni forma e limitazione⁹.

Come abbiamo accennato in precedenza, il numero delle *avasthā* può variare a seconda che se ne riconoscano anche altre rispetto a quelle più note. Ad esempio, secondo Śaṅkara¹⁰, le condizioni di perdita di conoscenza o incoscienza, come il coma o lo svenimento (*mūr̥chāvasthā*, *mugd̥hāvasthā*) costituirebbero uno stato intermedio tra il sonno profondo e la morte, poiché mostrano caratteristiche sia comuni sia divergenti rispetto a entrambi. Infatti, nonostante manchi una consapevolezza come nel sonno profondo, quando questo si distingue per la sensazione di pace e beatitudine che il dormiente ivi prova, nell'incoscienza vari segni indicano sofferenza. Sempre secondo l'*ācārya*, inoltre, la *mugd̥hāvasthā* può anche condurre alla morte qualora chi ne è soggetto abbia esaurito il proprio *karman*.

Ora, prima di esaminare il fenomeno della morte (*mṛtyu*, *marañāvasthā*), ben più complesso e misterioso, analizziamo brevemente un'altra fase di passaggio: il momento in cui, prima della nascita e dopo la morte del corpo, l'individuo si trova in una situazione di latenza. In questa circostanza l'essere sottile, ossia il *logos spermaticos*,

8 MāU 8-12.

9 Vi è un'ampia scelta di passaggi vedici e upaniṣadici che riguarda le valenze del monosillabo *Om*. Si vedano ad esempio: RV I.164.39; ChU I.1.1-9; TaiU I.8, I.2.16-17; MaiU VI.3, 22; MuU II.2.3-4; PrU V.1-7; II.74, 85.

10 BSSB III.2.10.

detto *piṇḍa*, si trova in una fase di pre-formazione a metà tra il causale e il sottile¹¹. Durante il periodo di latenza, la coscienza individuale (*ahaṃkāra*) del *piṇḍa* è involupata in se stessa, in una situazione di inerzia (*tāmasika*) identica alla condizione di *susupti*. Questa condizione precede lo sviluppo dell'embrione vero e proprio, ma è grazie alla presenza dell'essere nello stato di *piṇḍa* che l'ovocita femminile può essere fecondato dal seme maschile.

Una volta depresso nell'utero mediante il liquido seminale, il *piṇḍa* si unisce all'ovulo materno fecondato attraversando diversi stadi che riassumono lo sviluppo degli esseri terrestri, dal minerale, al vegetale, all'animale. Tra il terzo e quarto mese di vita intrauterina il feto comincia a muoversi e le facoltà sensoriali (*indriya*) si attivano. A questo punto, sia la coscienza individuale sia le facoltà mentali sono penetrati nell'embrione (*garbha*) che sperimenta una condizione di sogno costante. Da questo momento esso è considerato un essere umano. Certo, è un'impresa ardua stabilire cosa sogni il feto, considerato che non ha ancora esperito il mondo esterno nello stato di veglia. Una risposta la troviamo nel *Garuḍa Purāṇa* secondo cui il feto forgerebbe le sue visioni oniriche traendo le immagini dalle memorie delle sue esistenze precedenti¹². Da questo stadio in poi ogni movimento e sviluppo del feto è scandito da altrettanti *saṃskāra*¹³, che accompagneranno l'individuo fino alla sua nascita: la prima esperienza della condizione di veglia.

Come già asserito, dal momento in cui viene alla luce, l'individuo è destinato a esperire un quotidiano alternarsi delle tre condizioni di veglia, sogno e sonno profondo, fino al momento della sua morte. Negli ultimi attimi di vita le facoltà abbandonano il corpo, i sensi (*indriya*) si raccolgono attorno alla mente, l'individuo esperisce un'ennesima situazione intermedia, del tutto identica al sogno, in cui le visioni oniriche sono composte dal susseguirsi vorticoso di impressioni e immagini accumulate durante

11 Cfr. G. G. Filippi, *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*. DK Printworld, Delhi, 2005, pp. 37-49.

12 *Garuḍa Purāṇa* II.48.23.

13 Da √*kr*, fare con prefisso *saṃ-* (completo, accumulato), il termine *saṃskāra*, spesso tradotto con i termini 'impressioni residue', si riferisce alle impronte lasciate dalle esperienze precedenti sul *karma* e perduranti tutto il processo trasmigratorio, sopravvivendo anche alle dissoluzioni cosmiche. R. Donatoni nella sua traduzione al *Jīvanmuktiviveka* rende il termine con 'tracce mnestiche': esse danno origine alle predisposizioni (*vāsanā*) e risiedono nel *jīva* come meriti e demeriti. Cfr. Vidyāranya, *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, R. Donatoni (ed.), Adelphi, Milano, 1995, p. 109; L. Kapani, *La notion de saṃskāra*, 2 voll., Diffusion de Boccard, Paris, 1992, pp. 6, 10-22; A. Pelissero, *Filosofie Classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014, p. 205.

la vita terrena, spesso in ordine inverso al loro presentarsi. Quando questa frenetica attività mentale cessa definitivamente, l'organo interno (*antaḥkaraṇa*) s'immerge nei soffi vitali (*prāṇa*) e la coscienza individuale penetra nel sonno profondo. Una volta che anche i soffi si sono riuniti, la respirazione e il flusso sanguigno si arrestano favorendo il successivo raffreddamento del corpo: questi sono i primi segni di *rigor mortis* e putrefazione¹⁴.

Per concludere questo paragrafo introduttivo vale la pena fare un'ultima breve considerazione anche sulla rinomata corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo nella letteratura vedāntica: infatti, se il percorso esistenziale della coscienza va dalla vita alla morte attraversando le suddette condizioni, lo stesso avviene, seppur in maniera macroscopica, nell'universo intero.

In altre parole, è possibile riscontrare una precisa analogia tra le condizioni del Sé e le fasi riguardanti la manifestazione del mondo attraverso le quali il *brahman* indifferenziato (*nirguṇa*), per mezzo dell'illusione cosmica (*māyā*), dà inizio alla manifestazione a partire dagli elementi sottili fino a giungere alle componenti più grossolane¹⁵.

In un primo momento, anteriore alla manifestazione ma allo stesso tempo soggiacente le fasi successive, troviamo il *brahman* nella sua forma più pura (*parabrahman*). I tre *guṇa*¹⁶ sono in equilibrio e la *prakṛti* si trova ancora nella sua forma non-manifesta (*avyakta*)¹⁷. Si tratta di una fase caratterizzata da tranquillità e beatitudine in cui vi è solo *brahman* senza secondo. Una condizione perciò identica a

14 Cfr. G. G. Filippi, *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*. DK Printworld, Delhi, 2005, pp. 122-125.

15 Si vedano A. Pelissero, *Filosofie Classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014, pp. 335-336; G.G. Filippi, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Itinera Progetti, 2010, p. 61-62; V. Ravi, *Lalita Sahasranama. A Comprehensive Treatise*, Manblunder, 2010, p. 375-376.

16 Secondo il *Sāṃkhya* la trasformazione (*pariṇāma*) della Natura primordiale (*prakṛti*) da uno stato indifferenziato a uno differenziato secondo un processo che potremmo dire 'evolutivo' è dovuta allo squilibrio dei tre *guṇa*. Queste tre qualità costitutive della *prakṛti* sono: *sattva*, la conformità all'essenza pura dell'Essere (*Sat*), rappresentata come una tendenza ascendente; *rajas*, il cambiamento, l'impulso espansivo; infine, *tamas*, l'oscurità, assimilata all'ignoranza e rappresentata come una tendenza discendente. Quando i tre sono in perfetto equilibrio la *prakṛti* rimane nella sua indifferenziazione primordiale e il mondo non è manifesto. Quando si verifica la rottura di questo equilibrio a causa del prevalere di uno dei tre *guṇa* sugli altri, ecco che la manifestazione del mondo ha inizio. Si vedano R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992 e K. B. Ramakrishna Rao, "The Guṇas of Prakṛti According to the Sāṃkhya Philosophy", *Philosophy East and West*, Vol. XIII, No. 1, 1963, pp. 61-62.

17 Si veda la nota 62 della traduzione del testo di Karpātrī.

turīya, il quarto stato della coscienza.

Nella fase successiva il *brahman*, principio onnisciente (*sarvajña*) e onnipotente (*sarvaśaktisamanvita*)¹⁸, prende il nome di *Īśvara*, Signore Supremo. Nell'*Advaita Vedānta*, *Īśvara* viene designato come *saguṇa brahman*, ossia *brahman* dotato di attributi, grazie alla potenza (*śakti*) creatrice della *māyā*. Egli è la ragion d'essere della realtà fenomenica, la sua causa efficiente e materiale, altrimenti dette 'causa essenziale' e 'causa sostanziale'¹⁹. Questa fase sta alla base dell'origine, del mantenimento e della dissoluzione del mondo ed è identica a *suṣupti*, il sonno privo di sogni.

La fase che segue è quella in cui la potenza creatrice di *māyā* si differenzia nella molteplicità degli elementi grossolani e il *brahman* prende il nome di *Virāt*, 'splendore' o 'immenso', oppure di *Vaiśvānara*, 'comune a tutti gli uomini'²⁰. Questa fase trova la sua corrispondenza nell'esperienza della coscienza in stato di veglia.

Infine, la transizione da una fine del mondo (*pralaya*) a un nuovo inizio comporta un passaggio attraverso uno stato di sogno nel quale la divinità, che si configura come sognatore universale²¹, contiene in principio le forme che aveva immagazzinato dalle precedenti manifestazioni e le rielabora per farle apparire nella nuova manifestazione con delle specifiche differenze. In questa fase, che può essere equiparata allo stato di sogno, il *brahman* prende il nome di *Hiraṇyagarbha*, 'Embrione d'Oro'²². *Hiraṇyagarbha*, in quanto immerso in una condizione germinale, è identico al *piṇḍa* e, in quanto racchiude in sé il potenziale psichico del mondo²³, è analogo a *taijasa*²⁴.

Procedendo in quest'ordine, ossia da *Īśvara* a *Virāt*, dal sonno alla veglia, si segue l'ordine della manifestazione (*sr̥ṣṭi*) a partire dalla scaturigine del mondo; procedendo in senso inverso si parte dalla dissoluzione dell'universo. In definitiva, appare chiaro

18 Cfr. A. Pelissero, *Filosofie Classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014, p. 336.

19 Si veda R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 96.

20 Si veda A. Pelissero, *Filosofie Classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014, p. 336.

21 Cfr. G. Pellegrini, *Sogno o son desto? Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, 2010, p. 111.

22 L'epiteto *Hiraṇyagarbha* ha un senso molto simile a quello di *taijasa*, che deriva da *tejas* (fuoco) poiché, secondo la tradizione hindū, l'oro è la 'luce minerale'. La condizione embrionale di cui gode fa sì che esso racchiuda in sé l'intera manifestazione fenomenica, per questo *Hiraṇyagarbha* è anche indicato come 'insieme sintetico di vita' (*jiva-ghana*). Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 92-93.

23 Cfr. G.G. Filippi, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Itinera Progetti, 2010, p. 62.

24 Cfr. GK I.2

che il passaggio dell'individuo da uno stato di coscienza all'altro possa equipararsi perfettamente all'alternarsi ciclico riguardante la distruzione e la manifestazione del mondo.

Se le considerazioni discusse fin ora hanno lo scopo di fornire un quadro generale e propedeutico per affrontare più nel particolare le tre singole *avasthā*, nei prossimi paragrafi si cercherà di delineare le funzioni del *jīva* attraverso i suddetti stadi e si farà luce sui condizionamenti causati dagli *upādhi* e sulle relative identificazioni del sé individuale con i *kośa*. Infine verrà esaminato con maggiore attenzione il principale argomento d'interesse di questo studio, ossia lo stato di sonno profondo e l'importanza che questa particolare condizione ricopre nella filosofia *advaita*.

1.1 *Jāgrtāvasthā*: lo stato di veglia

“Il primo modo di essere si chiama Vaiśvānara ed è quando sia ha lo stato di veglia, si ha la conoscenza delle cose esteriori, sette membra, diciannove aperture e si godono gli elementi materiali.” MāU 3²⁵

In questo paragrafo si farà luce su ciò che accade al sé individuale, in quanto *viśva*, durante la veglia (*jāgrat*). Verranno menzionati i principali mezzi di conoscenza di cui egli si serve per esperire il mondo fenomenico e si osserverà come questo, di fronte al *brahman*, si mostri in tutta la sua illusorietà.

Con il termine *jāgrtāvasthā* o *jāgarāṇa*, si intende quella condizione nella quale l'individuo interagisce col mondo fenomenico, esperisce sensazioni attraverso le facoltà sensoriali (*indriya*), ossia il tatto (*tvak*), la vista (*cakṣu*), il gusto (*rasana*), l'udito (*śrotra*) e l'olfatto (*ghrāṇa*), e le rielabora tramite delle specifiche funzioni mentali (*antaḥkāraṇa*). In questo stadio il sé individuale si identifica con il proprio corpo fisico (*sthūlaśarīra*) che, come abbiamo visto, si configura come involucro fatto di cibo (*annamayakośa*).

Come già accennato in precedenza, durante lo stato di veglia, il *jīva* s'identifica con il corpo grossolano e tutte le limitazioni che lo riguardano. Ciò che a questo punto ci

25 Carlo Della Casa (ed.), UTET, Torino, 1976, p. 417.

preme sottolineare è la funzione che il *jīva* assolve in quanto soggetto conoscitore (*pramātr*) del mondo empirico in questa specifica condizione. Dal punto di vista vedāntico, si sostiene la preesistenza dell'effetto nella causa e la reciproca presenza della causa nell'effetto (*satkāryavāda*), per cui gli *upādhi* del *jīva* relativi alla condizione sottile e a quella causale sono l'uno causa dell'altro, ciò che è causale penetra il sottile e ciò che è sottile penetra il grossolano. Va notato tuttavia che non avviene mai il processo inverso. Di conseguenza, nel *viśva* che esperisce il mondo di veglia sono presenti anche la sua potenzialità latente di essere *taijasa* (*taijasatva*) e la sua proprietà di essere *prājña* (*prājñatva*), ma trovandosi nello stato di veglia non può esperire contemporaneamente queste altre due condizioni. Lo stesso avviene durante la condizione sottile onirica: il sé individuale diviene *taijasa* e, una volta divenuto *prājña*, il *jīva* si libera anche dello stato sottile e gode della condizione causale in cui è *pramātr* di quel particolare dominio.

L'anima individuale, pertanto, non cessa mai di essere soggetto conoscitore, anche se questa funzione è assolta in modo particolare durante lo stato di veglia, quando il *viśva*, meditante vari mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) - di cui la percezione sensoriale diretta (*pratyakṣa*) si dimostrerà essere quello più rappresentativo - esperisce degli oggetti (*prameya*) e di questi ha una conoscenza che può essere valida (*pramā*, *pramīti*) o erronea (*apramā*, *bhrānti*).

Prima di parlare dei fattori che possono condurre a una conoscenza valida è necessario però fare un passo indietro e capire meglio a che genere di conoscenza ci si riferisce.

Secondo gli *advaitin* vi è una sola vera realtà (*satya*): il *brahman*. Nonostante ciò, il mondo, in tutte le sfaccettature che ogni individuo esperisce, è sottoposto a un particolare condizionamento, non si tratta certo di irrealtà o non-esistenza, altrimenti non si verificherebbe la possibilità di percepirlo, ma piuttosto di un grado di realtà diverso, inferiore potremmo dire. Si distinguono dunque tre gradi di realtà: il più debole è quello della realtà apparente detta *prātibhāsikasattā*, a essa appartengono il sogno, le illusioni e gli errori percettivi come l'argento scambiato per la madreperla (*śuktirūpya*) o la fune scambiata per un serpente (*sarparajju*). La *prātibhāsikasattā* può essere negata dalla più solida realtà empirica, la *vyāvahārikasattā*, propria del mondo fenomenico. Al

di sopra di queste due realtà vi è l'indefinibilità della *pāramārthikasattā*, la realtà assoluta del *brahman*. È importante comprendere che tra *prātibhāsikasattā*, *vyāvahārikasattā* e *pāramārthikasattā* sussiste una relazione di sovrapposizione (*adhyāsa*) che altro non è che la ragione dell'illusorietà del mondo fenomenico. È grazie alla funzione di sostrato (*adhiṣṭhāna*) di cui si riveste la Realtà assoluta e alla conseguente sovrapposizione del dominio illusorio e fenomenico su di essa che è possibile conferire un qualsivoglia *status* ontologico alla realtà *vyāvahārika* e *prātibhāsika*.

Detto questo si può passare ad indagare il processo cognitivo attraverso la percezione diretta (*pratyakṣa*). Prima di tutto occorre precisare che ogni cognizione (*jñāna*) prevede tre fattori fondamentali (*tripuṭi*): un conoscitore (*pramātr*), un oggetto da conoscere (*prameya*) e un mezzo valido per acquisire la conoscenza (*pramāṇa*).

Esistono dunque due tipi di conoscenza: la conoscenza empirica e la conoscenza suprema. La prima è estremamente mutevole, si modella a seconda della miriade di oggetti che coglie e attraverso l'atto cognitivo è capace di eliminare l'ignoranza relativa all'oggetto in questione. La seconda, è priva di attributi e viene illusoriamente delimitata (*avacchinna*) da molteplici qualificazioni o determinazioni (*viśeṣaṇa*). Essa è il *brahman* stesso. Perciò, tanto l'oggetto percepito, quanto il percettore, come anche il mezzo percettivo, in effetti, non sono altri che *brahman*. È solo per via di una limitazione fittizia detta *avacchedaka* che il *brahman* viene colto non univocamente ma come fosse frazionato.

Esistono tre tipi di *avacchedaka*: la qualificazione/qualificante (*viśeṣaṇa*), la condizione avventizia (*upādhi*) e l'indicatore (*upalakṣaṇa*)²⁶.

26 Riguardo al processo cognitivo, con 'qualificante' o 'qualificazione' si indica ciò che caratterizza un ente qualificato o determinato (*viśeṣya*) proprio grazie alla sua presenza e alla sua relazione (*sambandha/samsarga*) con esso, per esempio un vaso blu. Con la parola 'condizione avventizia' si intende invece quel limitatore che distingue l'ente a cui si applica, poiché quest'ultimo è caratterizzato dalla sua presenza e dalla sua mancanza di relazione con esso, ad esempio l'udito è l'etere delimitato dal condotto auricolare. Con il termine 'indicatore' infine ci si riferisce al limitatore che si applica a quell'ente che non è caratterizzato né dalla sua presenza né dalla relazione con esso, per esempio: "la casa di Devadatta è quella con un corvo." Nel primo caso il blu è una qualificazione del vaso ed è indissolubile dal vaso stesso, tanto che rimarrà finché il vaso permarrà. Nel caso dell'esempio dell'*upādhi* si dice udito l'etere delimitato dai contorni del condotto auricolare, ma quando questo perimetro sarà eliminato, l'etere ritornerà nella sua forma illimitata e priva di condizionamenti. Infine, nell'ultimo esempio: "la casa di Devadatta è quella con un corvo" il corvo sulla casa di Devadatta è stato presente solo al momento della prima percezione, ma non ha alcuna relazione duratura e specifica con la casa, e non ne costituisce una qualità propria. Una volta volato via non ve ne sarà più

Nel processo cognitivo le trasformazioni dell'organo interno (*antaḥkaraṇavṛtti*) escono attraverso i canali dei sensi e, una volta venute a contatto con il dato percettivo, identificandosi con esso, eliminano la patina di ignoranza di cui era ricoperto (*āvaraṇabhāṅga*) precedentemente. Nonostante questo, non bisogna trascurare di tenere a mente che l'organo interno è per sua natura inerte (*jaḍa*), dunque privo di consapevolezza propria (*acetana*); ma, per via dell'autoluminosità della coscienza, che viene dunque solo riflessa (*cidābhāsa*) sull'organo interno, quest'ultimo appare falsamente (*ābhāsa*) cosciente.²⁷

È evidente dunque che l'*antaḥkaraṇa* sia l'*upādhi* di *jīva* che, di conseguenza, appare limitato (*avacchinna*). L'*ātman*, a sua volta, permane come testimone (*sākṣin*), immutabile spettatore di tutti i cambiamenti di ogni singola condizione del *jīva*, proprio mediante una condizione avventizia. Esso conosce ogni cosa, assiste a ogni evento ed è auto-luminoso (*svaprakāśa*). Di contro il sé individuale agisce e quindi è soggetto a trasformazioni e cambiamenti che possono essere percepiti dal *sākṣin* come un qualsiasi altro oggetto. In definitiva, il motivo per cui si dice che l'*antaḥkaraṇa* sia una determinazione del *jīva* è perché l'organo interno entra a far parte del *jīva* in maniera sostanziale: perciò quest'ultimo esiste solo se esiste l'*antaḥkaraṇa*. Ed è proprio a causa di questa importante associazione che è possibile differenziare il *sākṣin* di una particolare individualità rispetto a un'altra. Infatti, se così non fosse, non si spiegherebbe come una determinata percezione o un determinato ricordo appartengano solo a una persona e non anche a un'altra²⁸.

traccia. Tuttavia, nel momento in cui qualcuno ha visto per la prima volta la casa di Devadatta e su di essa un corvo appollaiato, si ricorderà di quella per via del corvo che ivi aveva visto, fermo restando il fatto che il corvo potrebbe non rivedersi più. Cfr. G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, 2010 p. 223.

27 US, II.18.155, 157.

28 La distinzione tra *jīva* e *sākṣin* non è semplice da afferrare ma è di fondamentale importanza. Il *jīva* infatti, come si è detto, è attore, cambia e non può essere testimone dei suoi stessi cambiamenti, di contro il *sākṣin* - che non è né identico né distinto da esso - lo trascende. B. Gupta *Perceiving in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995, pp. 70-71.

1.2 Svapnāvasthā: il sogno

“Di questo puruṣa due sono le sedi, questo mondo e quell’altro, e terzo è lo stadio intermedio di sogno. Quando è in questo stato intermedio, vede l’una e l’altra sua sede, la sede di qua e quella dell’oltremondo.” Br̥U. IV.3.9²⁹

Sebbene, seguendo un percorso per gradi di realtà, il sogno goda di uno *status* inferiore rispetto alla condizione di veglia, si è scelto di affrontare la condizione onirica in questo secondo paragrafo per i seguenti motivi: innanzitutto per seguire un percorso più fisiologico e naturale; in secondo luogo per “accompagnare” la coscienza nel suo passaggio da una condizione più grossolana a una più sottile, per giungere infine a quella causale che esamineremo successivamente. Soprattutto, però, perché il sogno, come recitano i passi della Br̥U testé menzionati, è considerato la congiuntura (*sam̐dhyasthāna*) di due mondi (*loka*) distinti nella quale l’individuo ha la possibilità di osservare il mondo nelle sue tre principali condizioni³⁰. L’esempio classico a cui si fa riferimento a questo proposito è quello del *dīpadehalīnyāya*, ossia “l’analogia della lucerna posta sulla soglia” che è in grado di illuminare sia quanto vi è all’interno di un’abitazione, sia quanto si trova all’esterno di essa. Lo stato di sogno, analogamente alla lucerna, si trova in una posizione intermedia rispetto alle altre due - ossia veglia e sonno profondo - permettendo una visione d’insieme di tutte le parti: quella esterna, la congiuntura e la parte interna. La posizione mediana del sogno è quindi particolarmente utile per illustrare alcuni importanti concetti e dottrine inerenti il punto di vista *advaita*³¹.

29 Cfr. *Upaniṣad*. Carlo Della Casa (ed.), UTET, Torino, 1976, p. 126.

30 Il mondo di qua, il mondo di là e la congiuntura stessa.

31 G. Pellegrini, nella sua tesi di dottorato, si serve proprio della posizione intermedia del sogno per delineare differenti aspetti e concetti riguardanti la realtà psichica e metafisica del Sé dal punto di vista di diverse scuole di pensiero tra cui, *in primis*, l’*Advaita*. Cfr. G. Pellegrini “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all’Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari Venezia, 2010. Riguardo alla condizione del sogno dal punto di vista *advaita* si vedano anche i due articoli di A. O. Fort, “Dreaming in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West*, Vol. XXXV, No. 4, 1985, pp. 377-386 e “Dream and Sleep in Later Advaita Vedānta”, *Adyar Library Bulletin. Festschrift for Ludo Rocher*, vol. LI, 1987, pp. 157-175.

Cominciamo dunque con l'indagare la condizione detta *svapna*: essa ha luogo nel momento in cui la stanchezza ha il sopravvento sull'individuo, le facoltà sensoriali si ritraggono, ma l'*antaḥkaraṇa* è ancora attivo. In questo momento l'organo interno inizia a proiettare al suo interno molteplici immagini.

Il sogno è uno stato specifico che trova origine nel *jāgaritasthāna*, il quale, rispetto alla condizione onirica, ha la funzione di prestare il bagaglio di impressioni latenti (*saṃskāra*). Esso è un tipo di stato cognitivo che, come è stato detto, è strettamente legato ai sensi e si verifica quando essi si sono ritirati nelle loro sedi abbandonando temporaneamente le loro funzioni naturali.

Il sogno è quindi una condizione psichica, in cui la mente coglie un mondo di proiezioni creato da essa stessa e che deriva da esperienze di varia natura, le quali possono – più o meno – recare significati nascosti³². Si tratta di un tipo di conoscenza simile al ricordo (*smṛti*) ma con funzioni più rappresentative e attive; infatti entrambe le cognizioni si poggiano su qualcosa di già visto durante la veglia. Tuttavia, se da una parte il sogno ha carattere apparentemente immediato e avviene quando si dorme, dall'altra il ricordo è mediato e avviene mentre si è svegli.

Le impressioni (*saṃskāra*) determinate dalla cognizione di *jāgrat* generano l'attività onirica e le sue cognizioni transitando da una condizione all'altra. A loro volta, le impressioni di quanto si è esperito producono dei ricordi, i quali possono riaffiorare sia durante la veglia, sia durante l'attività onirica, determinando il sogno di una qualche circostanza già vista o vissuta con i sensi vigili durante la veglia.

Con l'assopimento dei sensi, determinato da una "modificazione ottundente" (*tāmasī vṛtti*) strettamente legata all'ignoranza (*avidyā*), il *puruṣa* cessa di identificarsi con l'aggregato corporeo, per identificarsi con quello sottile (*liṅgaśarīra* o *sūkṣmaśarīra*): ha così inizio la creazione del sogno.

Come abbiamo visto precedentemente, gli unici *upādhi* presenti in questo stadio sono l'*avidyā* e l'organo interno (*antaḥkaraṇa*). Quest'ultimo, per via delle concrezioni psichiche (*saṃskāra*), proietta nella condizione onirica persone, oggetti e situazioni di cui l'individuo ha avuto esperienza nello stato di veglia. In questo modo produce nuove combinazioni spazio-temporali che sarebbero improbabili nello *jāgrtāvasthā* ma che da

32 Si veda A. R. V., Murty, *The Mind in Ayurveda and Other Indian Traditions*, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2004, p. 195.

esso derivano in quanto riflessi (*pratibimba*). La grande varietà di cui è composta l'attività onirica di ogni individuo è dovuta al fatto che questo porta con sé un proprio bagaglio di impressioni relative a esperienze precedenti (*pūrvānubhūtavastu*) sorte da azioni (*karman*), paure (*bhaya*) o desideri (*kāma*) appartenenti alla condizione di veglia³³.

Queste proiezioni determinate dalle impressioni latenti (*vāsanā*) hanno però breve durata e, cosa più importante, si dissolvono al momento del risveglio. Sebbene, proprio a causa di questa loro transitorietà, i sogni godano di uno *status* inferiore rispetto alla realtà empirica (*vyāvahārika*), la coscienza, ormai libera dai legami col corpo fisico e dal corrispettivo involucro fatto di cibo (*annamayakośa*), si trova in una condizione qualitativamente migliore rispetto a quella esperita nello stato di veglia³⁴.

In questa condizione, il *taijasa*³⁵ gode di maggiore libertà, è attore (*kartr*) che crea (*srjate*) i più disparati oggetti, prendendo materiale composito sia dall'organo interno, inteso come magazzino di impressioni latenti, sia dal mondo fisico³⁶. La ragione principale del perché viene percepita questa molteplicità va ricercata nell'impossibilità di cogliere il Sé e poiché la percezione della pluralità è presente sia nella *svapnāvasthā* sia nella *jāgrtāvasthā*, si può trarre la conclusione che entrambi siano della stessa sostanza.

Per il sognatore l'esperienza percettiva del sogno è tanto reale quanto l'esperienza di veglia lo è per il vegliante: i colori, gli odori, i sapori, persino percezioni come il pericolo e sentimenti come la paura appaiono essere concreti. Eppure il mondo con cui si crede di interagire è vero solo nella mente del sognatore. Al momento del risveglio egli si rende conto che tempo, distanze, oggetti e persone appaiono diversamente da come è solito percepirli. Inoltre quello che nel sogno è dato come una normale sequenza logica spesso non è tale nello stato di veglia.

33 BSSB III.2.1-2. Si veda anche V. P. Upadhyaya, *Lights on Vedānta*, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1999, pp. 126-128;

34 Si veda H. S. Prasad, "Dreamless Sleep and Soul: A controversy between Vedānta and Buddhism", *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. X, No. 1, 2000, p. 63.

35 Il nome *taijasa*, lett. 'luminoso', deriva dal termine *tejas*, usato per designare dell'elemento igneo. Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 89.

36 Si veda W. M., Indich *Consciousness in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995 pp. 84-86, e BrU, IV.3.10. Si veda inoltre BSSB III.2.1-6.

Si può dunque affermare che il sogno è, per il dormiente, uno stato di veglia. Quando l'individuo sogna è convinto che ciò a cui sta assistendo sia realtà, tuttavia si tratta di una realtà apparente (*prātibhāsika*)³⁷. Śāṅkara stesso, nel suo commento alle GK II.1, sostiene che è proprio perché in sogno si ha un'esperienza di enti generati unicamente dall'attività mentale che questi si debbano ritenere falsi³⁸.

Ma è proprio della consapevolezza di questa illusorietà che bisogna fare tesoro per comprendere la Realtà Ultima. Come la falsa sovrapposizione (*adhyāropa*) dell'immagine di un serpente (*sarpāropavat*) su una corda (*rajju*) può essere sfatata subito dopo l'errore iniziale, portando al riconoscimento della vera natura (*svarūpa*) della corda, allo stesso modo, indagando il mondo, sia esso empirico o apparente, è possibile provarne l'illusorietà e, una volta determinata questa, stabilirne la soggiacente non dualità³⁹.

Il sogno e la veglia appaiono quindi come due domini differenti e indipendenti fra loro, pur essendo delle realtà illusorie il cui unico filo connettivo è il Sé onnipresente⁴⁰.

Per focalizzare l'ottica dell'*Advaita Vedānta* appare dunque fondamentale esaminare la condizione onirica al fine di provare come ogni condizione ordinaria e relativa non possa che dimostrarsi falsa di fronte all'assoluta verità del Supremo. Potremmo quindi affermare che, esattamente come la *svapnāvasthā* non è reale dal punto di vista del vegliante, la *jāgrtāvasthā* non è reale dal punto di vista di colui che ha conosciuto la realtà assoluta (*pāramārthikasatya*) ossia il *brahman*. In effetti, è solo durante la veglia che è possibile scorgere l'illusorietà del sogno, non è possibile giungere a questa

37 Sul ruolo del sogno nel tentativo di comprendere la realtà si veda R.P. Chakravarthi, "Deams and Reality: The Śāṅkarite Critique of Vijñānavada", *Philosophy East and West*, Vol. XLIII, No. 3, 1993, pp. 405-455.

38 "I saggi dichiarano la falsità di tutte le manifestazioni proprie del sogno, a cagione della loro collocazione all'interno [del corpo] e del loro essere in stato di contrazione". Cfr. A. Pelissero, *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivaraṇa*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, p.135.

39 La sovrapposizione del non-reale sul reale, detta *adhyāsa* o *adhyāropa*, è all'origine della conoscenza erronea (*apramā*) e del legame (*saṃbandha*). *Adhyāsa* è l'effetto dell'ignoranza metafisica, *ajñāna*. Nell'*adhyāsabhāṣya* del suo commentario al *Brahmasūtra*, Śāṅkara definisce la sovrapposizione in due modi: "*smṛtirūpaparatrapūrvadṛṣṭāvabhāso'dhyāsaḥ*", "la sovrapposizione è un riflesso in forma di ricordo di un oggetto precedentemente visto altrove" e "*atasmin tadbuddhiḥ*", "la percezione di un oggetto su ciò che tale oggetto non è", ad esempio la summenzionata sovrapposizione del serpente sulla corda oppure quella dell'argento sulla madreperla. Cfr. G. Pellegrini, "Svapna: alcune considerazioni sull'epistemologia del sogno", *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, 2009, p. 77. Si veda anche Sadānanda, *L'essenza del Vedānta (Vedāntasāra)*, Gruppo Kevala (traduzione e commento a cura di), Āśram Vidyā, Roma, 1987, pp. 42-43.

40 Si veda il commento di Śāṅkara ad GK II.5 in A. Pelissero, *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivaraṇa*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, p.138; e BSSBh I.2.

conclusione mentre si sta sognando. Allo stesso modo solo chi non è più immerso nell'illusione del mondo fenomenico è in grado di affermare che anche la realtà empirica è illusoria.

Ma perché l'illusione esista è necessaria la presenza di un sostrato (come nell'esempio classico la corda è il sostrato del serpente). Questo sostrato però deve necessariamente essere qualcosa di costante e non soggetto a cambiamenti. Secondo gli *advaitin* ciò che è soggetto al cambiamento e che ha un inizio e una fine non può essere reale e, come si è visto, sia il sogno sia la veglia sono degli stati temporanei, pertanto nessuna di queste condizioni può essere considerata reale. In ultima analisi, ciò che è reale è solo il Sé, che altri non è che *brahman*, sostrato di ogni illusione e cambiamento⁴¹.

Tuttavia, una volta determinata l'illusorietà dello stato di veglia e del sogno, è necessario sottolineare una sostanziale differenza tra le due condizioni. Esse infatti differiscono principalmente per ciò che riguarda il luogo di apparizione dell'illusione: uno è esterno mentre l'altro interno. Secondo Gauḍapāda questa differenza è colta da un osservatore interiore⁴². In effetti, come abbiamo già visto, l'esperienza onirica è libera dal contatto sensoriale, anzi, durante il sogno i sensi sono ritratti e si vive un fenomeno esclusivamente mentale; al contrario la veglia si basa principalmente sull'esperienza sensoriale.

Qual è quindi il ruolo della mente nel sogno? Com'è già stato affermato in precedenza, nel sogno, alla *vṛtti* dell'organo interno si sostituisce un altro genere di *vṛtti*, propria della nescienza (*avidyāvṛtti*) che sorge quando l'ignoranza vela il Sé, dando vita a molteplici trasformazioni⁴³. Anche questa volta l'esempio della sovrapposizione (*adhyāsa*), o della proiezione (*vikalpa*) del serpente sulla fune ci sarà d'aiuto: come il serpente immaginato su una corda, quando è poi visto nella sua natura di corda è reale, allo stesso modo la mente quando è scorta nella sua natura di Sé come conoscenza della realtà assoluta è realmente non duale.

41 Cfr. S. Miller, *Waking and Dreaming: Illusion, Reality, and Ontology in Advaita Vedānta*, Vedānta Seminar, s.l., 1998, p. 5.

42 GK II.11.

43 B. Gupta, *The Disinterested Witness. A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1998, pp. 57-60.

La cognizione interna è avvolta dalle quattro funzioni dell'*antaḥkaraṇa* (*manas*, *citta*, *ahaṃkāra* e *buddhi*⁴⁴) e il Sé, godendo di una gioiosa serenità (*saṃprasāda*), vaga e osserva i frutti dei suoi meriti (*puṇyaphala*) e demeriti (*pāpaphala*) restando tuttavia distaccato da ogni cosa esperita. Inoltre, poiché il *puruṣa* non è libero di decidere cosa sognare e pertanto non agisce davvero, è assolutamente distaccato da quanto ha visto. Solo colui che compie volontariamente meriti (*puṇya*) o colpe (*pāpa*) può esservi legato: con la sola osservazione non può essere prodotta alcuna relazione diretta con essi. A questo punto però potrebbe sorgere una domanda: se il *taijasa* nel sogno non compie né azioni meritorie né colpevoli, come può osservarne il risultato? La risposta è da ricercare proprio nell'illusorietà di entrambe le condizioni. Infatti, per via della somiglianza delle due *avasthā*, al modo in cui il *jīva* agisce durante la veglia, così fa anche nel sogno. Per un ente dotato di forma (*mūrta*) il contatto con corpi e sensi può dare origine all'azione, ma un ente senza forma non può in alcun modo essere agente, e dato che il Sé non ha forma, esso non può che essere privo di legami⁴⁵. L'attività onirica ha però come conseguenza la stanchezza (*śramam upalabhya*) del sognatore, cosicché esso, dalla condizione *svapna*, comincia a penetrare (*pravivikṣu*) nella condizione di sonno profondo⁴⁶.

1.3 *Suṣupti*: il sonno profondo.

“Quando l'uomo addormentato non concepisce alcun desiderio e non scorge alcun sogno, allora si ha lo stato di sonno profondo. Il terzo modo di essere si chiama Prajñā ed è quando sia ha lo stato di sonno profondo, s'è raggiunta l'unità, si è costituiti soltanto di conoscenza, soltanto di gioia, si gode la gioia, si ha per apertura il pensiero.”

MāU V⁴⁷

44 Si veda S.Gupta, S., *Advaita Vedānta and Vaiṣṇavism: the Philosophy of Madhusudana Sarasvatī*, Routledge, London, 2006, p. 107.

45 *Bṛhadāraṇyaka Vārttikasāra* ad *Bṛhadāraṇyaka Vārttika* 989-991.

46 Si veda G. Pellegrini, “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, 2010, p. 374.

47 Traduzione, con lievi variazioni, di C. Della Casa, *Upaniṣad*, UTET, Torino, 1976, p. 416.

Finalmente siamo giunti all'argomento centrale di questa tesi, lo stato di sonno profondo e la relativa condizione della coscienza.

Concetto fondamentale nella filosofia *advaita*, la condizione di *susupti* non è un semplice riposo passivo, al contrario, per dirlo con le parole di Guénon: “questo stato è al di là del «mentale» o del pensiero discorsivo e differenziato, e poi perché è anche al di là di qualunque «fenomeno», vale a dire al di là di ogni manifestazione formale⁴⁸.”

Prima di entrare a fondo nella discussione, si ritiene però necessaria una breve illustrazione preliminare di ciò che accade al *jīva* che, in *susupti*, prende il nome di *Prajñā*⁴⁹. Per far ciò si terrà conto, in particolar modo, del punto di vista di alcuni testi antichi tra cui la BṛU e il commento di Śaṅkara al *Brahmasūtra*, che sostengono che il sonno senza sogni sia una condizione di pura beatitudine e realtà non duale. Questi testi serviranno per seguire in maniera più lineare ciò che avviene alla coscienza durante *susupti*. Oltre ai testi summenzionati però, si è ritenuto corretto dedicare parte della nostra attenzione anche a dei concetti significativi esposti nella ChU e nelle GK, le quali sostengono che durante lo stato di sonno profondo avvenga l'annullamento di ogni residuo fenomenico in un'indistinzione causale.

Come si è visto, nello stato di veglia s'interagisce col mondo esterno tramite i sensi e le funzioni della mente, le *vṛtti*, e nel sogno solo la mente è attiva mentre i sensi sono assopiti. Nello stato di sonno profondo invece l'attività della mente è cessata, i sensi si sono ritratti e il *jīva* si trova in uno stato di beatitudine.

48 Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, p.96.

49 Sull'etimologia del termine '*prājñā*' vi sono disperate interpretazioni talvolta anche discordanti tra loro. Ad esempio, se in MāU 5 con il composto *vijñānaghana* si indica un tipo di conoscenza indifferenziata, senza distinzioni tra soggetto e oggetto, nel passo successivo si afferma che *prājñā* è *sarvajñā*, onnisciente. Śaṅkara in accordo con quest'ultima definizione scrive: “[dicesi] *prājñāḥ* [quella condizione del sé] che invero possiede la proprietà di essere il conoscitore di presente e futuro, nonché la proprietà di essere il conoscitore di ogni oggetto” (*bhūtabhaviṣyajjñātrtvam sarvaviṣayajñātrtvam asyaiveti prājñāḥ* ...) trovato solo in G. Pellegrini, “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, 2010, p. 405 n. 18. Svāmī Saccidānandendra, in accordo con la MāU, sostiene che *prājñā* è il nome dato al testimone del sonno profondo ed esprime la sua contrarietà verso coloro che fanno derivare il termine dall'espressione “*prāyeṇa ajñāḥ*” accusandoli di volerlo circoscrivere alla teoria secondo la quale nel sonno profondo vi è ignoranza. Un passo del *Vivaraṇa ad MāU 7* commenta infine così: “... ‘Né consapevole di ciò che è interno’ è negazione di *taijasa*; ‘né consapevole di ciò che è esterno’ è la negazione di *viśva*; ‘né consapevole di entrambi’ è la negazione della condizione intermedia tra veglia e sogno...” Cfr. MāU 5-7; Satchidanandendra Saraswathi, *Misconceptions About Śaṅkara*. Adhyatma Prakasha Karyalay, Holenarsipur, 1998 [I Ed. 1973], pp. 63-64; A. Pelissero, *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivaraṇa*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, p. 119.

Ma in che modo il Sé passa dalla vorticosa attività onirica della mente alla pace del sonno profondo? Se nella condizione di sogno la creazione onirica avviene per mezzo delle trasformazioni mentali, nel sonno privo di sogni il *puruṣa* smette di identificarsi con l'aggregato psico-fisico e ritrova la sua natura di *sat*, ossia verità, ed è perciò detto *svapiti*⁵⁰. Questa condizione si ottiene con lo sforzo compiuto in veglia. Infatti, durante la veglia, l'uomo fruisce degli oggetti mediante i sensi e la mente. Questa attività costante provoca in lui una stanchezza tale da farlo entrare nella condizione di sonno profondo: la coscienza onirica viene meno, nessun desiderio permane; come quando due amanti sono uniti nell'abbraccio dell'amplesso non hanno più coscienza di cosa sia esteriore e cosa sia interiore, anche l'*ātman*, che altri non è che pura coscienza, non ha più coscienza di nulla poiché nulla esiste all'infuori del Sé⁵¹; a loro volta le facoltà sensoriali (*indriya*) si riassorbono nel respiro (*prāṇa*) che, rimanendo costantemente attivo, mantiene in vita il corpo⁵².

Come abbiamo detto precedentemente, nel sonno profondo si ritira tutto l'aggregato psichico, e il corpo sottile - formato dai tre involucri di *prāṇamayakośa*, *manomayakośa* e *vijñānamayakośa* - s'immerge nel corpo causale. Mentre gli ultimi due *kośa* hanno cessato la loro attività, i cinque soffi vitali⁵³, di cui è costituito il *prāṇamayakośa*,

50 Questo epiteto è una sorta di crasi tra le parole *svam*, il Sé, e *apītaḥ*, "ottenuto", "immerso". Così, in ChU VI.8.1 Uddālaka rivolgendosi a Śvetaketu spiega l'origine di questo termine: "Egli è penetrato nel Sé, perciò si dice che dorme" intendendo dire che durante *suṣupti* il *jīva*, poiché attinge la natura dell'essere (*sadrūpa*), è chiamato *svapiti*.

51 Cfr. BrU IV.3.16-32.

52 Secondo Luyster è proprio nei soffi vitali che va ricercata l'unità di *brahman*: "This principle of ultimate unity, finally, since it constituted the true reality of all phenomena, must constitute the true and inner reality also of man; and since the fundamental reality supporting man's life had from prephilosophical times been identified with the breath, the presence of Brahman in man was naturally localized within his *prāṇa* (breath) or *atman*(...) In the dreamless state of man, however, we are unaware of such dualities and no longer suffer pain; hence here, it was thought, must be the true and ultimate state of the self. And since the ultimate is breath, it must also be the case that in the dreamless state we enter into and reside in the breath". Cfr. Luyster, R. W., "The Concept of the Self in the Upanisads: Its Origin and Symbols", *Philosophy East and West*, Vol. XX, No. 1, 1970, pp. 57, 59.

53 Dalla radice *an* (respirare) i soffi vitali (*prāṇa*) citati dalle U sono: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* e *vyāna*. Il *prāṇa* è situato nella testa ed è principalmente legato all'atto d'inspirare, ma è anche responsabile del controllo delle funzioni mentali e cardiovascolari, del funzionamento degli organi di senso, della deglutizione e così via; L'*apāna* è invece connesso all'espiazione, inoltre è attivo nella regione pelvica controllando processi fisiologici come la defecazione, le mestruazioni e il parto; a controllare inspirazione ed espiazione vi è dunque *samāna* che trova il suo posto (*sthāna*) nella regione adiacente al tratto gastro-intestinale, si occupa inoltre dell'assunzione del cibo e della sua digestione; *udāna* si situa invece nel petto ed è legata al respiro ascendente, trova espressione nel linguaggio ed è responsabile dell'orgoglio; infine *vyāna* è legato al respiro onnipresente, posto in corrispondenza del cuore, si occupa del corretto funzionamento della circolazione dei fluidi corporei. Tra i cinque soffi vitali, *prāṇa* è considerato il più debole e *vyāna* il più forte. Si vedano K.

rimangono attivi, se così non fosse infatti si verificherebbe la morte del corpo fisico. Appare quindi spontaneo domandarsi come sia possibile che il corpo sottile si reintegri solo parzialmente nella propria causa. La risposta sembra darcela Dharmarāja Adhvarin nella sua *Vedāntaparibhāṣā*:

“... neppure si può affermare che non vi sia differenza tra un addormentato e un trapassato. In effetti, vi è una distinzione, [mentre] il corpo sottile di un dormiente resta proprio lì in forma d’impressione residua, [quello] di un morto va all’altro mondo. Oppure [si deve postulare che] esistono due potenze dell’organo interno: la potenza di conoscenza e la potenza d’azione. Tra queste, durante il sonno profondo, vi è un annullamento dell’organo interno caratterizzato dalla potenza di conoscenza, non di quello caratterizzato dalla potenza d’azione. Perciò non è contraddittoria la persistenza del *prāṇa* e degli altri [soffi vitali] ...”⁵⁴

A questo punto la mente lascia il corpo fisico sotto il controllo del *prāṇa*, penetrando nei canali sottili chiamati *hitā*⁵⁵. La presenza del respiro è in definitiva un’incontrovertibile indicazione per distinguere il dormiente da un defunto, mentre la generale mancanza di una qualche modificazione mentale avviene nello stato di morte e in condizioni simili. Così, infatti, recita l’aforisma “L’aspetto di *brahman* si ha nelle condizioni di contemplazione, sonno profondo e liberazione”⁵⁶.

È proprio in questa sua somiglianza con le suddette condizioni che è incentrata l’importanza di *susupti*. Sebbene Śāṅkara non alluda mai nei suoi scritti a una vera e propria identificazione del sogno profondo con la liberazione⁵⁷, egli traccia comunque

Patwardhan, Pabitra Kumar Roy (Ed.) “Concepts of Human Physiology in Ayurveda”, *Sowarigpa and Ayurveda*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 2008, pp. 53-73 e Hae-Young Won, *Study on the Organic Correlation of Prāṇa Energy*, Korea University, Philosophy Study, December 2013, Vol. III.

54 Dharmarājā, *Dharmarājādharīndra. Vedāntaparibhāṣā Samāṇiprabhāṣīkḥāmaṇisahitā*, Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya (ed.), Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī, 2000, pp.396-398; Swami Madhavananda (translated by), *Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra*, Ramakrishna Mission Saradapitha, Howrah, 1963 pp. 167–168.

55 BṛU IV.3.20.

56 SS V.16

57 Cfr. G. Pellegrini, “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana*

un'analogia significativa tra le due condizioni: in entrambe il Sé è, infatti, privo di alcuna relazione (*sambandha*), ogni ente esterno sia fisico sia psichico è riassorbito e ogni cosa cessa di esistere. Ma quest'analogia trova il suo limite maggiore nella durata: il *jīva* infatti è portato a risvegliarsi e ripiombare nel caos del divenire, diversamente dal realizzato che non è più preda del *saṃsāra* e la sua realizzazione non ha fine.

Suṣupti è uno stato non-manifestato di indifferenziazione, esso è principio e causa (*kāraṇa*) della molteplicità relativa ai domini di sottile e grossolano e racchiude in principio e sinteticamente gli altri stati manifestati. Essi infatti, non sono affatto distrutti, ma presenti in potenza nel Sé, che a sua volta è cosciente, seppure in maniera indifferenziata, delle sue possibilità. D'altronde, se così non fosse, non sarebbe possibile un ritorno agli stati di veglia e di sogno, ma essi, insieme alle loro molteplicità, verrebbero distrutti ogni qual volta si penetri nel sonno profondo. Per l'individuo che non è liberato un tale ritorno è invece sempre possibile e se ne ha prova effettiva ogni qual volta l'individuo si risveglia⁵⁸.

Da questo punto di vista, più che alla liberazione (*mokṣa*), la condizione di sonno profondo appare somigliare all'esperienza di contemplazione profonda (*samādhi*). Infatti, mentre sia in quest'ultima sia in *suṣupti* sono ancora presenti delle impressioni latenti, nella liberazione non vi è alcun tipo di memoria. Inoltre, se nel sonno profondo, seppure in latenza, ancora persiste il desiderio di ritornare alla condizione di veglia, la stessa cosa è applicabile pure al *samādhi*. Questo avviene, non perché il Sé sia da considerarsi ricettacolo di memoria e impressioni, ma perché lo sono gli *upādhi*⁵⁹. Non bisogna dimenticare infatti, che nel sonno profondo, a differenza della liberazione, rimane ancora una limitazione: l'ignoranza (*avidyā*).

con particolare attenzione all'Advaita Vedānta, Tesi di Dottorato, Università Ca 'Foscari Venezia, 2010.", p. 212

58 Si veda R. Guénon, *L'uomo e il divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 96-97.

59 Si veda A. Acharya, *Tattvajñānam or the Quest of Cosmic Consciousness*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur, 1985, pp. 383-390.

1.3.1 *Avidyā*

L'*avidyā* ha un ruolo di centrale importanza nella filosofia *advaita*. Śaṅkara la definisce *adhyāsa* (sovrapposizione)⁶⁰, ossia il potere di velare la realtà e, poi, proiettare le caratteristiche di un oggetto su un altro che è sostanzialmente differente (*atasmimś tadbuddhiḥ*)⁶¹. L'*avidyā* è costituita infatti dalla sovrapposizione di ciò che è non Sé sul Sé, la distinzione tra soggetto e oggetto, che permette la percezione di dualità⁶².

Secondo Śaṅkara questa dicotomia viene percepita tramite un'innata disposizione epistemologica dell'individuo che tende inevitabilmente a dividere l'interiorità rappresentata generalmente dalla parola 'io' (*asmad*) da ciò che è esterno e altro da questa, esemplificato dalla parola 'tu' (*yuṣmad*)⁶³. L'individuo sovrappone quindi il suo Io⁶⁴ a elementi esterni quali il corpo e la mente e considera l'*ātman* un oggetto di conoscenza, ma ciò in verità non è possibile poiché esso stesso è pura coscienza (*caitanya*). Tuttavia, se questa sovrapposizione si verifica, è per via delle due funzioni (*śakti-dvaya*) di *avidyā*: il potere velante (*āvaraṇaśakti*) e quello proiettivo (*vikṣepaśakti*)⁶⁵.

Il primo riguarda la capacità di oscurare la vera natura auto-luminosa (*svaprakāśa*) del *brahman/ātman*: allo stesso modo in cui una nube, per quanto piccola, riesce velare il globo solare agli occhi di chi guarda il cielo, l'ignoranza, ostruendo la mente del conoscitore (*paramatṛ*), nasconde completamente il Sé⁶⁶. Ciò fa sì che quest'ultimo

60 BSŚB I.1.1. Per un approfondimento riguardo al pensiero Śaṅkariano in generale e sull'*avidyā* in particolare si vedano rispettivamente M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma, 1998 e H. H. D. Ingalls, "Śaṅkara on the Question: Whose Is Avidyā?", *Philosophy East and West*, Vol. III, No. 1, 1953, pp. 69-72.

61 Cfr. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, Gruppo Kevala (traduzione e commento a cura di), Āśram Vidyā, Roma, 2000, p. 1719.

62 Si veda VS pp. 51-52.

63 Cfr. BSŚB I.1.1 introduzione. La seconda persona singolare 'tu' è quella che più si adatta alla comprensione di qualsivoglia entità altra dall'io. Questa concezione è riscontrabile anche a livello grammaticale laddove l'espressione "io sono quello" è senza dubbio più corretta e sensata della controparte "io sono tu" che suona infatti errata e insensata. Si veda anche S. Kaplan, "Vidyā and Avidyā: Simultaneous and Coterminal?: A Holographic Model to Illuminate the Advaita Debate", *Philosophy East and West*, Vol. LVII, No. 2, 2007, p. 181.

64 Nel testo si distingue il termine 'Io' (*aham*), con iniziale maiuscola, da 'io', con iniziale minuscola, per indicare rispettivamente la cognizione interna del sé individuale e tutto ciò che è altro da essa.

65 VS 2.51.

66 Ibid.

venga identificato con la funzione di agente e fruitore e, di conseguenza, su di esso vengono proiettate sensazioni ed esperienze appartenenti al mondo fenomenico. Questo ci collega direttamente alla seconda potenza dell'ignoranza, quella proiettiva: come l'ignoranza produce l'immagine di un serpente su una corda, la nescienza metafisica determina l'illusione della manifestazione a partire dagli elementi più sottili fino a quelli più grossolani⁶⁷. Per mostrare gli effetti di queste due potenze è utile tornare a dare uno sguardo a tutti e tre gli stati della coscienza: in sintesi, nello *svapnāvasthā* il sognatore proietta nella sua mente persone e immagini; nello stato di sonno senza sogni non vi è alcuna proiezione ma solo l'ignoranza, che vela il Sé; mentre nella veglia queste due potenze lavorano simultaneamente, senza mai separarsi.

È anche vero però, che se al Sé, che è *cit*, ossia pura coscienza, si oppone *avidyā* con le sue potenze, si potrebbe postulare che ciò che ne risulta sia una qualche dualità. Questo, come è già stato detto, non è possibile: se così fosse infatti si minerebbero le basi di tutta la filosofia *Advaita* per la quale tutto ciò che esiste non è altri che *brahman*. Coscienza e ignoranza, nonostante non siano identiche, non sono neppure da considerarsi due entità distinte: l'una non esclude l'altra. Inoltre non è certo possibile affermare che *avidyā* sia irreali (*asat/tuccha*), altrimenti non potremmo percepirne gli effetti. La realtà di *avidyā* ha un livello ontologico che termina con il cessare della sua percezione ma allo stesso tempo è impossibile da definire, per questo è detta *anirvācanīya* “indefinibile, indicibile, inespriabile”.

Ciò che abbiamo finora detto è stato esemplificato più volte con le note analogie della corda e il serpente, dell'argento e la madreperla e del cristallo e il fiore rosso⁶⁸, dalle quali si evince che l'illusione persiste fintanto che non si è giunti alla conoscenza della verità. Difatti *avidyā* non è diversa dall'illusione (*māyā*) ed è per via di questa che appare così reale e apparentemente legata alla funzione che la BG indica come “conoscitore del campo (*kṣetrajña*)⁶⁹. Quest'ultimo però ha natura di conoscenza, è

67 VS 2.52-54.

68 Kaplan a queste analogie classiche ne aggiunge una più originale e moderna, l'olografia: “Holography presents us with two domains, one of which mirror source four-dimensional world and one in which there exists no subject-object duality. In this second domain each part contains the whole, and multiple images may be stored in the same location without any trace of even a single image. This second domain, with its extremely unique characteristics, will provide us with the parallels to the nature of Ātman/Brahma”. Cfr. S. Kaplan, “Vidyā and Avidyā: Simultaneous and Coterminal?: A Holographic Model to Illuminate the Advaita Debate”, p. 180.

69 Letteralmente “conoscitore del campo” è il puro *ātman*, conoscitore di tutti i conoscitori e di tutto ciò

eternamente libero e per questo motivo non può avere legami. *Ergo* la suddetta dualità è sprovvista di una solida base ontologica.

Eppure, secondo Gauḍapāda⁷⁰, ciò che si evincerebbe dall'esclamazione del ricordo di quanto si è esperito durante il sonno profondo “non ebbi coscienza di nulla”⁷¹ è proprio dualità non percepita (*agrahaṇa*) che risiede in forma seminale (*bīja*). *Suṣupti* non è che un riposo (*nidrā*) passivo (*lī*) in cui non si ha coscienza di nulla, nemmeno del proprio io, e questo, anche secondo la ChU⁷² porta a pensare a una distruzione (*vināśa*) dello stesso. Altra caratteristica che va sottolineata riguardo al pensiero di Gauḍapāda è la sua interpretazione dei tre stati della coscienza da un punto di vista realizzativo. Per cui la vera veglia consisterebbe nel risveglio spirituale (*prabodha*)⁷³ mentre *jāgrat*, inteso come stato empirico, non è che una condizione alla stregua di un sogno. A sua volta, il sonno è permeato dall'ignoranza del Sé. Per questo si dice che “ciò che è notte per colui che non conosce il Sé è giorno per il saggio, e ciò che è giorno per l'ignorante è notte per il saggio”⁷⁴.

Degna di nota è inoltre la distinzione delle due proprietà di *avidyā* che secondo Gauḍapāda sono: *tattvājñāna*, ossia l'ignoranza (*ajñāna*) di ciò che è reale (*tattva*); e *anyathāgrahaṇa*, ossia scambiare un ente per qualcosa che non è⁷⁵. Queste due proprietà sono interconnesse e rappresentano ciò che distingue *suṣupti*, in cui non vi è cognizione di nulla, da *svapna*, in cui si verificano vari tipi di esperienze percettive⁷⁶. D'altra parte, ciò che più preme a Gauḍapāda non è tanto spiegare la natura del sonno profondo ma la relazione della veglia con il sogno⁷⁷. Le *avasthā*, per il maestro di Śāṅkara, non sono

che è conoscibile. Si veda *Bhagavād Gītā* 13.2; J. Fowler, *The Bhagavad Gita: A Text and Commentary for Students*, Aussex Academic Press, Brighton, 2012, p. 218.

70 GK I.13-15 e 34-36.

71 “*nāhaṃ kiñcid avedīṣam*”.

72 ChU VIII.11.

73 Cfr. A. Sharma, *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004, p. 43.

74 T. M. P. Mahadevan, *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*, University of Madras, Madras, 1960, p. 104.

75 Fort sottolinea una corrispondenza di queste con le due potenze dell'ignoranza descritte precedentemente: pertanto il potere di celare la realtà (*āvaraṇaśakti*) sarebbe assimilabile al *tattvājñāna* o *agrahaṇa* mentre quello di proiettare delle costruzioni estranee a essa sulla realtà (*vikṣepaśakti*) all'*anyathāgrahaṇa*. Si veda A. O. Fort, *The Self and its States*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, p. 209, n. 122.

76 Sharma, A., *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004, p. 44.

77 GK II.1-15.

che tre condizioni soggette a cambiamenti, differenti quindi dal quarto stato, non nato, non duale, senza sonno e senza sogni: *turīya*.

Di *turīya* però si tratterà in seguito. Adesso piuttosto si ritiene indispensabile considerare il punto di vista del maestro Śāṅkara riguardo a *susupti*. Il suo approccio appare più vicino agli insegnamenti della BṛU che a quelli della ChU: sebbene anch'egli, come Gauḍapāda, sostenga la non percettibilità della realtà (*tattva-agrahaṇa*) durante il sonno profondo, di questo particolare stato tiene soprattutto a sottolineare la natura di coscienza unica (*ekībhūta*), non differenziata (*viśeṣa-vijñāna-abhāva*) e caratterizzata da uno stato di profonda beatitudine (*ānanda*). Sebbene egli concordi con Gauḍapāda che la seminalità sia contemplata come germe della dualità in cui le facoltà sensoriali, l'intelletto, la veglia e i sogni sono presenti nella loro potenzialità, si discosta dal suo maestro sull'idea che il ricordo di non aver conosciuto nulla durante il sonno senza sogni porti a postulare una distruzione dell'io o un'assenza di coscienza. Al contrario, secondo Śāṅkara, la non percezione è chiara indicazione dell'incontrovertibile presenza della coscienza indifferenziata del Sé auto-luminoso (*svayaṃjyotiṣa-puruṣa*)⁷⁸. Secondo Śāṅkara, il ricordo non aver conosciuto nulla durante il sonno, espresso dalle parole “*sukham aham asvāpsam na kimcid avedīṣam iti*”⁷⁹ e accompagnato dalla sensazione di aver dormito bene, è prova di aver sperimentato uno stato di profonda beatitudine. L'*ācārya* aggiunge inoltre che non si può parlare di una perdita di coscienza proprio perché il Sé onnipervadente è egli stesso pura coscienza (*ātmacaitanya*). Se così non fosse, al risveglio l'individuo non potrebbe avere alcun ricordo di ciò che ha sperimentato⁸⁰.

Anche Vidyāraṇya nella sua *Pañcadaśī* sostiene che non vi sia nemmeno un momento in alcuna delle tre condizioni in cui non vi è coscienza⁸¹. E il fatto che dopo aver dormito profondamente ce ne si ricordi, ne è una prova⁸². Durante lo stato di sonno profondo il sé è in uno stato in cui non vi è più alcuna distinzione tra soggetto e oggetto.

78 BṛU IV.3.7

79 Śāṅkara *ad* BṛU IV.3.6

80 Si veda H. S., Prasad, “Dreamless Sleep and Soul: A controversy between Vedanta and Buddhism”, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. X, No. 1, 2000, pp. 65-66.

81 PD I.3-7.

82 Si veda S. Radhakrishnan (translated by), *The Brahma Sūtra: The Philosophy of Spiritual Life*, George Allen & Unwin, London, 1960, p. 32.

Ciò che è assente è quindi il senso dell'io, l'individualità che è presente negli stati precedenti e successivi, ma mai la coscienza. Essa, da una parte gode di uno stato di beatitudine indifferenziata in cui conoscenza (*vidyā*) e azione (*karma*) sono presenti solo in forma seminale, come in *savikalpa samādhi*, quando la mente è concentrata su un oggetto; dall'altra, come in *nirvikalpa samādhi*, trascende tutte le determinazioni raggiungendo lo stato supremo, quello del *brahman*⁸³.

L'origine dell'idea che si verifichi la distruzione dell'io è quindi da ricercare nell'assenza di un oggetto di conoscenza da parte dell'*ātman*, che va pertanto considerato come “ciò che conosce se stesso mediante se stesso”⁸⁴, poiché non esiste più nulla all'infuori di esso. Ed è proprio in questa conoscenza che risiede la serena beatitudine (*saṃprasāda*)⁸⁵. Inoltre vale la pena ripetere che il Sé non è affatto differente dall'*ātman*, perciò è onnisciente poiché tutto contiene in potenza; è reggitore interno (*antaryāmin*) in quanto governa e controlla tutte le facoltà corrispondenti ai suoi diversi stati e, allo stesso tempo, è principio di tutto, origine (*prabhava*) e fine (*apyaya*) di tutte le creature⁸⁶.

In definitiva, seguendo i testi da questa prospettiva, non solo si dimostrerebbe fallace l'ipotesi riguardante la distruzione dell'io, ma non si potrebbe nemmeno postulare un'eventuale mancanza di associazione del sé con l'intelletto (*buddhi*), poiché è proprio questa associazione, che è presente in ogni essere soggetto a trasmigrazione, a giustificare il ricordo di non aver conosciuto nulla nella condizione precedente. Questa associazione dura fintanto che l'ignoranza non sia stata distrutta dalla conoscenza ed è sempre presente, proprio come la condizione di uomo adulto è presente in forma potenziale nel bambino⁸⁷. In conclusione, è quindi il senso dell'io a cessare durante il sonno profondo ma non l'io. L'intelletto permane in latenza e il Sé, nella sua natura di coscienza, continua anche nel sonno profondo permettendo all'individuo, una volta ridestatosi, di ricordarsi di questa particolare condizione⁸⁸.

83 *Ibid.*, p. 125.

84 Citato in R. Guénon, *L'uomo e il divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 98-99.

85 ChU VIII.3.4.

86 MāU 6.

87 Si veda BSŚB II.3.30-31.

88 A. Sharma, *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004, p. 35.

Eppure Śaṅkara, nel suo commento al *Brahmasūtra*⁸⁹ afferma che nello stato di sonno profondo il *jīva* raggiunge uno stato indifferenziato di unità con il *brahman*. E ciò è supportato anche da altri testi come le *Upaniṣad*⁹⁰.

A questo punto ci si potrebbe chiedere: come si può essere certi che chi si unisce con *brahman* durante il sonno sia lo stesso individuo che in seguito si sveglia?

Quattro sono le ragioni annoverate nel BSŚB⁹¹ per cui si può asserire che questa sia la verità: “...a causa dell’azione, della memoria, dell’autorità scritturale e delle prescrizioni (*karmānusmṛtiśabdavidhibhyaḥ*)”. In primo luogo, chi si è destato dal sonno è la stessa persona che dovrà continuare il lavoro svolto prima di addormentarsi e dovrà quindi usufruire dei risultati del suo *karman* ed eventualmente produrne di nuovo: nessuno può godere dei frutti del *karman* di qualcun altro. In secondo luogo non è possibile che al proprio risveglio un individuo possa aver memoria di ciò che prima del sonno ha sperimentato un altro individuo, altrimenti non vi sarebbe alcun ricordo della propria individualità (*ātmānusmarāṇa*) espressa nelle parole “io sono la stessa persona [che ero ieri ecc.]”. Inoltre, come si è detto, anche i testi upaniṣadici concordano sul fatto che è lo stesso individuo che si è addormentato a destarsi, come dimostrano i passi: “Egli torna nuovamente indietro, seguendo il processo inverso, alla precedente condizione, cioè lo stato di veglia.”⁹². Infine, anche le prescrizioni riguardanti gli atti rituali e le forme di meditazione non avrebbero alcun senso se i frutti del *karman* andassero perduti o non fossero acquisiti dallo stesso *jīva*. Da ciò che si è asserito finora si stabilisce quindi che l’individuo che si addormenta è lo stesso che si risveglia, e che il fatto che esso non sia diverso dal supremo Sé si evince dall’identificazione che si verifica durante la fase di sonno profondo.

Si dice che il sé si unisca al *brahman* come la goccia d’acqua che cade in un lago e non è più discernibile dalla massa⁹³, di fatto però le distinzioni esistono e, come abbiamo visto, sono costituite in particolar modo dalle aggiunte limitanti, prima tra tutte l’*avidyā*. Queste aggiunte limitanti, come abbiamo illustrato in precedenza, presenti sia nel sogno sia nella veglia, non sono annullate nemmeno nel sonno profondo, in cui sono

89 Si veda BSŚB III.2.9 e I.4.18.

90 ChU VI.8.1.

91 BSŚB III.2.9.

92 BrU IV.3.16.

93 BSŚB III.2.9.

presenti in forma seminale. Nei primi due stati la loro presenza che fa sì che l'anima individuale appaia distinta dal *brahman* mentre, in *susupti*, il loro riassorbimento permette che il sé possa attingere alla propria natura intrinseca⁹⁴. Proprio per questo motivo il sonno profondo è considerato precursore della beatitudine di *brahman*. Esso è dunque detto *saṃprasāda*, riposo sereno, gioiosa serenità. In questa condizione l'individuo è tranquillo, e non emergono né impressioni né sogni. Egli è pura coscienza (*prājñā*), è auto-luminoso, è beato.

È per questo che *susupti* è così importante: essa è infatti la condizione nella quale la nozione di Io non esiste più e il Sé, in quanto testimone immobile⁹⁵, si manifesta nella sua natura incondizionata e reale⁹⁶. Egli appare incosciente solo per via dell'assenza degli oggetti della percezione, ma in realtà rimane sveglio, vigile nel suo aspetto di *sākṣin* anche quando il dormiente smette di sognare.

1.3.2 *Sākṣin*

Riguardo all'etimologia del termine *sākṣin* è da annoverare un'importante delucidazione nel *sūtra* di Pāṇini che recita: “*sākṣād draṣṭari saṃjñāyām*”⁹⁷. Esso indica che qualsiasi soggetto implicato in una percezione immediata è da considerarsi un testimone. Sebbene il termine *sākṣin* non ricorra nei testi upaniṣadici più antichi, si trovano comunque vari accenni al concetto di testimone: nella BṛU, ad esempio, si definisce il *brahman* come diretto (*sākṣat*) e immediato (*aparokṣāt*)⁹⁸; e sia nella MuU sia nella ŚvU un noto passo descrive due uccelli appollaiati sullo stesso ramo, di cui solo uno ne mangia i frutti mentre l'altro osserva senza intervenire⁹⁹. Per la prima volta il termine nella sua forma completa si trova invece nella ŚvU, nel seguente passaggio:

“Una è la divinità celata in tutte le creature, onnipervadente, il Sé interiore di ogni essere, sovrintendente alle attività, risiedente in tutte

94 BSŚB III.2.7.

95 BSŚB II.1.9.

96 Si veda B. Gupta, *Perceiving in Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995, p. 57.

97 Pāṇini V.2.91.

98 BṛU III.4.1. “... yat sākṣād aparokṣāt brahma ...”

99 MuU III.1.1 e ŚvU IV.6

le creature, il testimone consapevole, assoluto e senza qualificazioni.”¹⁰⁰ SvU VI.11

Il *sākṣin* è dunque quel principio presente in ogni individuo che osserva ogni esperienza e ogni modificazione mentale senza mai prendervi parte, restando costantemente spettatore passivo e consapevole: esso è immortale (*amṛta*), autoluminoso (*svayaṃjyoti*)¹⁰¹, privo di ogni relazione (*sarvasaṅgavyātīta*). Il testimone vede mediante gli occhi, sogna senza l’ausilio dei sensi ed è anche colui che non sogna nel sonno profondo, ma nel quale rimane sempre presente¹⁰². Il *sākṣin* funge dunque da ponte tra la realtà fenomenica e quella metafisica facendo da sostrato alla nozione di ‘io’ (*ahaṃpratyaya*)¹⁰³. Esso, inoltre, non risulta mai deviante dalla propria natura conoscitiva, poiché non è altri che il Sé, sempre presente in *susupti*, anche quando la quadripartizione conoscitore (*pramātr*), mezzo di conoscenza (*pramāṇa*), conoscenza (*pramiti*) e oggetto conosciuto (*prameya*) cessa¹⁰⁴.

Ma qual è la distinzione tra il Sé nella sua vera natura (*pratyagātman*) e il Sé immanente nell’esperienza empirica? Per quanto riguarda quest’ultima, nel suo *adhyāśabhāṣya*, Śaṅkara introduce la questione presentando due categorie dell’esperienza opposte l’una all’altra: il soggetto conoscitore (*viśayin*) e l’oggetto (*viśaya*). La discriminazione tra queste due categorie, altresì note come vedente e visto (*dr̥gdr̥śyaviveka*), che sta alla base della dottrina *advaita*, è riscontrabile anche da un’analisi superficiale di ogni individuo. Per esempio, ogni qual volta ci si identifica con un aspetto fisico, sensoriale o psichico -“io sono magro, grasso, cieco, zoppo, felice, infelice ...”- il Sé interiore (*pratyagātman*) non ne è condizionato e per questa ragione è anche detto “osservatore di una visione” (*dr̥ṣṭer draṣṭā*), in altre parole egli osserva senza essere visto e senza essere condizionato da ciò che vede. Dietro a tutte queste

100Traduzione, con lievi variazioni, di C. Della Casa, *Upaniṣad*, UTET, Torino, 1976, p. 413.

101BṛU IV.3.9.

102ChU VIII.11.1.

103T. Chatterjee, “The Concept of Sākṣin” , *Journal of Indian Philosophy*, Vol X, 1982, p. 339; Chatterjee, T., “Did Prabhākara Hold the View that Knowledge is Self-Manifesting?”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. VII, 1979, p. 270.

104Si veda G. Pellegrini, *Sogno o son desto?*” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all’Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari Venezia, 2010. p. 214.

esperienze, brilla come testimone e pertanto si distingue dall'ego che a lui è sovrapposto¹⁰⁵. A differenza degli oggetti, il cui condizionamento dovuto agli *upādhi* permette la percezione, difatti, non vi può essere alcuna evidenza percettiva del Sé incondizionato. Nei casi summenzionati, in cui ci si riferisce a se stessi come felici, infelici e così via, il Sé può essere percepito come coscienza dell'io limitato solo in quanto riflesso dell'intelletto. Ma in realtà, il Sé non è mai condizionato da sensazioni alla stregua della felicità, poiché queste sono percepibili (*drśya*), mentre l'*ātman* come è stato detto è "non-visibile" (*adrśya*).

Vi è però una nota da fare: sebbene il *sākṣin* non sia che Sé-coscienza (*ātmacaitanya*), relazionandosi all'atto cognitivo, esso è limitato (*avacchinna*) dalla modalità particolare dell'ignoranza (*avidyāvṛtti*), per cui sorge e tramonta in concomitanza con essa. Bisogna però tenere anche conto del fatto che, a differenza delle altre *vṛtti*, l'*avidyāvṛtti* è una specifica funzione dell'ignoranza e non dell'organo interno (*antaḥkāraṇa*) e proprio per questa ragione non cessa mai, né nel sonno né negli stati d'incoscienza¹⁰⁶.

Del fatto che il *sākṣin* sia da considerarsi un aspetto del Sé, troviamo ulteriore conferma nel commento al *Brahmasūtra* di Śaṅkara, in cui l'*ācārya* si riferisce a esso come eterno e auto-luminoso testimone della mente, delle sue modificazioni e dei sensi. Nel testo si afferma inoltre che il Sé è il testimone della nozione dell'io ed è differente dal soggetto agente. Lo considera osservatore immobile delle tre condizioni di coscienza, mentre il *brahman* possiede la proprietà di essere testimone (*sākṣitva*) di ogni oggetto (*drśya*) ed evento (*sākṣya*)¹⁰⁷. Infine, sul piano epistemologico, il *sākṣin* è considerato il fondamento (*adhiṣṭhāna*) inalterabile di ogni cognizione e in quanto Sé, diversamente dalle cognizioni, è auto-stabilito (*svayaṃsiddha*) e innegabile¹⁰⁸.

In definitiva, si può affermare che per la dottrina *advaita*, in linea generale il *sākṣin* è da considerarsi non diverso dal Sé, per cui non duale, auto-luminoso ed eterno; esso è

105Cfr. B. Gupta, *The Disinterested Witness. A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*.

Northwestern University Press, Evanston, 1998. p. 51.

106Cfr. G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 239.

107BSŚB II.1.9 e BSŚB III.2.23.

108Cfr. BSŚB II.3.32 e 40; il secondo capitolo della monografia di Bina Gupta, "The Advaita Notion of Sākṣin (Witness-Consciousness): Its Anticipations in the Upaniṣads and Gauḍapāda", *Indian Philosophical Quarterly* 22/4, 1995, 291-312; G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 236.

fondamento dell'individualità ma differente rispetto al senso dell'Io poiché distinto da ogni moto dell'organo interno, così come dallo stesso *antaḥkaraṇa*; come dice lo stesso termine, il testimone è immobile osservatore sia dei fenomeni esteriori sia dai moti interni e psichici relativi alle condizioni di veglia e di sogno, così come di ciò che accade nello stato di sonno profondo; ma, soprattutto, il *sākṣin* è testimone dell'*avidyāvṛtti* e dell'*avidyā* la cui evidenza si manifesta nel ricordo dell'assenza di ogni altra percezione durante il sonno profondo.

1.4 *Turīya*: il quarto

“Il quarto stato non corrisponde ad un solo elemento, è inavvicinabile, in esso il mondo visibile si risolve, è benevolenza, è assolutamente non duale. Così la sillaba Om è in verità l'ātman [nei suoi quattro stati]. Colui che così conosce penetra il Sé [assoluto] con il sé[individuale]” MāU 12¹⁰⁹

La dottrina del *sākṣin* è strettamente legata a un altro caposaldo dell'*Advaita*, a cui abbiamo accennato nel capitolo che introduceva le *avasthā*, ossia *turīya* o *caturtha*. Infatti, poiché il sonno profondo contiene i germi della manifestazione di sogno e veglia, si postulò un quarto stato distinto dai tre¹¹⁰. In esso l'*avidyā* e tutte le determinazioni sono debellate per permettere che la coscienza pura e indifferenziata del Sé si identifichi con l'Assoluto¹¹¹.

Se *susupti* è la condizione in cui brilla la pura coscienza, *turīya* è una sorta di riconoscimento e prolungamento della sua eterna continuità e unità¹¹². Secondo Śaṅkara questo stato unisce le tre *avasthā* sostenendole e penetrandole pur rimanendone al di

109Cfr. C Della Casa, *Upaniṣad*, UTET, Torino, 1976, p. 419.

110Cfr. K. Bhattacharya, “Līṅga-Kośa”, *Artibus Asiae. Supplementum*, Vol. 23. Part II. Papers on Asian Art and Archaeology, 1966, pp. 6-13.

111Si veda K.C. Bhattacharyya, *Studies in philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, pp. 26–27.

112Si veda D. Raveh, *Ayam aham asmīti: Self-consciousness and Identity in the Eighth Chapter of the Chāndogya Upaniṣad vs. Śaṅkara's Bhāṣya*, *Journal of Indian Philosophy*, Volume XXXVI, No. 2, 2007, p. 319; “Deep Sleep Experience: A Probe into its Philosophical Import”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. LVII, No. 1/4, 1976, p. 125.

là¹¹³. È un po' come se *turīya* fosse un livello oltre *suṣupti*, e viceversa, dal punto di vista del sonno profondo, si potrebbe considerare quest'ultimo come il passo precedente rispetto a *turīya*¹¹⁴. Per cui, se a livello metafisico lo stato di *suṣupti* è paragonabile al *mokṣa*, è da considerarsi del tutto ragionevole individuare in *turīya* la condizione del liberato in vita (*jīvanmukta*).

Per comprendere meglio il percorso della coscienza fino all'arrivo a questo quarto stato, potrebbe essere utile a questo punto, prendere nuovamente in considerazione l'*oṃkāra* (*praṇava*) e le more (*mātrā*) che lo costituiscono, come è stato fatto all'inizio della nostra trattazione sulle *avasthā*¹¹⁵. Finora abbiamo disquisito e compreso i domini di veglia, sogno e sonno profondo, e i loro rispettivi *abhimānin jīva*, ossia *viśva*, *taijasa* e *prājña*. Il Sé come *viśva*, che sperimenta la veglia e corrisponde alla sillaba *akāra*, una volta terminata l'esperienza vigile s'immerge in un mondo di sogno e diviene *taijasa*, legandosi a *ukāra*. *Taijasa*, una volta esaurite tutte le possibilità di quello stato, esperisce il mondo causale di *suṣupti* diventando *prājña*, la sillaba a cui si ricollega in questo momento è *makāra*. Questo processo costante ed eterno, trova il suo compimento solo quando non vi è più un ritorno discendente (*krama/anuloma*). A quel punto si attinge una condizione atemporale priva di durata e successione (*akrama*) nella quale persino la vibrazione finale va a scemare per sublimarsi infine nell'ineffabile quarto "stato" (*turīya*) senza sogno (*asvapna*) né sonno (*anidra*), senza suono né misura (*amātrā*), l'immobile osservatore che assiste a ogni mutamento, il solo negatore (*niṣedhaka*) che rimane anche quando ogni altro (*aśeṣa*) ente (*niṣidhya*) è stato negato (*niṣiddha*)¹¹⁶. Questa è la meta ultima a cui giunge il realizzato che cessa di essere in balia delle illusioni proprie del mondo fenomenico.

Nella MāU leggiamo che in questo quarto stato non vi è coscienza né del mondo esterno, come accade in *jāgrat*, né del mondo interno, come accade in *svapna*, *turīya* è infatti oltre qualsiasi condizione. In altri termini, come è stato già accennato riguardo

113Si veda G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 97.

114Si veda D. Raveh, *Ayam aham asmīti: Self-consciousness and Identity in the Eighth Chapter of the Chāndogya Upaniṣad vs. Śankara's Bhāṣya*, p. 319.

115Si vedano le pp. 2 e 3 di questa dissertazione.

116Cfr. G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 424; BhP VIII.3.24: "... niṣedhaśeṣo jayatād aśeṣaḥ". Si veda anche la traduzione in corrispondenza della nota 48, p. 96.

alle analogie relative a microcosmo e macrocosmo, se *susupti* trova la sua corrispondenza nel *brahman* qualificato (*saguna*), vale a dire *Īśvara*, *turīya* la trova nel *brahman* privo di qualificazioni (*nirguna*)¹¹⁷.

È dunque il quarto uno stato che si sussegue agli altri tre come in una normale successione numerica? In realtà, è cosa molto comune riscontrare nella tradizione sapienziale indiana concetti e dottrine quadripartite. Di solito queste si trovano ulteriormente suddivise in due sezioni di cui la prima solitamente comprende tre dei quattro principi e la seconda ne esprime uno soltanto, che talvolta gode di uno *status* superiore - o nettamente inferiore - o una natura più universale o più grossolana rispetto agli altri¹¹⁸. Anche nel caso in questione troviamo quindi uno schema quadripartito in cui dei primi tre elementi, *jāgrat* e *svapna* si trovano a un livello empirico, anche se il sogno rimane in bilico tra la realtà fenomenica e quella apparente, il terzo invece differisce da essi per essere trans-empirico, privo degli enti caratteristici dell'esperienza comune. Tutti e tre comunque rimangono transeunti e di natura fondamentalmente inerte e non-cosciente¹¹⁹. Inoltre, sebbene secondo modalità differenti, sono tutti ancora sottoposti a delle limitazioni (*pariccheda*) prima tra tutti il dominio dell'ignoranza. Il cosiddetto *turīya* è invece oltre ogni limitazione (*aparicchinna*) ed è assolutamente distinto da essi. Per ritornare alla domanda iniziale, non è qualcosa che si aggiunge ai tre stati come un quarto, anzi, a dire il vero non può essere nemmeno considerato un vero e proprio stato, né una condizione, ed è indicato come quarto proprio per essere distinto dalle tre condizioni del sé e per sottolinearne la trascendenza¹²⁰. Non è possibile farlo rientrare in alcuno schema (*avyavahārya*, *avyapadeśya*), e per questa ragione, con l'epiteto *turīya* o *caturtha*, "il quarto", si intende sottolineare la sua continua ed eterna

117Cfr. E. Deutsch, *Advaita Vedānta: A philosophical reconstruction*, East-West Center Press, Honolulu, 1969, p. 63.

118Si tenga conto ad esempio della nota divisione riguardante i quattro fini dell'uomo (*puruṣārtha*). Anch'essi possono trovarsi divisi in due sezioni. Il primo gruppo comprende: il *kāma*, i desideri legittimi che un individuo deve soddisfare nell'arco della sua vita; l'*artha*, l'insieme di interessi sociali ed economici per il sostentamento dell'uomo; il *dharma*, il complesso di regole religiose e rituali che accompagna l'individuo fin dalla nascita. Il loro insieme è detto *trivarga*. A questi tre fini se ne aggiunge un quarto, che permea e sottende gli altri tre, rimanendone distaccato per via della sua natura assoluta: si tratta di *apavarga* ossia il *mokṣa*, la liberazione.

119Si veda Conio, C., *The Philosophy of Mandukya Karika*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1971, pp. 127-132.

120Cfr. G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 562.

presenza in ognuna delle tre *avasthā* e, simultaneamente, l'incommensurabile differenza rispetto a ognuna di esse.

In definitiva, in cosa differiscono *susupti* e *turīya*? Dare una risposta univoca a questa domanda potrebbe essere arduo poiché tra il terzo stato e il quarto sussiste una distinzione sottile e difficile da cogliere. Secondo Gauḍapāda “*prājñā* non comprende nulla, né sé, né gli altri, né la verità e neppure l'irrealtà; il quarto [invece] è sempre veggente di tutto ciò”¹²¹. Dal punto di vista di Śaṅkara invece, il non duale, non nato, la realtà profonda del Sé *turīya* è identica alla Realtà suprema¹²². Esso è l'*ātman*, sempre identico a se stesso, mentre gli altri stati sono legati a precise condizioni avventizie (*āgantuka*)¹²³.

1.5 Riflessioni generali

*“Questo ātman, che sta nel cuore, è più piccolo di un chicco di riso, più piccolo di un chicco d'orzo, più piccolo di un chicco di mostarda, più piccolo di un chicco di miglio; più piccolo del germe racchiuso in un chicco di miglio; questo ātman che sta nel cuore, è anche più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande del cielo, più grande di tutti questi mondi insieme” ChU III.14.3*¹²⁴

Ormai è chiaro: nel sonno profondo non vi è una conoscenza particolare (*viśeṣajñāna*), ma si conosce ogni cosa in modo indifferenziato, senza distinzione, come in un ammasso sintetico di pura conoscenza (*prajñānaghana*)¹²⁵ e la coscienza pervade e illumina la condizione causale. Il sonno è il seme delle altre condizioni. Infine “nello stato di sonno profondo, scomparso ogni fenomeno, immersi nell'oscurità, si sperimenta una forma di beatitudine”¹²⁶. Tutto ciò mostra la posizione primaria di questa terza condizione ed è uno dei motivi per cui essa viene presa d'esempio per illustrare la

121“*nātmānam na parāms̄ caiva na satyaṃ nāpi cānṛtam / prājñāḥ kiṃcana saṃvetti turyaṃ tatsarvadṛk sadā //*” GK I.12.

122“*paramārthatattvaṃ turīyākhyam advayam ajam āmatattvaṃ*”. Cfr ĀŚV IV.87-88.

123Cfr. G. Pellegrini, “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 208.

124Traduzione, con lievi variazioni, di C. Della Casa, *Upaniṣad*, UTET, Torino, 1976, p. 207.

125MāU III.

126KaiU I.13.

condizione della liberazione. Come recita un celeberrimo verso della *Bhagavad Gītā*¹²⁷ di fronte all'incorruttibile lucidità del realizzato, ogni evento del mondo fenomenico è da considerarsi alla stregua dell'oscura opacità del sonno. L'uomo comune è infatti mosso da desideri che lo spingono in un circolo vizioso fatto di azioni che a loro volta producono dei frutti che hanno come conseguenza altri desideri e così via, ed è quindi dormiente rispetto alla realtà assoluta. Egli non riesce a distinguere ciò che è transeunte da ciò che è reale ed eterno. Il saggio, al contrario, non partecipa dei moti degli esseri e se ne sta in disparte a osservare senza intervenire. Per lui esiste solo il Sé che, brillando di luce propria, lo mantiene sempre vigile e consapevole della propria natura illimitata. La sua prospettiva è profondamente mutata e fa sì che consideri alla stregua di un sogno ciò che per lui e per tutti gli esseri condizionati era il mondo e la veglia, esattamente come accade all'individuo al momento del risveglio quando ricorda le visioni oniriche. Egli, tramutatosi nell'unico a essere veramente desto, ha ormai smesso di identificarsi con le *avasthā*, al contrario, chi è ancora avvolto nel ciclo delle rinascite si illude di essere sveglio e vigile solo perché ha gli occhi aperti¹²⁸.

127BG II.69.

128Cfr. N. Jayashanmukham, "The Waking Life and Its Conquest: A Teaching of Advaita Vedānta", *Adyar Library Bulletin*, Vol. 56, 1992, pp. 47-55.

Svāmī Karpātrī

2. Svāmī Karpātrī

Questo capitolo intende fornire una breve presentazione bio-bibliografica di Svāmī Hariharānanda Sarasvatī, meglio conosciuto come Svāmī Karpātrī, il cui pensiero costituisce una parte fondamentale di questo lavoro. Attraverso la trattazione degli eventi più importanti della sua vita, significativamente intrecciata alla storia dell'India, si delinea l'ecclettica personalità di un asceta sempre coerente e fedele al pensiero tradizionale hindū.

2.1. La vita

Svāmī Karpātrī, al secolo Harnārāyaṇ Ojhā, nacque l'11 settembre del 1907 da una famiglia di brahmani a Bhātni, un villaggio del distretto di Pratāpgarh nello stato dell'Uttar Pradesh.

La sua istruzione fu impartita inizialmente dal padre, *paṇḍita* Rāmanidhi, che si preoccupò di allevarlo secondo la tradizione ortodossa e lo guidò nello studio del sanscrito.

Fin da bambino Harnārāyaṇ si dimostrò un brillante allievo con una forte tendenza alla solitudine e all'ascesi. Proprio a causa di queste tendenze si allontanò più volte dalla casa familiare finché il padre non gli impose di adempiere agli obblighi rituali familiari, seguendo i quali, avrebbe dovuto lasciare una discendenza. Così, all'età di diciassette anni, sposato e divenuto padre di una bambina, egli lasciò la famiglia per seguire il suo destino di asceta errante.

Seguendo le rive della Gaṅgā il giovane giunse a Prayāg, luogo in cui avvenne il primo incontro con Svāmī Brahmānanda Sarasvatī, che in seguito sarebbe diventato Śaṅkarācārya di Jyotiṣpīṭh. Egli lo prese come discepolo e lo iniziò allo stato di brahmācārya conferendogli il nome di Harihara Caitanya, in seguito fece sì che potesse proseguire gli studi e praticare yoga all'*āśrama* di Narvār sotto la supervisione di Svāmī Viśveśvarāśrama. Una volta giunto all'*āśrama*, il giovane Harnārāyaṇ si dedicò allo studio dei sei *darśana* e degli *śāstra* completando in soli due anni, un percorso che

generalmente ne prevedeva dodici.

Terminati gli studi, il giovane *brahmacārin* partì per le grotte dell'Himālaya dell'Uttarākhaṇḍa alla ricerca della realizzazione completa. Ormai diventato un rinunciante (*paramahansa*), egli cominciò a peregrinare per il Nord dell'India vivendo di elemosina, nutrendosi esclusivamente presso case di brahmani e mangiando ciò che le sue mani potevano contenere. È proprio a questa abitudine che si deve il nome di 'karpātrī', 'colui che si serve delle sue mani come di una coppa'¹.

Dopo anni di rigorose pratiche ascetiche, giunse alla conclusione che ritirarsi dal mondo non sarebbe stato esemplare per la sua missione come sarebbe stata invece la lotta attiva per la difesa del *sanātana dharma*. Così, nel 1931, si recò a Vārāṇasī e, in virtù delle sue profonde conoscenze dottrinali, il giorno del suo ventiquattresimo compleanno, ricevette l'iniziazione da *saṃnyāsin* con il nome di Svāmī Hariharānanda Sarasvatī.

Divenuto *daṇḍī saṃnyāsin*², egli dedicò l'intera sua vita a difendere la tradizione hindū. Partecipò spesso a simposi filosofici e religiosi in tutta l'India, nella convinzione che solo tramite il dialogo e lo scambio di opinioni si potesse giungere alla verità.

Nel 1932 in occasione del Kumbha Melā di Haridvār sostenne il suo primo dibattito pubblico contro la forte personalità di *paṇḍita* Madan Mohan Mālvīya³, fondatore della

1 Secondo i testi sacri, sono quattro le modalità principali attraverso le quali il rinunciante può procurarsi il cibo al solo scopo di mantenere in vita il proprio corpo: il *madhukārīvrata*, il voto dell'ape; il *karapātravrata*, il voto del palmo della mano; l'*ajagāravrata*, il voto del pitone; il *paśuvrata*, il voto dell'animale. Il voto *karapātra*, prevede che il rinunciante, questuando, si cibi una volta sola al giorno di quanto il 'palmo delle mani può contenere. Si tratta di una pratica in uso nelle cerchie ascetiche, per cui può capitare che altri *saṃnyāsin* che hanno adottato lo stesso tipo di questua (*bhikṣā*) si fregino del titolo di Svāmī Karpātrī. Cfr. P. Olivelle, "From feast to fast: food and the Indian ascetic", *Medical Literature from India, Sri Lanka, and Tibet*, 1991, pp. 17-36 e G. Pellegrini (ed.), *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī*, Indoasiatica no. 5, 2009, p. 105.

2 Il *daṇḍa saṃnyāsa*, strettamente riservato ai membri della casta brāhmaṇica, è senza dubbio il tipo di rinuncia più elevato ed elitario. Il conferimento del bastone (*daṇḍa*) da parte del maestro costituisce la parte del rito che segue l'abbandono della famiglia e 'dei riti collegati al fuoco sacrificale. Il *daṇḍa* è di bambù, ben dritto, leggero e privo di difetti; a ogni giuntura (*parva*) corrisponde una protuberanza chiamata nodo (*grantha*). A seconda del numero dei *grantha*, il *daṇḍa* assume nomi diversi. Sopra all'ultimo nodo è fissato un ramo di legno di *palāśa*, a forma di compasso, fissato con 64 cordoni brāhmaṇici. Il *daṇḍa*, insieme a un cappio, un vaso e un colino per l'acqua e una ciotola, è uno dei principali oggetti di cui il *saṃnyāsin* si deve servire per la questua. Cfr. Pellegrini, G. (ed.), *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī*, Indoasiatica no. 5, 2009, pp. 21-22.

3 Madan Mohan Mālvīya (1881-946) conosciuto anche come *Mahāmanā*, fu un grande politico riformista che ricoprì ruoli di enorme importanza. Impegnato nel panorama del movimento indipendentista indiano, egli si preoccupò in particolar modo di riformare il sistema d'istruzione e nel 1916 ebbe il merito di fondare la più grande università dell'India, la Banaras Hindu University. Si veda Consolaro, A., *Madre India e la parola*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2003, pp. 88-99.

Hindū Mahāśabhā e presidente del Partito del Congresso per ben due volte. L'argomento del dibattito era "Può il mantra OM essere trasmesso ritualmente alle caste più basse?", Svāmī Karpātrī sostenne che vi fossero mantra più adatti e che, secondo gli *śāstra*, il mantra OM non poteva essere a loro destinato. I discepoli del maestro giustificarono ulteriormente questa scelta spiegando come non si trattasse di una mera discriminazione sociale, ma dell'eventualità che questo particolare mantra rappresentasse un ostacolo e non un aiuto ai fedeli appartenenti alle caste più basse nel loro cammino spirituale.

Col tempo, l'impegno volto al risanamento del *sanātana dharma* valse a Karpātrī l'appellativo di '*dharma samrāṭa*', 'imperatore del *dharma*'. Egli peregrinò per anni a piedi per tutta l'India diffondendo i suoi insegnamenti e organizzando cerimonie rituali nei villaggi e nelle città che lo ospitavano. Nel 1935 scrisse la sua prima opera, *Saṅkīrtana Mīmāṃsā aur Varṇāśrama*, in cui presentava la tradizione hindū nei suoi aspetti più classici ed elementari.

Nel periodo immediatamente precedente l'indipendenza dell'India, questo fervore trovò espressione anche in campo politico nella fondazione del *Dharma Saṅgha* che avvenne nel 1940 assieme a Svāmī Rāmdeva e Svāmī Kṛṣṇabodhāśrama. Il fine dell'associazione, con più sedi in tutto il Paese, era quello di dare nuova vita alla tradizione a partire dalla celebrazione di alcuni rituali vedici che non venivano più officiati. Celebre fu l'esecuzione di uno *smārtayajña*, che prevedeva cento milioni di offerte al fuoco, accompagnate dalla recitazione della *Durgasaptaśatī* (*śatakoṭīhomātmakacaṇḍīyajña*), compiuto nel 1942 a Delhi in un punto della Yamunā in cui in seguito sorse una sede del *Dharma Saṅgha*.

Questo fu un periodo di grande impegno per Svāmī Karpātrī: oltre alla suddetta associazione fondò il *Dharma Saṅgha Śikṣamaṇḍala*, una scuola hindū i cui insegnamenti venivano e tutt'ora vengono tramandati secondo il sistema tradizionale della *guruśiṣyaparamparā*. Si preoccupò inoltre dell'edizione e della creazione rispettivamente di *Siddhānta* e *Sanmārga*, due riviste a carattere filosofico; organizzò pellegrinaggi e presiedette importanti sacrifici che gli valsero un'enorme popolarità in tutto il subcontinente indiano.

Tra il 1940 e il 1947, anno dell'indipendenza dell'India, attraverso l'associazione

culturale da lui stesso fondata, Svāmī Karpātrī si dedicò con fervore a difendere e a ristabilire alcuni tra i principali fondamenti del *dharmā* attraverso manifestazioni che talvolta sfociarono anche in scontri che lo portarono persino all'incarcerazione.

Nel 1943 a Lahore si pronunciò contro la proposta della Lega Musulmana riguardo alla partizione del Pakistan⁴ e, quando avvenne il genocidio hindū in Bengala⁵, tre anni dopo, si recò personalmente ad aiutare le famiglie e consigliare a coloro che si erano convertiti con la violenza di recitare con convinzione il nome di Rāma al fine di redimersi e tornare a professare la propria religione originaria.

Dal 1948 prese ufficialmente parte alla fondazione del partito politico *Rāma Rājya Pariṣad*, le cui linee guida erano in gran parte opposte rispetto a quelle del Congresso. Nonostante egli fosse fermamente convinto che il bene del popolo non potesse avvenire se non attraverso il *dharmarājya*, combatté il nazionalismo hindū nella convinzione che servissero delle idee politiche sane (*svastha rājanītika vicāra*) e non volte allo sterile ottenimento di un maggior numero di voti. In particolar modo il *Rāma Rājya Pariṣad* si distinse dagli altri partiti per la sua politica detta *pakṣapātavihīna dharmasāpekṣa*, ossia basata sul *dharmā* ma imparziale nei confronti delle altre religioni. Nonostante l'ampio consenso però il partito politico di Karpātrī ebbe breve vita.

Gli scontri più noti con il partito di Nehru avvennero negli anni '50. La lotta contro la partizione del Pakistan, quella per la difesa della vacca e l'aperta opposizione nei

4 La Lega Musulmana nacque il 30 dicembre 1906 a Dacca, nell'odierno Bangladesh, come partito politico per l'affermazione dei diritti dei Musulmani. La summenzionata proposta della Lega prevedeva la divisione dell'India in due territori distinti: l'uno a prevalenza hindū l'altro a predominanza musulmana. Si veda D'agostino, G., *Sulle vie dell'Islam: percorsi storici orientati tra dottrina, movimentismo politico-religioso e architetture sacre*, Gangemi Editore, 2011, p. 206.

5 Ciò che passò alla storia come il "Great Calcutta Killing" avvenne il 16 agosto 1946. La Lega aveva indetto un giorno di "azione diretta" durante la quale delle squadre musulmane attaccarono la popolazione hindū che, con l'aiuto della comunità sikh, reagì con pari violenza. Lo scontro, che terminò solo quattro giorni dopo e determinò la morte di più di 4000 persone, segnò l'inizio di una serie scontri intercomunitari. Durante la partizione dell'India, avvenuta nel 1947, si decise di dividere la regione del Bengala su base religiosa: la zona a maggioranza hindū avrebbe fatto parte dell'India con il nome di West Bengal e la regione a maggioranza musulmana sarebbe andata al Pakistan inizialmente con il nome di East Bengal e successivamente con quello di East Pakistan. Cominciò quindi la migrazione di milioni di bengalesi hindū che dall'East Pakistan si stabilirono nel West Bengal e in altri stati dell'India. La migrazione continuò incessantemente tra gli anni cinquanta e sessanta creando non pochi scontri. Durante la guerra di liberazione del Bangladesh, si stima che oltre due milioni di bengalesi hindū vennero massacrati dall'esercito pakistano. Si vedano M. Torri, *Storia dell'India*, Laterza, 2010, Bari, pp. 603-604; W. Akman, "Atrocities against humanity during the liberation war in Bangladesh: A case of genocide", *Journal of Genocide Research*, No. 4/4, 2002, pp. 544-545; V. Shiva, *India spezzata*, Il Saggiatore, Milano, 2008, pp. 31-33; 'D. W. Beachler, *The Genocide Debate: Politics, Academics, and Victims*, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 22-25.

confronti dell'*Untouchability Offence Act*, che prevedeva l'abolizione dell'intoccabilità dei cosiddetti 'fuori casta', sono da annoverarsi tra gli avvenimenti più significativi. In particolare, in reazione a quest'ultimo provvedimento, approvato nel 1955, Karpātrī cercò di impedire agli *harijan* l'ingresso al Viśvanāth mandir di Vārāṇasī.⁶

Negli anni a venire, Svāmī Karpātrī organizzò varie dimostrazioni contro l'*Hindu Code Bill*, un insieme di leggi che miravano a riformare la società indiana rendendola più simile a quelle occidentali di stampo laico; prese parte a numerosi dibattiti ai quali parteciparono importanti personalità indiane e straniere al fine di diffondere idee e valori opposti al materialismo, al comunismo e alla laicità; e difese strenuamente l'istituzione del *varṇāśrama* tradizionale per il quale l'ineguaglianza tra gli esseri viventi e tra le persone è strettamente funzionale.

In seguito a numerosi arresti, a causa dei quali arrivò a rischiare anche la vita, Svāmī Karapātrī decise di condurre una vita meno attiva e maggiormente dedicata agli studi dottrinali. Negli ultimi anni della sua esistenza visse a Vārāṇasī, dove continuò a essere un autorevole punto di riferimento per la comunità tradizionale. Colpito da vari malanni, attutiti esclusivamente da cure ayurvediche, si spense il 7 febbraio del 1982 nel suo *maṭh* di Kedārghaṭ.

In virtù della sua conoscenza enciclopedica, Svāmī Karpātrī divenne guida incontestabile di milioni di hindū che lo considerano ancora oggi un *ṛṣi* del ventesimo secolo. La sua maggiore preoccupazione fu quella di ristabilire nella pratica i principi vedici e risollevarne le sorti del *Vedānta* dopo un lungo periodo di declino, e volse tutte le sue energie e le sue capacità di oratore, scrittore e organizzatore al servizio di questa causa riuscendo, infine, nella formazione di una generazione di *saṃnyāsin* più consapevole e cosciente della profondità del proprio sapere dottrinale.

Sebbene l'opera di Svāmī Karpātrī non sia certamente volta al sincretismo - non si dimentichi l'acerrima opposizione all'educazione di tipo 'moderno' - si deve riconoscere la lucidità con la quale egli espone nuove possibilità all'interno

6 L'incidente riguardante l'entrata degli *harijan* al Viśvanāth Mandīr (avvenuto nel settembre 1956 secondo Vidyarthi, nel dicembre 1957 secondo Gabin) sembra sia generalmente considerato di natura strettamente politica. I cosiddetti intoccabili, difatti, pare avessero avuto accesso al tempio anche da prima, ma di questa pratica non si parlava molto. Cfr. L. P. Vidyarthi, *The Sacred Complex of Kashi: A Microcosm of Indian Civilization*, Concept Publishing company, New Delhi, 1979, pp. 203-204 e 'J. Gabin *et alii*, "Swāmī Karpātrī. Présence de l'hindouisme traditionnel", *La Règle d'Abraham*, Marseille 2014, p. 48.

dell'ortodossia hindū: nella consapevolezza che il passare del tempo cambia la realtà e il modo di concepirla, egli cercò infatti di adattare la tradizione vedica e vedāntica al presente periodo storico con un occhio sempre vigile sull'uso strategico dell'induismo a fini politici.

2.2. Le opere⁷

Non è semplice determinare con precisione quali e quanti siano gli scritti di Svāmī Karpātrī. Ciò è ancor più comprensibile se si pensa all'usanza diffusa da secoli per la quale gli autori, in India, si fregiano spesso di titoli, nomi e cariche che il più delle volte indicano funzioni e caratteristiche, piuttosto che individui veri e propri.

Vi sono inoltre altre problematiche che riguardano il reperimento dei testi: ad esempio, dalle informazioni pervenute tramite i suoi discepoli, pare che Karpātrī mettesse per iscritto vari pensieri, considerazioni e riflessioni e che poi, non curante, li gettasse via; le riviste e le case editrici indiane che pubblicavano le sue opere avevano a quell'epoca dei mezzi limitati e materiali cartacei di bassa qualità che, a causa dell'umidità del clima, finivano per avere breve vita. Se a questo si aggiunge la complessità dei temi trattati e il linguaggio altamente tecnico si può comprendere, o almeno giustificare in parte, il perché gli studiosi occidentali si siano occupati raramente delle sue opere che pertanto né sono state trasportate in Occidente, né sono state tradotte.

Non sono stati solo gli studiosi occidentali che si occupano di filosofia a sottovalutare gli scritti in hindī, anche filosofici, di autori moderni e contemporanei; la figura di Svāmī Karpātrī ha patito l'oscuramento anche e soprattutto da parte di accademici di madre lingua *hindī*, i quali sono anch'essi evidentemente rivolti per lo più a un contesto classico sanscrito.

Ciò che ne consegue è l'inevitabile difficoltà nel ricostruire una bibliografia completa dello Svāmī; in questa sede, in ogni caso, ci limiteremo a indicare gli scritti dottrinali in *hindī*, con una breve descrizione e la traduzione dell'indice.

⁷ Per la redazione di questo paragrafo è stata fondamentale la consultazione dell'articolo di G. Pellegrini, "Śrīkarapātrāgranthāḥ. Bibliografia ragionata delle opere di Svāmī Karpātrī" in *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī*, Indoasiatica no. 5, 2009, pp. 52-71.

1. *Abhinava Śaṅkara Svāmī Karpātrī*, (“Il novello Śaṅkarācārya”), a cura di K. P. Śarmā, *Merāṭha*, Dharmasaṃgha, 1988.

Biografia e raccolta di contributi commemorativi di autorità tradizionali, personaggi politici e discepoli che ricordano momenti della sua vita.

Poiché la seconda parte (*dvitīya khaṇḍa*) di questo testo presenta una raccolta di 'brevi saggi, discorsi e lettere scritti da Karpātrī stesso si è deciso di includerlo tra gli scritti dottrinali.

Riportiamo di seguito l'elenco degli articoli (*kṛtīva bhāga*), o parti di essi, ivi ristampati:

-“*Vedoṃ kī śāstratā kā mūla*” (“La base dell'essere scrittura autorevole dei *Veda*”), pp. 157-158.

-“*Veda padārtha*” (“Il significato della parola *Veda*”), pp. 159-160;

-“*Sarvakalyāṇakārī Veda*” (“Il *Veda* è fattore di ogni beneficio”), pp. 161-163.

-“*Samskṛti*” (“Cultura”), questo saggio è l'unione di cinque articoli scritti da Karpātrī col medesimo argomento, pp. 164-176.

-“*Āstikavāda aur viśvaśānti*” (“Ortodossia e pace globale”), ristampato anche in “*Samgharṣa aur śānti*”, capitolo 6, pp. 39-48, qui pp. 177-184.

-“*Kyā Dharma niṣphala?*” (“Forse il *dharma* è infruttuoso?”), pp. 185-187.

-“*Bhārata aur naradeha janma*” (“L'India e la nascita in un corpo umano”), pp. 188-191.

-“*Ātmavat sarvabhūteṣu*” (“In tutti gli esseri come sé stessi”), pp. 192-195.

-“*Dharma rakṣārtha pracāra kārya āvaśyaka*” (“L'attività di diffusione è necessaria per la salvaguardia del *dharma*”), pp. 196-199.

-“*Śakti kā svarūpa*” (“La natura della potenza”), ristampato da *Sanmārga*, Caitra (marzo-aprile), anno 5, n. 6, Kāśī, 2001 (1944), pp. 214-219 e presente anche in *Bhaktisudhā*, pp. 154-158, qui pp. 200-204.

-“*Pātivrata mahatva*” (“La grandezza della devozione al marito”), pp. 205-208.

-“*Govaṃśa: saṃskṛti kā mūlādhāra*” (“La stirpe vaccina: la radice della cultura”), pp. 209-212; un articolo quasi identico “*Govaṃśa Bhāratīya jīvana ka mūlādhāra*” (“La stirpe bovina è la radice della vita indiana”), è apparso in *Kalyāṇa*, “*Gosevā aṅka*”, anno

69, n. 1-2, Gorakhpur, Gītā Press, 1994, pp. 67-71.

-“*Paramārtha sadvastu kā ekatā*” (“L’unità dell’Entità vera, il Principio Supremo”), pp. 213-218.

-“*Jñāna aur ānanda*” (“Conoscenza e beatitudine”), pp. 219-224.

-“*Pāñca bhrama*” (“Cinque illusioni”), pp. 225-226. -“*Sarvottama bhajana*” (“La migliore delle preghiere”), pp. 227- 228.

-“*Kalyāṇa kā mārga*” (“La via per il benessere”), pp. 229-230.

-“*Bhagavatsmaraṇa kā mähātmya*” (“la glorificazione della rammemorazione del Signore”), pp. 231-232.

-“*Ārṣagranthoṃ kī upekṣā kā pariṇāma*” (“Il risultato dell’indifferenza verso le scritture ispirate”), pp. 233-236.

-“*Dharma aur nīti*” (“Il dharma e la condotta”), ristampato da *Siddhānta*, anno 2, n. 42, e presente in “*Karpātra cintana*”, capitolo 5, pp. 34-37, qui pp. 237-239.

-“*Devopāsana aur ananyatā*” (“La meditazione simbolica sulla divinità e la non alterità”), pp. 240-243.

-“*Tāttvika svatantratā*” (“Vera indipendenza”), pp. 244-249.

-“*Ādarśa śasaka kā svarūpa*” (“La natura del regnante ideale”), pp. 250-253.

-“*Bhāratīya rājanītika darśana evaṃ unkā uddeśya*” (“Il punto di vista politico indiano e il suo fine”), pp. 254-255.

-“*Bhāratīya śāsana vidhāna kī rūparekhā*” (“Ritratto della legge governativa indiana”), pp. 256-262.

-“*Rāmarājya kī sthāpanā se viśvaśānti*” (“La pace globale con l’instaurazione del Regno di Rāma”), pp. 263-271.

2. Svāmī Karpātrī, *Ahamārtha aur Paramārthasāra* (“Il significato dell’io e l’essenza dello scopo supremo”), a cura del Jagadguru Śaṅkarācārya del Sumerupīṭha di Kāśī Svāmī Maheśvarānanda Sarasvatī, Ārā, Ṭhā. Rādhāmohana Siṃha Prakāśaka, 1962, pp. 280.

Questo testo di cui abbiamo tradotto alcuni capitoli, è un’opera di straordinario valore dottrinale, che ha goduto di grande fama fino agli anni ottanta, per poi finire nel dimenticatoio come, purtroppo, l’intera opera del maestro. Il testo è diviso in due parti,

la prima delle quali si intitola “*Ahamartha aur Paramārthasāra*” e va da pagina 1 a pagina 212; la seconda parte, da pagina 215 a pagina 270, è conosciuta come “*Paramārthasāra*”.

Parte I

- 1) “*Upodghāta*” (“Proemio”), pp. 1-2.
- 2) “*Samvid yā ātmā*” (“La conoscenza e il Sé”), pp. 3-6.
- 3) “*Ātmā aur aham*” (“Il Sé e l’io”), pp. 7-13.
- 4) “*Ātmā kā svaprakāśatva*” (“L’auto-luminosità del Sé”), pp. 14-33.
- 5) “*Ātmā aur kartṛtva*” (“Il Sé e l’essere agente”), pp. 34-43.
- 6) “*Ahamartha aur ātmā*” (“Il significato dell’io e il Sé”); questo capitolo si trova anche nella traduzione di A. Daniélou, “*The Ego and the Self*” (“*Ahamartha aur atma*”), Adyar Library Bulletin, vol. XIX, parts 3-4, 1955, pp. 241-285, pp. 44-59.
- 7) “*Jñānanyatva*” (“L’eternità della conoscenza”), pp. 60-72.
- 8) “*Jñāna kā svaprakāśatva*” (“L’auto-luminosità della conoscenza”), pp. 73-83.
- 9) “*Jñāna-nirviśeṣatvavāda*” (“La teoria della conoscenza priva di differenze”), pp. 84-87.
- 10) “*Suṣupti evaṃ ātmā*” (“Il sonno profondo e il Sé”), pp. 88-106.
- 11) “*Jñāna kā nirvikāratva*” (“L’immutabilità della conoscenza”), pp. 107-110.
- 12) “*Aupādhika jñānabheda*” (“La differenza tra le cognizioni è dovuta a condizioni avventizie”), pp. 111-113.
- 13) “*Ahamkāra kā abhivyañjakatā*” (“La capacità di estrinsecare propria del senso dell’io”), pp. 114-123.
- 14) “*Suṣupti meṃ jñāna kā sattā*” (“L’esistenza della conoscenza nel sonno profondo”), pp. 124-128.
- 15) “*Supti meṃ ajñānādi kā anubhava*” (“L’esperienza dell’ignoranza ecc., nel sonno”), pp. 129-133.
- 16) “*Ahamarthanāśa ātmānāśa nahīm*” (“La distruzione dell’io non è distruzione del Sé”), pp. 134-141.
- 17) “*Anubhūti kī nirdharmakatā*” (“L’assenza di caratteristiche della realizzazione”), pp. 142-143.
- 18) “*Ahamarthavicāra*” (“Riflessione sul significato dell’io”), pp. 144- 146.

- 19) “*Samvit nisprapañca hī hai*” (“La conoscenza è priva di dispersioni”), pp. 147-151.
- 20) “*Ahaṁkāra par anyānya śaṁkāem*” (“Vari altri dubbi sul senso dell’io”), pp. 152-159.
- 21) “*Ahamartha evaṁ bhūmavidyā*” (“Il senso dell’io e la scienza dell’infinito”), pp. 160-182.
- 22) “*Mūla*” (“La radice”), pp. 183-185.
- 23) “*Ahamartha evaṁ pratyak*” (“Il senso dell’io e l’[entità] interiore”), pp. 186-206.
- 24) “*Śuddhātma sākṣātkāra aur bhakti*” (“La realizzazione del puro Sé e la devozione”), pp. 207-212.

Parte II

“*Paramārthasāra*” (“L’essenza dello scopo supremo”), pp. 215-270.

3 . Svāmī Hariharānanda Sarasvatī, *Bhagavatsudhā*, (“Il nettare del *Bhāgavata Purāṇa*”), [III ed.], Kalkattā-Rāmāyaṇa-Dillī, Rādhakṛṣṇa Dhānukā Prakāśana Saṁsthāna, 1997, pp. 391.

Questo volume rappresenta un tentativo di mettere per iscritto le lezioni sul *Bhāgavata Purāṇa (bhāgavatakathā)*, tenute in varie occasioni dallo Svāmī. Gli argomenti spaziano dalla preminenza del testo in questione, fino all’interpretazione spirituale delle storie narrate, il tutto spiegato con linguaggio tecnico e strettamente legato alla letteratura gnoseologica, mirando costantemente ad armonizzare gli aspetti conoscitivi e aspetti devozionali, mostrandoli come complementari, piuttosto che indipendenti l’uno dall’altro. Ogni capitolo è chiamato “*Puṣpa*” (“fiore”) e contiene svariate trattazioni.

- “*Viṣayānukrama*” (“Indice”), pp. I-IV;
- “*Pūjya Svāmījī kā saṁsmaraṇātmaka paricaya*” (“Una presentazione in forma di ricordo del venerabile Svāmī”), di Svāmī Akhaṇḍānanda Sarasvatī, pp. 1-27;
- “*Digdarśana*” (“Sguardo d’insieme”), di Svāmī Nīścalānanda Sarasvatī, pp. 29-32;
- “*Bhūmikā*” (“Introduzione”), di Vidyā Nivāsa Mīśra, pp. 33-36;
- “*Prakāśakīya*” (“Nota editoriale”) di Hanumāna Prasāda Dhānukā, pp. 37-39;
- “*Prathama-puṣpa*” (“Primo fiore”), pp. 1-42;
- “*Dvitiya-puṣpa*” (“Secondo fiore”), pp. 43-78;

- “*Tṛtīya-puṣpa*” (“Terzo fiore”), pp. 79-116;
- “*Caturtha-puṣpa*” (“Quarto fiore”), pp. 117-160;
- “*Pañcama-puṣpa*” (“Quinto fiore”), pp. 161-204;
- “*Aṣṭa-puṣpa*” (“Sesto fiore”), pp. 204-240;
- “*Saptama-puṣpa*” (“Settimo fiore”), pp. 241-260;
- “*Aṣṭama-puṣpa*” (“Ottavo fiore”), pp. 261-294;
- “*Śuddhi-patra*” (“*Errata corrige*”), pp. 295-302.

4. Svāmī Hariharānanda Sarasvatī, *Bhaktisudhā*, (“Il nettare della devozione”), [V ed.], Dillī, Śrī Rādhakṛṣṇa Dhānukā Prakāśana Samsthāna, 2000, pp. 1060.

Raccolta dei più importanti tra gli scritti minori di Svāmī Karapātrī, che apparvero in vari numeri di *Siddhānta* e *Sanmārga*, il suo filo conduttore consiste nel mostrare la complementarietà esistente tra devozione e conoscenza, che non sono qui viste come cammini separati ma piuttosto come differenti sfumature di un’unica visione.

- “*Viṣaya-sūcī*” (“Indice”), pp. 1-2.
- “*Prakāśakīya*” (“Nota editoriale”) di Śyāmasundara Dhānukā, pp. ka-kha.
- “*Śubhāśamsā*” (“Augurio iniziale”) di Pt. B. Upādhyāya, pp. ga-ca.
- “*Bhagavadprāpti*” (“L’attingimento del Signore”), pp. 1-2; ristampato da *Siddhānta*, Kāśī, Pauṣa Kṛṣṇa 7 (dicembre-gennaio), 2002 (1945-46), pp. 260-261.
- “*Nāmarūpa kā upayogitā*” (“Utilità di nome e forma”), pp. 3-7.
- “*Iṣṭadevatā kā upāsanā*” (“L’adorazione simbolica della divinità d’elezione”), pp. 8-18.
- “*Mānasī ārāadhanā*” (“Preghiera mentale”), pp. 19-22.
- “*Saguṇopāsanā meṃ saralatā*” (“La facilità nel meditare il qualificato”), pp. 23-25.
- “*Sankalpabala*” (“La forza dell’intenzione”), pp. 26-41; ristampato da *Sanmārga*, Kāśī, Śrāvaṇa Pūrṇimā (luglio-agosto), anno 4, n. 10, 2000 (1943), pp. 434-442.
- “*Śrī Śivatattva*” (“Il principio di Śiva”), pp. 42-51; presente anche in *Śiva Mahādeva*, a cura di Vaśiṣṭha Nārāyaṇa Tripāthī, Vārāṇasī, Sarayūpārīṇa Brāhmaṇa Pariṣad, 1999, pp. 4-13; tradotto da Gianni Pellegrini in *L’uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī*, Indoasiatica no. 5, 2009, alle pp. 187-206;
- “*Śiva se śikṣā*” (“Istruzione da Śiva”), pp. 52-53.

- “*Śivaliṅgopāsanārahasya*” (“Il segreto dell’adorazione del *liṅga* di Śiva”), pp. 54-73; presente anche in *Śiva Mahādeva*, a cura di Vaśiṣṭha Nārāyaṇa Tripāthī, Vārāṇasī, Sarayūpārīṇa Brāhmaṇa Pariṣad, 1999, pp. 113-127; in *Kalyāṇa, Śivopāsanāṅka*, anno 67, n. 1-2, Gorakhpur, Gītā Pres, 2049 (1993), pp.177-187.
- “*Śrī Viṣṇutattva*” (“Il principio di Viṣṇu”), pp. 74-81; presente anche in *Siddhānta*, Kāśī, Jyeṣṭha Śukla 15 (maggio-giugno), 2001 (1944), pp. 81-85, 98-99, 107-108, 116-117, 122-124, 125-126, 130-131; testo tradotto da A. Daniélou: “*Viṣṇu, the All-pervading Principle*”, in *Journal of Indian Society of Oriental Art*, vol. XII, 1944, pp. 135-174.
- “*Gāyatrītattva*” (“Il principio di Gāyatrī”), pp. 82-85.
- “*Śrī Bhagavatītattva*” (“Il principio della Dea gloriosa”), pp. 83- 144; presente anche in *Siddhānta*, Kāśī, Phālguna Śukla 1 (gennaio-febbraio), 2001 (1945), pp. 242-243, a Caitra Śukla 5 (marzo-aprile), Kāśī, 2002 (1946), pp. 277-278, testo tradotto e adattato da Shiv Sharan (A. Daniélou) “*The Mystery of the all-powerful goddess (Śrī Bhagavatī Tattva)*”, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, vol. XIII, 1945, pp. 139-195 e in francese da J.L. Gabin e G. Pellegrini, *Svāmī Karpātrī. Symboles du monothéisme hindou. Le liṅga et la Déesse*, CERF, Paris, 2013.
- “*Buddhāvātāra kā prayojana*” (“La ragione della discesa del Buddha”), pp. 145-148, presente in *L’uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī* alle pp. 219-227 nella traduzione di C. Puchetti.
- “*Gajendramukti*” (“La liberazione del re degli elefanti”), pp. 149- 153; ristampato da *Siddhānta*, Kāśī, Māgha Kṛṣṇa 5 (gennaio- febbraio), 2002 (1946), pp. 290-291.
- “*Śakti kā svarūpa*” (“La natura della potenza”), pp. 154-158; ristampato da *Sanmārga*, Kāśī, Caitra (marzo-aprile), anno 5, n. 6, 2001 (1944), pp. 214-219.
- “*Mā ke caraṇam meṃ*” (“Ai piedi della Madre divina”), pp. 159- 183.
- “*Pīṭha rahasya*” (“Il segreto dei santuari dedicati alla Dea”), pp. 184-191; ristampato in *Kalyāṇa, Śaktipīṭhāṅka*, Gorakhpur, anno 79, n. 1, Gītā Press, 2062 (2005), pp. 48-51, col titolo *Śaktipīṭharahasya*.
- “*Gaṇapatītattva*” (“Il principio Gaṇapati”), pp. 192-200; anche *Kalyāṇa, Śrīganeśāṅka*, Gorakhpur, anno 48, n. 1, 2031 (1974), Gītā Press, pp. 25-30; traduzione presente inglese in “*Gaṇeśa Number*”, *The Kalyana-Kalpataru*, vol. XL, n. 1,

October 1994, pp. 178-190.

- “*Avatāramīmāṃsā*” (“Indagine sulle discese divine”), pp. 201.
- “*Nirākāra se sākāra*” (“Dal senza forma al provvisto di forma”), pp. 208-222.
- “*Bhagavadavatāra kā prayojana?*” (“La ragione delle discese del Signore?”), pp. 223-226.
- “*Bhārata hī meṃ avatāra kyom?*” (“Perché proprio in India le discese divine?”), pp. 227-233; presente in *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī* alle pp. 207- 218 nella traduzione di C. Puchetti.
- “*Jñāna aur bhakti*” (“Conoscenza e devozione”), pp. 234-262; ristampato da *Siddhānta*, Kāśī, Pauṣa Kṛṣṇa 9 (dicembre-gennaio), 1940-41, pp. 298-299.
- “*Bhaktirasāmṛtāsvādana*” (“Assaporare il gusto del nettare della devozione”), pp. 263-281.
- “*Avyabhicāra bhaktiyoga*” (“La disciplina devozionale ininterrotta”), pp. 282-287; anche in Kalyāṇa, “*Yogatattvāṅka*”, anno 67, n. 1,1991, Gorakhpur, Gītā Press, pp. 31-34.
- “*Sab se sage Bhagavān*” (“Più vicino di ogni altra cosa è il Signore”), pp. 288-290.15
- “*Caturvidhā bhajante*” (“Quattro tipi di persone [mi] adorano”), pp. 291-293.
- “*Bhagavaccharaṅgati se hī gati*” (“La via è in verità mediante il rifugiarsi nel Signore”), pp. 295-297; ristampato da *Siddhānta*, Kāśī, Jyeṣṭha Kṛṣṇa 10 (maggio-giugno),1945, pp. 42-43.
- “*Bhagavān kā avalambana anivārya*” (“Inevitabile è il supporto del Signore”), pp. 298-299, ristampato da *Siddhānta*, 2002 (1945), pp. 275-276.
- “*Prematattva*” (“Il principio dell’amore incondizionato”), pp. 300-306, presente anche in Kalyāṇa, “*Bhagavatprema aṅka*”, Gorakhpur, anno 77, n. 1, Gītā Press, 2003, pp. 82-85.
- “*Bhagavān aur prema*” (“Il Signore e l’amore incondizionato”), pp. 307-311.
- “*Bhagavatkāthāmṛta*” (“Il nettare dei racconti riguardanti il Signore”), pp. 312-316.
- “*Prabhukṛpā*” (“La grazia del Signore”), pp. 317-320.
- “*Nirbala kā bala*” (“La forza del debole”), pp. 321- 326.
- “*Karuṇālaharī*” (“L’onda di compassione”), pp. 327-329.
- “*Śrī Rāmajanmarahasya*” (“Il segreto della nascita del glorioso Rāma”), pp. 330-333.

- “*Śrī Rāmabhadra kā dhyāna*” (“La contemplazione del glorioso Signore Rāma”), pp. 334-339.
- “*Śrī Kṛṣṇajanma*” (“La nascita di Kṛṣṇa”), pp. 340-344.
- “*Bhagavān kā maṅgalamaya svarūpa*” (“La natura benevola del Signore”), pp. 345-363; testo presente anche come il sesto capitolo di *Bhagavattattva*, pp. 345-363.
- “*Vibhīṣaṇaśaraṅgati*” (“Il prendere rifugio nel Signore di Vibhīṣaṇa”), pp. 364-378; ristampato da *Siddhānta*, Kāśī, Śravaṇa Śukla 6 (luglio-agosto), 1945, pp. 122-123; Śravaṇa Śukla 13 (luglio-agosto), 1945, pp. 130-131; Bhādrapada Kṛṣṇa 5 (agosto-settembre), 1945, pp. 138-139; Bhādrapada Kṛṣṇa 5 (agosto-settembre), 1945, pp. 146-147; Āśvina Kṛṣṇa 4 (settembre-ottobre), 1945, pp. 164-166; Āśvina Śukla 3 (settembre-ottobre), 1945, pp. 178-179; Āśvina Śukla 10 (settembre-ottobre), *Siddhānta*, Kāśī, 1945, pp. 187-188.
- “*Śrīkṛṣṇa bālakṛīḍā*” (“I divertimenti dell’infanzia del glorioso Kṛṣṇa”), pp. 379-391; ristampato da *Bhagavattattva*, volume che sembra non essere ancora stato reperito, in cui il terzo capitolo “*Śrīkṛṣṇajanma aur bālakṛīḍā*” è divisibile in due parti: “*Śrīkṛṣṇajanma*” e “*Śrīkṛṣṇa bālakṛīḍā*”.
- “*Sākṣānmanmatha-manmathaḥ*” (“Lo stesso Scuotitore della mente dello scuotitore delle menti [Kāmadeva]”), pp. 392-408; pubblicato originariamente in *Sanmārga*, anno 2, n. 2, pp. 84-88, n. 4, pp. 162-164 e n. 6, pp. 266-267.
- “*Śrīvṛndāvana meṃ varṣā aur śaraṭ*” (“La stagione delle piogge e l’autunno a Vṛndāvana”), pp. 409-412.
- “*Veuraṅga*” (“La melodia del flauto”), pp. 413-416.
- “*Kirātiniyoṃ kā smararoga*” (“La malattia d’amore delle donne dei barbari montanari Kirāta”), pp. 417-423.
- “*Veṅugīta*” (“Il canto del flauto”), pp. 424-528, originariamente pubblicato in *Sanmārga*, anno 3, n. 8, 10, 11, 12, anno 4, n. 2.
- “*Cīraharāṇa*” (“Il furto delle vesti”), pp. 529-560; tradotto da Shiv Sharan (A. Daniélou) “*Stolen Clothes (Cīra Harāṇa)*”, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, n. X, anno 1942, pp. 103-139.
- “*Vedāntarasasāra*” (“L’essenza del succo del *Vedānta*”), pp. 561-604; ristampato dal primo capitolo di *Bhagavattattva*, testo non ancora reperito.

- “*Nirguṇa yā saguṇa?*” (“Inqualificato o qualificato?”), pp. 605- 616; ristampato dal capitolo 2 di “*Bhagavattattva*”, testo non ancora reperito.
- “*Vrajabhūmi*” (“La terra del Vraja”), pp. 617-624; ristampato dal quarto capitolo di *Bhagavattattva*, testo non ancora reperito.
- “*Sarvasiddhāntasamanvaya*” (“L’armonizzazione di ogni dottrina”), pp. 625-650.
- “*Kyā īśvara aur dharma binā kāma calegā?*” (“Ma senza Dio e la perenne legge universale, è possibile andare avanti?”), pp. 651-662.
- “*Śrīrāsālīlārahasya*” (“Il segreto del divino gioco d’assaporare”), pp. 662-890.
- “*Śrīrasapañcādhyāyī*” (“I cinque capitoli riguardanti il gusto [dell’amore trascendentale]”), pp. 891-1052.

5. Svāmī Karapātrī, *Karapātra cintana* (“Riflessioni di Svāmī Karapātrī”), [I ed. 1994], a cura di Sadānanda Sarasvatī (Vedāntījī), Vārāṇasī, Karapātra Dhāma, 2001, pp. 236.

Ristampa di trenta articoli o capitoli di libri particolarmente interessanti, selezionati da Sadānanda Sarasvatī (Vedāntījī).

- “*Sanātana saṃvidhāna*” (“La legge eterna”), il primo capitolo di “*Hindīkoḍbil pramāṇa kī kasauṭī par*”, pp. 1-11, ristampato indipendentemente come *Sanātana Saṃvidhāna. Rājanīti meṃ adhikāra* (“La costituzione eterna. Diritto nella politica”), a cura di Svāmī Sadānanda Sarasvatī, Śrī Karapātra Dhāma, Vārāṇasī, s. d., pp. 21;
- “*Dharma kā svarūpa*” (“La natura del dharma”), da *Siddhānta*, anno 2, pp. 26-27, e 34-35, qui pp. 12-25;
- “*Buddhi aur aśāstra*” (“L’intelletto e le scritture”), da *Siddhānta*, anno 7, n. 26, pp. 26-29; - “*Darśana kī paribhāṣā*” (“La definizione di punto di vista”), pp. 1-4 di “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 30-33;
- “*Dharma aur nīti*” (“Dharma e condotta”), da *Siddhānta*, anno 2, n. 42; ristampato anche in “*Abhinava Śaṃkara Svāmī Karapātrī*”, pp. 237-239, qui pp. 34-37;
- “*Dharma hī rāṣṭra ke susaṅghaṭana kā mūla*” (“Il dharma è la causa di una buona organizzazione di una nazione”), da *Siddhānta*, anno 8, n. 2, pp. 38-41; 7-
- “*Jāti mīmāṃsā*” (“Indagine sul concetto di nascita”), collage di vari scritti, messi assieme dal curatore, pp. 50-58;
- “*saṃskṛti vimarśa*” (“Considerazioni sulla cultura”), da *Siddhānta*, 1952,

- successivamente ristampato anche in Kalyāṇa, “*Hindū saṃskṛti Viśeṣaṅka*”, anno 24, n. 1, 1993 (II ed., I ed. 1950), pp. 35-39; presente anche in Sanmārga, “*Bhāratīyasamskṛti Viśeṣaṅka*”, pp. 17-20, parti prese da “*Jāti, rāṣṭra aur saṃskṛti*”, “*R. S. S. aur hindūdharmā*”, “*Vicāra-pīyūṣa*”, qui pp. 59-67;
- “*Hindūtvā kā ādhāra*” (“Il fondamento dell’Hindūtvā”), parti da “*Siddhānta, Jāti, rāṣṭra aur saṃskṛti*”, rappresenta poi il secondo paragrafo del capitolo 2 di “*R. S. S. aur hindū dharmā*”, pp. 53-66, con estratti da “*Vicāra-pīyūṣa*”, qui si trova alle pp. 68-77;
 - “*Saṅgha kī kārya-śailī vyāvahārika kūṭajāla aur saiddhāntika bhrama*” (“Il metodo d’azione dell’Unione, lo pseudo costruito pratico e l’errore dottrinale”), da “*Ekīkaraṇa kyom nahīm?*”, “*Jāti, rāṣṭra aur saṃskṛti*”, “*R. S. S. aur hindū dharmā*”, pp. 78-103;
 - “*Mārks aur dharmā*” (“Marx e il dharmā”), da “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 563-568, qui pp. 104-112;
 - “*Itihāsa kyā hai?*” (“Cos’è la storia?”), da “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 423-425, qui pp. 113-116;
 - “*Itihāsa kā varṇya viṣaya*” (“L’argomento trattato dalla storia”), da “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 454-458, qui pp. 117-123;
 - “*Dharma aur artha*” (“Dharma ed economia”), da “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 556-563, qui pp. 124-131;
 - “*Dvandva nyāya aur vikāsa*” (“La giustizia sui conflitti e lo sviluppo”), da Siddhānta, anno 13, n. 10 e “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 607-611, qui pp. 132-137;
 - “*Jñāna kā māla*” (“La radice della conoscenza”), fluorilegio di sentenze spigolate da “*Mārksvāda aur Rāmarājya*”, pp. 611-682, pp. 138- 147;
 - “*Bhārata meṃ janatantra*” (“La democrazia in India”), dal decimo capitolo di “*Vicāra-pīyūṣa*”, pp. 148-155;
 - “*Pūṃjīvāda*” (“Capitalismo”), da “*Pūṃjīvāda, Samājavāda aur Rāmarājya*”, pp. 156-162;
 - “*Samājavāda*” (“Socialismo”), “*Pūṃjīvāda, Samājavāda aur Rāmarājya*”, pp. 163-168;
 - “*Sarakārī-karaṇa dharmā-viruddha*” (“La statalizzazione è contro il dharmā”), Siddhānta, anno 12, pp. 405-406, pp. 169-172;
 - “*Vaiyaktika sampatti aur ārthika saṃtulana*” (“La ricchezza individuale e l’equilibrio

economico”), parti prese da “*Mārksvāda aur Rāmarājya*” e dal capitolo 7 di “*Vicāra-pīyūṣa*”, pp. 523- 529, qui pp. 173-181;

- “*Saṅgharṣa kā kāraṇa aur vāraṇa*” (“La causa e l’eliminazione della lotta”), da Siddhānta anno 7, n. 29, pp. 182-185;

- “*Saṅgharṣa aur śānti*” (“Lotta e pace”), da Siddhānta, anno 6, n. 30, qui pp. 186-191, presente anche come capitolo 22 di “*Saṅgharṣa aur āśānti*”, pp. 158-163;

- “*Pragati kā moha*” (“Il miraggio del progresso”), scritto apparentemente inedito, pp. 192-193;

- “*Vādoṃ kā vāda*” (“La dottrina delle dottrine”), da Siddhānta, anno 6, n. 26, pp. 194-195, ristampato in “*Samgharṣa aur āśānti*”, capitolo 19, pp. 138-144, qui pp. 207-214

- “*Jñānakarmasamuccaya*” (“Commistione di conoscenza e azione”), scritto apparentemente inedito pp. 215-223;

- “*Samājavāda yā Rāmarājya*” (“Il socialismo e il Regno di Rāma”), da Siddhānta, anno 11, pp. 225-226 e 243-244, qui pp. 224-240;

- “*Dharmasāpekṣa pakṣapāta-vihīna rājya*” (“Un regno fondato sul dharma privo di discriminazioni”), collage riunito da varie fonti come Siddhānta, “*Mārksvāda aur Rāmarājya*” e il capitolo 8 di “*Vicāra-pīyūṣa*” pp. 530-542, qui pp. 231-236.

6. Svāmī Karapātrī, *Kyā saṃbhoga se samādhi* (“Si può forse raggiungere il *samādhi* tramite il sesso?”), a cura di Sadānanda Sarasvatī (Vedāntījī), Vārāṇasī, Karapātra Dhāma, 1975, pp. 112.

Questo libriccino fu pubblicato in risposta al volume dell’Ācārya Rajanīśa, più conosciuto come Osho Ranjeesh, “*From Sex to Samādhi*”. Noto anche come “*Rajanīśamatakhaṇḍana*” (“La confutazione delle teorie di Rajanīśa”), il testo s’impegna a demolire le elucubrazioni infondate di Osho, secondo cui il completo distacco e il *samādhi*, sono ottenibili solo mediante la soddisfazione di ogni moto fisico e psichico, senza alcun tipo di freno inibitorio.

- “*Prathama prakaraṇa*” (“Prima sezione”), pp. 1-28;

- “*Dvītiya prakaraṇa*” (“Seconda sezione”), pp. 29-75; “*Trītiya prakaraṇa*” (“Terza sezione”), pp. 76- 106.

7. Svāmī Karapātrī, *Nāstika-āstikavāda* (“Le teorie eterodosse e ortodosse”), a cura di Sadānanda Sarasvatī (Vedāntījī), Vārāṇasī, Karapātra Dhāma, s. d., pp. 66.

Si tratta di una disamina su cosa s’intenda con i termini *nāstika* e *āstika*: chi si affida al *Veda* e lo difende, è considerato ortodosso, quindi *āstika*, chi lo denigra è eterodosso, ossia *nāstika*. Svāmī Karpātrī esamina le due visioni paragonando i punti di vista eterodossi alle moderne teorie marxiste e socialiste, li confuta. Il libricino si presenta come un unico scritto, preceduto da una pagina di prefazione del curatore Vedānt Svāmī.

8. Svāmī Hariharānanda Sarasvatī, *Rāmāyaṇamīmāṃsā*, (“Indagine sul *Rāmāyaṇa*”), [III ed., I ed. 1977], Kalkattā-Vṛndāvana-Dillī, Śrī Rādhakṛṣṇa Dhānukā Prakāśana Saṁsthāna, 2001, pp. 1049.

Quest’opera è la risposta di Karapātrī a Father Kamil Bulke⁸, il quale, secondo la visione ortodossa, compie degli errori riguardo il *Rāmacaritamānasa*. Karpātrī analizza quindi tutte le edizioni delle molteplici varietà di *Rāmāyaṇa*, partendo dal classico *Vālmīki Rāmāyaṇa* e il medievale *Rāmacaritamānasa*, fino a giungere ai meno famosi *Adhyātma Rāmāyaṇa* e *Kamba Rāmāyaṇa*, ben noto al sud dell’India.

- “*Prastāvanā*” (“Prefazione”) di Śyāmasundara Dhānukā, pp. 1-36;

- “*Viṣaya-sūcī*” (“Indice”), pp. 1-32;

- “*Saṅketa-sūcī*” (“Indice delle abbreviazioni”), pp. 1-2.

1) “*Parabrahmasvarūpa Sītā-Rāma kā vedamūlaka lokottara mātmya*”, (“La trascendente glorificazione basata sul *Veda* di Sītā e Rāma, la cui natura è il Supremo *brahman*”), pp. 1-14, ristampato anche in Kalyāṇa, “*Śrīrāma-bhakti aṅka*”, Gorakhpur, anno 68, n. 1-3, Gītā Press, 1994, pp. 67-72.

2) “*Śrī Kāmil Bulke kā Rāmakathā*” (“La storia di Rāma di Kamil Bulke”), pp. 15-48.

3) “*Pāṭhabhedādi samīkṣā tathā aitihāsika vṛtta*” (“Analisi critica delle varie letture e accadimenti storici”), pp. 49-82.

4) “*Vālmīki Rāmāyaṇa aur Mahābhārata Rāmopākhyāna*” (“Il *Rāmāyaṇa* di Vālmīki e la storia di Rāma nel *Mahābhārata*”), pp. 83-98.

5) “*Bauddhoṃ tathā Jainoṃ dvārā vikṛta Rāmacarita*” (“Le gesta di Rāma modificate

8 Father Kamil Bulke, *Rāmakathā. Utpatti aur vikāsa*, Hindī Pariṣad, Prayāg Viṣva-vidyālaya, Ilāhābad, 2002 [VI ed., I ed. 1950].

dai buddhisti e dai *jaina*”), pp. 99-178.

6) “*Rāmāyaṇa ke māla srota ke saṁbandha meṁ nirādhāra kalpanāmeṁ*” (“Alcune ipotesi infondate sulla fonte originale del *Rāmāyaṇa*”), pp. 179-222.

7) “*Rāmakathā kā prārambhika vikāsa*” (“L’iniziale sviluppo della storia di Rāma”), pp. 223-248.

8) “*Avatāra-sāmagrī*” (“Materiale riguardante le discese divine”), pp. 249-287.

9) “*Mahākavi Kālidāsa dvārā Raghuvamśī rājāoṁ ke svabhāva aur mahattva kā varṇana*” (“La descrizione della natura e della grandezza dei Re della stirpe di Raghu da parte del grande poeta Kālidāsa”), pp. 288-311.

10) “*Saṁskṛta lalitasāhitya meṁ varṇita Rāmakathā*” (“La storia di Rāma come descritta nella letteratura ‘d’autore’ in sanscrito”), pp. 312-322.

11) “*Ādhunika bhāratīya bhāṣāoṁ meṁ Rāmakathā*” (“La storia di Rāma nelle lingue moderne indiane”), pp. 323-332.

12) “*Videśī Rāmakathā kī carcā*” (“Discussione sulla storia di Rāma fuori dall’India”), pp. 333-372.

13) “*Bālakāṇḍa*” (“La sezione sull’infanzia”), pp. 373-455.

14) “*Ayodhyākāṇḍa*” (“La sezione su Ayodhyā”), pp. 456- 471.

15) “*Aranyakāṇḍa*” (“La sezione sull’esilio nella foresta”), pp. 472-503.

16) “*Kiṣkindhākāṇḍa*” (“La sezione sulla foresta di Kiṣkindhā”), pp. 504-518.

capitolo 17- “*Sundarakāṇḍa*” (“La sezione bella”), pp. 519-535.

capitolo 18- “*Yuddhakāṇḍa*” (“La sezione sulla guerra”), pp. 536- 589.

capitolo 19- “*Uttarakāṇḍa*” (“La sezione finale”), pp. 590-649.

capitolo 20- “*Rāmacaritasīṁhāvalokana*” (“Uno sguardo generale sulle gesta di Rāma”), pp. 650-721.

capitolo 21- “*Rāmacaritasāmbandhī lekha*” (“Scritti relativi alle gesta di Rāma”), pp. 722-850.

capitolo 22- “*Rāmāyaṇa ādi kā racanākāla, Mahābhārata aur pāścātya vidvān*” (“Il periodo di composizione del *Rāmāyaṇa* ecc., il *Mahābhārata* e gli studiosi occidentali”), pp. 851-899.

pariśiṣṭa 1- “*Rāmopāsanā*” (“La meditazione simbolica su Rāma”), pp. 903-958.

pariśiṣṭa 2- “*Uddhṛta granthoṁ kī anukramaṇikā*” (“Indice dei testi citati”), pp. 959-

975.

9. Svāmī Karapātrī, *Saṅgharṣa aur śānti* (“Lotta e pace”), [III ed.], a cura di Sadānanda Sarasvatī (Vedāntijī), Vārāṇasī, Karapātra Dhāma, 1993, pp. 204.

Insieme di ventisette scritti di Svāmī Karapātrī pubblicati nelle riviste o come capitoli dei suoi libri.

- *Samṃpādakīya* (“Nota del curatore”), p. 3;

- *Lekha-sūcī* (“Indice”), p. 4;

1) “*Prāṇī kā lakṣya*” (“La méta dell’essere vivente”), pp. 1-8;

2) “*Nāstika bhī āstika*” (“Anche gli eterodossi sono ortodossi”), pp. 10- 13;

3) “*Adhyātmavāda aur akarmaṇyatā*” (“Dottrina interiore e non-azione”), pp. 14-26;

4) “*Mohamahimā*” (“La grandezza dell’illusione”), pp. 27-30, ristampato da *Siddhānta*, 1946, p. 323;

5) “*Ātmakalyāṇa aur viśvakalyāṇa*” (“Il proprio beneficio e il beneficio del mondo”), ristampato da *Siddhānta*, Śrāvaṇa Kṛṣṇa 14 (luglio-agosto), 1945, pp. 114-116, pp. 31-38;

6) “*Āstikavāda aur viśvaśānti*” (“Ortodossia e pace globale”), pp. 39-48; presente anche in “*Abhinava Śaṅkara: Svāmī Karapātrī*”, pp. 177-184;

7) “*Prāṇī kī gati aur āgati*” (“La via di andata e il ritorno dell’essere vivente”), pp. 49-65;

8) “*Prārthanā kā prabhāva*” (“L’influsso della preghiera”), pp. 66-69; ristampato da Kalyāṇa, “*Sādhanā aṅka*”, anno 15, n. 1, 2053 (1996) [IV ed., I ed. 1998 (1941)], pp. 16-17.

9) “*Bhakti aur mukti*” (“Devozione e liberazione”), pp. 70-79;

10) “*Bhakti kā sādhana*” (“Il mezzo della devozione”), pp. 80-84;

11) “*Dāsyayoga*” (“La disciplina di servizio”), pp. 85-89;

12) “*Tulasī Rāmāyaṇa ke Rāma*” (“Il Rāma del *Rāmāyaṇa* di Tulasīdāsa”), pp. 90-94;

13) “*Bhagavān Kṛṣṇa aur unke parikara*” (“Il Signore Kṛṣṇa e la sua cerchia”), pp. 95-99;

14) “*Rāmarājya*” (“Il regno di Rāma”), pp. 100-104;

15) “*Vaidika dharma*” (“Il *dharma* vedico”), pp. 105-113;

- 16) “*Svadharmā pālana*” (“Il compimento del proprio dovere”), pp. 114-126;
- 17) “*Rāṣṭronnati aur dharmā*” (“L’elevazione della nazione e il *dharmā*”), pp. 127-131;
- 18) “*Samskṛti kā ādhāra*” (“Il fondamento della cultura”), pp. 132-137;
- 19) “*Vādoṃ kā vāda*” (“La dottrina delle dottrine”), pp. 138-144; ristampato da *Siddhānta*, Kārtika Kṛṣṇa 2 (ottobre-novembre), anno 6, n. 26, 2002 (1945), pp. 194-195; in “*Karapātra cintana*”, capitolo 27, pp. 207-214.
- 20) “*Daridratā kā rahasya*” (“Il segreto della povertà”), pp. 145-149;
- 21) “*Śāstrom meṃ striyoṃ kī nindā*” (“La critica delle donne nelle scritture”), ristampato da *Siddhānta*, Jyeṣṭha Kṛṣṇa 14 (maggio-giugno), 1997 (1940), pp. 63-64, qui pp. 150-157;
- 22) “*Sangharṣa aur śānti*” (“Lotta e pace”), pp. 158-163, ristampato da *Siddhānta*, anno 6, n. 26, pp. 194-195 e presente anche come capitolo 24 di “*Karapātra Cintana*”, pp. 186-191;
- 23) “*Vedoṃ kī mānyatā*” (“Il riconoscimento dei *Veda*”), pp. 164-165;
- 24) “*Vedādhyayanādhikāra*” (“La qualificazione allo studio vedico”) pp. 166-172; ristampato da *Siddhānta*, Mārgaśīra Śukla 7 (novembre-dicembre), 2002 (1945), pp. 243-244;
- 25) “*Viśvavṛkṣa*” (“L’albero del mondo”), traduzione inglese di A. Daniélou: “*The World Tree*”, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, vol. XI, 1943, pp. 196-207, qui pp. 173-188;
- 26) “*Mānasa-nirodha*” (“Lo spegnimento della mente”), ristampato da *Siddhānta*, Māgha Śukla 11 (gennaio-febbraio), 1946, p. 280, qui pp. 189-196;
- 27) “*Bhagavān kī divyalīlā*” (“I divertimenti divini del glorioso Signore”), pp. 197-200.

10 . Svāmī Karapātrī, *Sanḥīrtana-mīmāṃsā evaṃ varṇāśrama-maryādā* (“La propagazione del canto pubblico dei nomi divini e il confine [dettato] dalla casta e dallo stadio di vita”), a cura di Sadānanda Sarasvatī (Vedāntījī), Vārāṇasī, Karapātra Dhāma, s. d., pp. 112.

- “*Samṃpādakīya*” (“Nota del curatore”), p. 3;

- “*Viṣayānukramaṇikā*” (“Indice”), p. 4;

1) “*Sanḥīrtana-mīmāṃsā*” (“Indagine sulla propagazione del canto pubblico dei nomi

divini”), pp. 5-34;

2) “*Varṇāśrāma- maryādā*” (“La dignità [dettata] dalla casta e dallo stadio di vita”), pp. 35-99;

3) “*Sāṅgavedādhyayana*” (“Lo studio del *Veda* con le sue scienze ausiliarie”), pp. 100-112.

11. Svāmī Hariharānanda Sarasvatī, *Śrīrādhāsudhā* (“Il nettare riguardante Rādhā”), [III ed.], Kalkattā-Vṛndāvana-Dillī, Rādhākṛṣṇa Dhānukā Prakāśana Saṁsthāna, 1997, pp. 313.

Quest’opera è dedicata quasi totalmente all’analisi spirituale e interiore del rapporto tra Rādhā e Kṛṣṇa. Ricco di allusioni e significati profondi, il testo è soprattutto volto a indagare la natura trascendente del *rasa*. Anche questo volume, come altri, è la trasposizione scritta, riveduta e ampliata di discorsi e lezioni tenute da Karapātrī.

- “*Anukramaṇikā*” (“Indice”), pp. ga-ca;

- “*Maṅgalāśaṁsanam*” (“Augurio inaugurale”), del Jagadguru Śrī Nimbārkācārya Śrī Rādhāsarveśvaraśaraṇa Devācārya, pp. 1-6;

- “*Diḡdarśana (Sampādakāya)*” (“Sguardo d’insieme (Nota del curatore)”), di Svāmī Nīścalānanda Sarasvatī, nel quale vengono riassunti tutti i dodici capitoli dell’opera, pp. 7-17;

- “*Prathama-puṣpa*” (“Primo fiore”), pp. 1-16;

- “*Dvītīya-puṣpa*” (“Secondo fiore”), pp. 17-36;

- “*Tṛtīya-puṣpa*” (“Terzo fiore”), pp. 37-60;

- “*Caturtha-puṣpa*” (“Quarto fiore”), pp. 61- 83;

- “*Pañcama-puṣpa*” (“Quinto fiore”), pp. 84-100;

- “*Śaṣṭha-puṣpa*” (“Sesto fiore”), pp. 101-117;

- “*Saptama-puṣpa*” (“Settimo fiore”), pp. 118-150;

- “*Aṣṭama-puṣpa*” (“Ottavo fiore”), pp. 151-169;

- “*Navama-puṣpa*” (“Nono fiore”), pp. 170-195;

- “*Daśama-puṣpa*” (“Decimo fiore”), pp. 196-246;

- “*Ekādaśa-puṣpa*” (“Undicesimo fiore”), pp. 247-273;

- “*Dvādaśa-puṣpa*” (“Dodicesimo fiore”), pp. 274-285.

12. Svāmī Karapātrī, *Veda ka svarūpa aur prāmāṇya* (“La natura e autorevolezza del *Veda*”), 2 voll., a cura di Hariharanātha Tripāṭhī, Vārāṇasī, Dharma Saṅgha Śikāśāmaṇḍala, 1959, totale pp. 737.

Quest’opera offre una panoramica generale di tutti i punti fondamentali per l’ortodossia brahmanica rispetto all’unità del *Veda*, alla sua origine non-umana (*apauruṣeyatva*) e alla sua intrinseca autorevolezza (*svataḥprāmāṇya*).

I parte (totale pp. 286):

-“*Pātanikā*” (“Prefazione”) di Svāmī Maheśvarānanda Sarasvatī, pp. 1-4; *Sampādakīya Nivedana* (“Nota editoriale”) di Hariharanātha Tripāṭhī, p. 5;

-*Anukrama* (“Indice”), p. 6;

- 1) “*Vedoṃ kā apauruṣeyatā*” (“La non-umanità dei *Veda*”), pp. 1-56;
- 2) “*Vedoṃ kā svataḥprāmāṇya*” (“L’intrinseca autorevolezza dei *Veda*”), pp. 57-176;
- 3) “*Samasta Veda kā prāmāṇya*” (“L’autorevolezza dell’intero *Veda*”), pp. 177-206;
- 4) “*Vidhyartha-bhāvanā vicāra*” (“Riflessione sullo stimolo interno e sul significato delle ingiunzioni”), pp. 207-247;
- 5) “*Arthavādoṃ kā prāmāṇya*” (“L’autorevolezza dei passaggi illustrati- vi”), pp. 248-279.

II parte (totale pp. 451):

“*Sampādakīya Nivedana*” (“Nota editoriale”) di Hariharanātha Tripāṭhī, pp. Ka-gha;

- “*Anukrama*” (“Indice”), p. 6;

- 1) “*Mantra-prāmāṇya-vicāra*” (“Riflessione sull’autorevolezza dei *mantra*”), pp. 1-54;
- 2) “*Vedaśākhāoṃ kā āśāstrīya viveka*” (“Distinzione tecnico-scritturale tra le recensioni vediche”), pp. 55- 68;
- 3) “*Brāhmaṇa-bhāga kā vedatva-vicāra*” (“Riflessione sull’appartenenza vedica della porzione [che va sotto il nome di] *Brāhmaṇa*”), 22 pp. 69-329;
- 4) “*Brāhmaṇoṃ ke vedatva par viśiṣṭa-vicāra*” (“Riflessione particolareggiata sull’appartenenza al *corpus* vedico dei *Brāhmaṇa*”), pp. 330-430;
- 5) “*Pariśiṣṭa. Thibaut Sāhab kā āśāstrārtha-nirṇaya*” (“Appendice. La decisione del signor G. Thibaut rispetto a una disputa dialettica sulle scritture”, in inglese pp. 431-433)

e in *hindī* pp. 434-435), pp. 431-435;

- “*Prathamabhāga kā śuddhipatra*” (“*Errata corrige* della prima parte”), pp. 1-3;

- “*Dvītyabhāga kā śuddhipatra*” (“*Errata corrige* della seconda parte”), pp. 1-5.

Ahamartha aur Paramaharthatasāra:

la traduzione

Proemio

Nel libro “Marxismo e *Rāmrajya*”¹, per confutare il pensiero semi-materialista di Marx si disquisiva sulla vera forma del Sé. La conoscenza è materiale o immateriale? A questo proposito Marx e i suoi seguaci discussero molto. Quindi, una volta appurato che la coscienza non è materiale, l'*Advaita Vedānta* mira a provare che Essa sola è il Sé. A questo riguardo viene spiegato come il concetto di ‘io’ abbia proprietà differenti rispetto al Sé. Di fatto, tutti i seguaci delle dottrine vediche (*āstika*) sono unanimi nel rifiutare l’opinione di Marx riguardo al Sé.

I filosofi *naiyāyika*, *vaiśeṣika*, *pūrva mīmāṃsaka*, *dvaitin*, *advaitin*, *viśiṣṭādvaitin* sono tutti concordi nel rifiutare il materialismo, che identifica il Sé con il corpo (*dehātmanvāda*). Ma non solo; persino i buddisti e i jainisti rifiutano il materialismo. Tutti coloro che accettano l’autorevolezza dei *Veda*, dei *Purāṇa*, degli *Itihāsa*, dei *Tantra* e degli *Āgama* e così via, asseriscono che il Sé è diverso dall’aggregato (*saṅghāta*) delle facoltà sensoriali e degli elementi sottili (*kāryakāraṇa*)².

Diversi venerabili saggi e maestri devoti del Signore hanno considerato il Sé non altro che il conoscitore, significato del termine ‘io’. Inoltre, secondo questa dottrina, innumerevoli grandi personalità attinsero tanto il benessere in questo mondo (*abhyudaya*) quanto la meta suprema (*niḥśreyasa*). Pertanto, non c’è alcuna ragione di riproporre [in questa sede] le innumerevoli confutazioni presenti nel libro “Marxismo e *Rāmrajya* (Regno di Rāma)”. Tuttavia, alcuni pongono dei dubbi riguardo a una questione [precisa]: l’Io è o non è il Sé? Dunque, in questa sede, si proporranno alcune riflessioni sulla natura del Sé come differente dalle componenti corporee. Infatti, anche gli *advaitin* credono che l’Io conoscitore sia il Sé. L’intero dominio pratico e verbale dei *Veda* e del mondo prende le mosse da questa dottrina.

Certo, vi è indubbiamente una differenza tra gli *advaitin* che credono che il Sé, in quanto conoscitore condizionato, sia il significato letterale (*vācyārtha*) della parola ‘io’,

1 Svāmī Karpātrī, *Mārksvād aur Rāmrajya*, Gita Press, Gorakhpur, 1957.

2 Si definisce *kāryakāraṇa*, in particolare, il rapporto di causa-effetto determinabile solo attraverso una solida relazione di concomitanza positiva e negativa. Cfr. G. Pellegrini, “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all’Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari Venezia, 2011, p. 340, n. 73.

mentre considerano la conoscenza suprema, infinita e pura, il significato implicito (*lakṣyārtha*). Però, anch'essi devono accettare che il significato di 'io' è il Sé. Il conoscitore condizionato è il significato della parola 'Sé' e, nella condizione empirica (*vyavahāra daśā*), esso è effettivamente il Sé. Nella condizione suprema (*paramārtha-daśā*), che trascende il dominio empirico, il Sé è sottile, supremo, immutabile, distaccato, infinito, vera forma di conoscenza. Essi [gli *advaitin*] sono convinti anche di questo. Diversi grandi maestri la pensano così. Perciò non è errato cercare di comprendere il loro pensiero ma, nel fare questo, non si dovrebbe parteggiare né per gli uni né per gli altri ed evitare la scurrilità.

In questo volume si è adottata una modalità di dibattito simile a quella in cui i filosofi o i parlamentari (i membri del parlamento) si scambiano le idee.

La coscienza o *ātman*

Alcuni affermano:

“La coscienza, ossia l’*ātman*, non esiste poiché in essa non si ha la cognizione di io (*ahaṃ-buddhi*). Infatti, ogni qual volta l’essere umano perviene alla cognizione di io, [li] vi è l’*ātman* interiore, che è il significato (*artha*) del termine *aham* (io) [*ahamartha*]. Laddove non si ritrova tale cognizione dell’Io, quello è – alla stregua dei vasi e degli altri oggetti empirici (*ghaṭāditulya*) – il dominio esteriore (*parāk*) ossia il non-Sé (*anātman*).”

Ma questo non è corretto, dal momento che non vi è alcuna regola definita (*niyama*)³ per cui ogni qual volta l’uomo abbia la nozione di io essa debba essere applicata all’*ātman*, poiché abbiamo la medesima nozione di io anche nei confronti del corpo ecc., in modalità quali “io sono un uomo, io sono cieco”⁴. In definitiva, dunque, dobbiamo proprio considerare il corpo, o quant’altro, come Sé?

Anche qualora si dicesse che quando l’uomo dotto ha la cognizione di Io si tratta invero dell’*ātman*, questa opinione non sarebbe corretta. In effetti, anche i buddisti e altri che credono che l’*ātman* sia il corpo, possono essere dotti, tuttavia costoro percepiscono l’*ātman* come aggregato corporeo. Inoltre, anche se si dicesse che la percezione dell’*ātman* da parte degli studiosi dei testi vedantici corrisponde all’*ātman* interiore (*pratyagātman*) anche questo non sarebbe corretto. Infatti, i conoscitori della tradizione del *Vedānta* (*saṃpradāyavid*) ripongono la nozione di Io nella coscienza immutabile ed eterna. Pertanto, pare corretto ritenere che la coscienza sia l’*ātman* interiore. Quanto a coloro che affermano di essere conoscitori del *Vedānta*, ma non accettano l’idea che l’*ātman* sia la coscienza, dovremmo affermare che la causa di ciò è da attribuirsi proprio alla mancanza di conoscenza del significato del *Vedānta*.

Si dice anche che nel *Vedānta* la coscienza non sia mai denominata *ātman*, ma non è corretto affermare questo. “*Brahman* è verità, conoscenza, infinità”⁵ questa e altre

3 Spesso, laddove Svāmī Karpātrī si riferisce a un *niyama*, si intende con questa parola un *sāhacaryaniyama*, ossia una regola di concomitanza, altresì nota come concomitanza invariabile (*vyāpti*).

4 “*ahaṃ manuṣyaḥ, ahaṃ kāṇaḥ*”.

5 TaiUp, II.1.1 “*satyaṃ jñānam anantaṃ brahma*”.

enunciazioni esprimono chiaramente che ‘verità’ e ‘conoscenza’ indicano il *brahman* o l’*ātman*.

Conoscenza e coscienza sono una cosa sola: “ciò che è fatto di mente ha la forma della luce e ciò che è fatto di luce è fatto di immortalità”⁶. In quest’ambito testuale le parole indicanti la luce che illumina tutto (*sarvatejabhā*) si riferiscono alla coscienza. La parola ‘luce’ non si riferisce a una luce terrestre, poiché – nei passi della *śruti* – tale luce è definita senza suono (*aśabda*), senza tatto (*asparśa*) e senza forma (*arūpa*)⁷. Comunque, ciò che davvero intendiamo, è che qualsiasi ente esteriore (*parāk-artha*) è differente (*bhinna*) dall’ente interiore (*pratyak-artha*). Eppure, modalità espressive quali ‘io vado, io conosco, io penso’ e così via in questi casi esprimono un senso esterno dell’io e non certamente interno, poiché nel *pratyagātman* non possono sussistere le proprietà dell’agentività (*gantr̥tva*) e dell’essere pensatore (*mantr̥tva*). Il movimento e il pensiero sono proprietà (*dharmā*) dei sensi e della mente. La suprema beatitudine priva di caratteristiche, della natura della comprensione, è [quanto intendiamo col termine] ‘interiore’, tutto ciò che è da essa differente è ‘esteriore’. Non solo i vasi, i panni e gli altri oggetti empirici (*ghaṭapaṭādi*)⁸ sono enti esteriori, anche i sensi, l’organo interno (*antahkaraṇa*)⁹ e così via lo sono. Come il *pratyagātman* non è il *locus* delle attività del movimento e altre simili, così non lo è nemmeno delle attività conoscitive.

Si dice:

“Anche l’atto del movimento è una proprietà dell’*ātman*, in quanto è l’*ātman* stesso ad andare nell’aldilà (*paralokagāmī*)”.

Questo, però, non è corretto poiché solo il corpo sottile (*liṅgaśarīra*) è il sostrato dell’attività che conduce all’altro mondo (*paralokagamana*). L’*ātman*, pienamente perfetto (*paripūrṇa*) e immutabile (*avyaya*), non può muoversi di per sé (*svataḥ*) o fare cose simili.

6 BṛU II.5.1 “*manomayo ’yaṃ bhārupaḥ tejomayo ’mṛtamayaḥ*”.

7 Si veda a questo proposito KaU I.3.15.

8 I termini riguardanti oggetti inerti quali ‘vaso’ (*ghaṭa*) e ‘panno’ (*paṭa*), oppure quelli riguardanti persone coscienti come Yajñadatta e Devadatta, Caitra e Maitra sono gli esempi classici ricorrenti nella letteratura e nella filosofia indiana.

9 Secondo il *Vedānta*, l’*antahkaraṇa*, talvolta tradotto come ‘mente’, corrisponde all’organo interno degli esseri viventi, che, per la maggior parte, costituisce il corpo sottile (*liṅgaśarīra*). Le sue funzioni sono quattro: riflessione (*manas*), determinazione (*buddhi*), senso dell’io (*ahaṃkāra*) e memoria (*citta*). Cfr. R.M. Cornelisse, G. Misra, S. Varma, *Foundations of Indian Psychology: Theories and Concepts*, Vol. 1, Pearson, s.l., 2011, p. 323. Si veda anche nota 83.

Basandosi poi su affermazioni come “privo di frutto, inattivo, pacifico”¹⁰, si può sostenere che se l’*ātman* è inattivo, ciò che è diverso da *ātman* è inerte; quindi rispetto a chiunque si volga ai mezzi di realizzazione a cominciare dall’audizione (*śravaṇādi*)¹¹, va detto che costui è qualificato (*adhikārin*) per andare all’altro mondo solo nella sua forma di riflesso di coscienza (*cidābhāsa*)¹², dotato di un reale fondamento (*sādhiṣṭhāna*).

Si dice che il riflesso di coscienza (*cidābhāsa*), in quanto significato dell’io (*ahamārtha*), sia empirico (*vyāvahārika*) e che solo nella liberazione (*mukti*) se ne determina la contraddizione eliminativa (*bādha*) o la distruzione (*vināśa*). In tal caso si può sostenere che proprio la distruzione del senso dell’io sia la liberazione (*mokṣa*).

Se l’essere vivente (*prāṇin*) comprendesse ciò, mai potrebbe desiderare la liberazione. Tuttavia anche questo non è vero, per il fatto che nel mondo empirico si osserva come delle mogli fedeli scelgano di autodistruggersi e si abbandonino al fuoco col marito per ottenere la felicità celeste¹³. Con la speranza di diventare re nella vita successiva, alcuni auspicano di morire a Prayāg¹⁴. [O ancora] gli esseri affetti da malattie [tremende] come la lebbra, si suicidano buttandosi nei pozzi per condurre a termine ogni loro pena. In questo modo, al fine di mantenersi nella sua forma di testimone, anche il senso dell’io deve tendere all’autodistruzione.

Se si dicesse: la moglie fedele summenzionata, possiede la conoscenza dell’*ātman* che è altro dal corpo, dal momento che, per attingere la beatitudine divina dell’*ātman* differente dal corpo e dalle altre componenti, arriva addirittura a desiderare la distruzione del proprio corpo, [allora la conseguenza logica sarebbe] che anche qui il

10 “*Niṣphalaṃ niṣkriyaṃ śāntaṃ*”. Il passo così citato da Karpātrī può essere una *lectio* meno nota a cui si riferisce lo Svāmī. Il passaggio più vicino è quello presente in ŚvU 6.19, “*niṣkalaṃ niṣkriyaṃ śāntaṃ*”.

11 BṛU IV.5.6 “*ātmā vā re dr̥ṣṭavyaḥ śrotavyo māntavyo nididhyasitavyaḥ*”.

12 Come uno specchio riflette i raggi solari senza per questo essere fonte diretta di luce, il *cidābhāsa* agisce riflettendo l’*ātman* onnipervadente nell’*antaḥkaraṇa*, generando in esso l’idea di essere pensatore e agente indipendente.

13 È evidente qui il riferimento al rito di immolazione delle vedove sulla pira funeraria del marito come segno di devozione.

14 Secondo la tradizione, morire in determinati luoghi sacri dell’India, tra cui Prayāg, porterebbe alla liberazione dal ciclo delle rinascite. Le altre città considerate *mokṣadāyaka* sono così elencate: Ayodhyā, Mathurā, Māyā (oggi Haridvār), Kāśī, Kāñcī, Avantikā (Ujjain) e Dvārkā. Si vedano: D.L. Eck, *Banaras: City of Light*, Penguin Books India, s. l., 1993, p. 38; S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l’induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p.277; *Tīrthāṅka*, Kalyāṇa, no. 31, Gita Press, Gorakhpur, 1957, p. 127.

riflesso di coscienza – che è l’unico vero trasmigrante (*samsārin*) – non è il sé individuale, ossia il significato dell’Io. [Di contro, va detto che] la natura intrinseca del Sé interiore non è altri che il testimone che non trasmigra (*asamsārin*). Al fine di palesare la beatitudine della propria natura è auspicabile la dissoluzione del riflesso di coscienza.

Ci si chiede:

“Come può il riflesso di coscienza essere il testimone immobile? Difatti, il testimone è cosciente”.

Ma anche questo non è corretto. È la coscienza che, a causa delle aggiunte limitanti (*upādhivaśāt*), diviene riflesso di coscienza. Al modo in cui la vera beatitudine, per via delle aggiunte limitanti, diventa una felicità mondana riflessa. Esattamente lo stesso accade anche nel caso qui sotto esame.

Alcuni affermano che [accettare] il riflesso della coscienza non è suffragato da prove (*aprāmāṇika*), ma anche questo non è vero. [È scritto] “*māyā ’bhāsenā jīveśau karoti*”¹⁵, “il potere creativo che è *māyā*, mediante il [proprio] riflesso, genera l’anima individuale e il Signore”. Oppure, il soggetto conoscitore (*pramātr*) è invero la coscienza (*caitanya*) limitata (*avacchinna*) dall’organo interno (*antaḥkaraṇa*): tale è il senso dell’io. Inoltre, al modo in cui l’organo interno, che limita se stesso (*svāvaccheka*), è incline alla dissoluzione, così i malati di lebbra, prostrati dal dolore, cercano costantemente la morte per porre fine a quel corpo infetto. Nel processo che comincia con l’audizione (*śravaṇa*), non ci può essere il coinvolgimento del Sé da solo, ma neppure è possibile coinvolgere solamente il non-Sé (*anātman*), bensì la reciproca sovrapposizione (*anyonyādhyāsa*) di questi due ambiti. Ad ogni modo, il sé condizionato (*upahita*) si impegna nei mezzi di realizzazione a partire dall’audizione proprio per distruggere le proprie aggiunte limitanti. Ma non è possibile affermare che la distruzione delle proprie aggiunte limitanti corrisponda alla propria dissoluzione nella liberazione (*mokṣasvanāśa*).

Tuttavia si afferma:

“Al momento della mia dissoluzione la conoscenza, che è altro da me, si manterrà e, in quel momento, nessuno potrà mirare a ottenerla.”

¹⁵ Il segmento testuale è tratto da *Pañcadāsī Bhūtaviveka* II.155.

*ahamarthavināśaś cen mokṣa ity adhyavasyati |
apasarped asau mokṣakathā prastāvagandhataḥ ||
mayi naṣṭe 'pi matto 'nyā kācid jñaptir avasthitā |
iti tatprāptaye yatnaḥ kasyāpi na bhaviṣyati ||*

“Se si determina: “la liberazione è la distruzione del significato intrinseco di Io”, allora questo racconto relativo alla liberazione si allontanerebbe, per sentore d’argomentazione. Inoltre, “una volta che l’Io sia distrutto, oltre all’io quale cognizione rimarrebbe?” Allora chi s’impegnerebbe per attingere quella?”

Ma questa affermazione non è giusta. Infatti se questa conoscenza fosse davvero differente dal Sé allora l’enunciato menzionato sopra potrebbe essere considerato corretto; però, [sta di fatto che] non altri che quella conoscenza è il Sé. Pertanto se il significato ultimo di tale conoscenza, suprema beatitudine, è la propria intima natura, allora ogni creatura assennata (*kuśala*) proverà incessantemente ad attingerla. Inoltre alcuni sostengono che:

*svasambandhitayā hy asyāḥ sattāvijñādi ca |
svasambandhaviyoge tu jñaptir eva na siddhyati ||
chettuś chedyasya cābhāve chedanāder asiddhivat |
ato 'hamartha jñātaiva tatpratyaḡātmeti niścitam ||*

“l’esistenza, la coscienza ecc. di quella si hanno per via della connessione con se stesso. Qualora non vi fosse tale connessione, la cognizione non sarebbe provata. Infatti, quando non vi sono un tagliatore e una cosa da tagliare è impossibile stabilire l’atto del taglio; per questo, è certo che il significato del termine ‘io’ non è altri che il conoscitore e il suo Sé interiore.”

Vale a dire che: “così come solo quando sono presenti un tagliatore e un oggetto da tagliare si può determinare l’atto del taglio, allo stesso modo solo qualora siano presenti un conoscitore – che è il significato dell’io – e un oggetto di conoscenza, si stabilisce un rapporto di conoscenza. Quindi, così bisogna intendere: tale conoscitore che è il

significato dell'io è invero il Sé interiore. Però affermare questo non è congruo, perché anche se ciò si può sostenere per quanto concerne la conoscenza nel suo aspetto di modificazione dell'organo interno (*vṛttirūpa*), tuttavia la realtà (*sattā*) dell'indivisibile (*akhaṇḍa*) coscienza (*caitanya*), che è la vera natura del Sé, è auto-stabilita (*svataḥsiddha*). Per cui, se questa necessitasse di un altro Sé, allora la realtà di quel Sé potrebbe forse determinarsi grazie a un altro genere di relazione?

Se così non fosse, a qual fine stabilire la coscienza come dipendente da altro? In definitiva anche l'oppositore accetta che il Sé sia della natura della conoscenza. Se la vera natura del Sé fosse l'azione (*kriyā*) allora, in assenza di un conoscitore, ci troveremmo necessariamente di fronte all'indesiderata evenienza (*prasaṅga*) dell'impossibilità di stabilirne (*asiddhi*) una tale natura. I vari altri [possibili] significati dell'io non possono essere il Sé, ma è la coscienza che è tale; quella è la reale natura incondizionata (*anupahita*) del senso di Io, mentre quest'ultimo [inteso con le sue limitazioni] è il Sé [nel suo aspetto] condizionato (*upahita*). La proprietà di essere il conoscitore (*jñātrtva*) equivale alla proprietà di essere attore dell'atto conoscitivo (*jñānakriyākartṛtvarūpa*) è possibile solo per via di una sovrapposizione identitaria (*tādātmyādhyāsa*). Un simile conoscitore può essere il significato del termine 'io', mentre il Sé interiore è della purissima natura della coscienza; infatti, nella coscienza inamovibile (*kūṭastha*) non è possibile che vi sia una reale proprietà dell'essere conoscitore.

La parola 'io' dal punto di vista del significato convenzionale (*rūḍhi*)¹⁶ indica il conoscitore e dal punto di vista della potenza d'implicazione secondaria di significato (*lakṣaṇā*)¹⁷, indica il Sé.

Alcune persone affermano:

“La *śruti*, la *smṛti*, gli aforismi (*sūtra*) secondo i quali il conoscitore (*jñātr*) è il Sé,

16 Con la parola *rūḍhī* si intende l'interpretazione di un termine data dal suo uso convenzionalmente stabilito. Cfr. K. Kunjunn Raja, *Indian Theories of Meaning*, The Adyar Library and Research Centre, Adyar-Madras, 1963, pp. 48-63, e I. N. Choudhuri, "Towards an Indian Theory of Translation", *Indian Literature*, Vol. 54, No. 5 (259), 2010, p. 117.

17 L'implicazione secondaria di significato (*lakṣaṇā*) elimina i contrasti superficiali tra i termini di una frase al fine di coglierne il senso più profondo e può essere legato al significato primario tramite relazioni quali: la prossimità (*sāmīpya*), l'inerenza (*samavāya*), la congiunzione/contatto (*samyoga*) e l'analogia (*tāddharmya*). Cfr. K. Kunjunn Raja, *Op. Cit.*, pp. 231-270 e Deshpande M. M., *The Meaning of Nouns: Semantic Theory in Classical and Medieval India (Nāmārtha-Nirṇaya of Kaunḍabhaṭṭa)*, Printworld Ltd, Delhi, 2007, pp. 66-67.

non considerano quest'ultimo della natura della conoscenza (*jñaptirūpa*).”

Questo però non è corretto. Si rifletta in questo modo: la *śruti* e gli altri testi considerano il Sé il conoscitore nel dominio empirico (*vyavahāra*) oppure in quello assoluto (*paramārtha*)? Sul piano empirico è del tutto congruo accettare che il Sé sia provvisto della proprietà di essere conoscitore. In effetti, il soggetto conoscitore, che è coscienza limitata dall'organo interno (*antaḥkaraṇāvacchinnacaitanya*), permane fintanto che sussiste il dominio fenomenico. Però, sul piano assoluto, l'esistenza dello sviluppo fenomenico non si dà; dunque come può esistere tale proprietà di essere conoscitore? Quanti ritengono che anche in quel momento si mantiene una dualità (*dvaita*), chiaramente si trovano di fronte alla contraddizione con i passaggi della *śruti* che espongono la non dualità (*advaita*). Mentre, i passaggi della *śruti* che espongono la dualità, trovano applicazione nel dominio fenomenico.

“Il *brahman* è conoscenza e beatitudine”¹⁸ secondo questo e altri passi testuali risulta evidente che il Sé ha natura di conoscenza. Infine, qualora alcuni affermassero che sebbene il *brahman* sia pura conoscenza, invece il Sé non è tale, costoro dovrebbero riflettere sul fatto che il *brahman* non è altri che l'*ātman*.

18 BṛU III.9.28.

L'ātman e l'io

Alcuni sostengono:

“Il significato di ‘io’ è determinato dalla nozione di ‘io’, mentre il significato di ‘tu’ ha per referente la nozione di ‘tu’¹⁹. Per cui affermare che il conoscitore, stabilito della frase ‘io conosco’, abbia il significato di ‘tu’ è come dire che la propria madre è sterile”²⁰.

Anche questo tuttavia non è corretto perché in passaggi testuali come “dei contenuti delle nozioni di ‘tu e io’”, la parola ‘io’ (*asmad*) viene usata per implicazione secondaria (*lakṣaṇā*) in relazione alla purissima realtà interiore (*pratyaktattva*), mentre la parola ‘tu’ (*yusmad*) viene usata solo per indicare il significato di ‘quello’ (*idamartha*), vale a dire l'esteriore (*parāk*), il non-Sé. Il significato della nozione di ‘quello’ è ben distinto dal significato della nozione di ‘io’. Questo lo sanno tutti. Ma qual è il contenuto della nozione di io? Qual è il contenuto della nozione di ‘quello’? Su questo argomento si riscontra una divergenza di opinioni (*vipratipatti*).

A questo proposito ci si dovrebbe chiedere: il corpo è il contenuto della nozione di ‘quello’ o della nozione di ‘io’? Qualora si accettasse il primo caso, allora non ci dovrebbe essere una simile cognizione ‘io sono grasso’ (*sthūlo 'ham*). Invece, nel secondo caso – ‘questo è il mio corpo grasso’ (*mamāyaṃ dehaḥ sthūlaḥ*) – non si potrebbe avere una simile cognizione. Se invece si credesse che esso è il contenuto di entrambe le cognizioni, allora ci si sbaglierebbe ugualmente perché le due cognizioni si escludono reciprocamente (*parasparaviruddha*). Si dovrà pertanto dire che il corpo è il contenuto di una sola delle due cognizioni. Per questo è lecito considerare degli errori percettivi (*bhrama*) cognizioni del tipo ‘io sono grasso’ e così via. In questo modo, i sensi (*indriya*), il soffio (*prāṇa*), la mente (*manas*) e anche l'intelletto (*buddhi*) sono tutti effettivamente contenuti dell'idea di ‘quello’. Tra questi, cognizioni come ‘io sono orbo, io vedo, conosco...’ (*ahaṃ kāṇaḥ paśyāmi, jānāmi*) sono erranee. In questo modo affermazioni come ‘io sono magro, io vado, io vedo...’ (*kṛśo 'haṃ gacchāmi, paśyāmi*),

19 A questo proposito si veda l'introduzione al *Brahmasūtrabhāṣya* di Śaṅkara, chiamata *adhyāsabhāṣya* e, in questa tesi, la nota 63 del paragrafo 1.3.1.

20 Significa pertanto che ciò che si afferma è impossibile.

che indicano enti linguistici (*padārtha*) a cominciare da ‘magro’, ‘andante’, ‘vedente’, determinati dalla cognizione di ‘io’ (*ahampratyayasiddha*), hanno per significato la parola ‘io’ o la parola ‘tu’? Accettando il primo caso, si presenterebbe chiaramente l’indesiderata evenienza (*prasāṅga*) della teoria del corpo come Sé (*dehātmanvāda*)²¹. Qualora invece si accettasse il secondo caso si determinerebbe una contraddizione, proprio perché nel momento in cui si ha la cognizione pertinente all’‘io’ è contraddittorio accettare la presenza del significato di ‘tu’. Perciò, la posizione più corretta da sostenere sarebbe che come un serpente può essere confuso con una corda e una corda con un serpente, allo stesso modo si può confondere il significato di ‘io’ come fosse il contenuto (*viśayatvena*) della nozione di ‘tu’ e il significato di ‘tu’ come fosse il contenuto della nozione di ‘io’. Perciò, come ci si inganna dicendo ‘io sono magro’, lo stesso vale quando si dice ‘io sono il conoscitore’. Come la magrezza (*krśatva*) è erroneamente individuata nel Sé, confondendo quest’ultimo con il corpo per via della mutua sovrapposizione identificativa (*tādātmyādhyāsa*), altrettanto erroneamente si individua la proprietà di essere conoscitore nell’organo interno (*antaḥkāraṇa*).

Si dice che la proprietà del Sé di essere conoscitore (*jñātrtva*) sia stabilita dai testi a partire dalla *śruti*, per cui è uno strumento di conoscenza valido (*pramāṇa*). Tuttavia la *śruti* e altri testi semplicemente ripropongono (*anuvāda*)²² la proprietà di essere conoscitore [del Sé] tipica del dominio empirico (*vyāvahārika*), per cui questi stessi testi dichiarano che il Sé ha natura conoscitiva (*jñānasvarūpa*). Il Sé, infatti, ha per propria natura intima la conoscenza e, anche quanti lo considerano il conoscitore, accettano quest’idea. Quindi, nell’affermazione ‘io sono magro’ esattamente come in quella ‘io conosco’, il significato del termine ‘io’ è il non-Sé. Inoltre, è già stato detto che per errore si determina pure che la nozione di ‘io’ si riverberi nel significato di ‘tu’.

Alcuni affermano:

21 Il testo evidentemente fa riferimento alle dottrine dei cosiddetti materialisti *Cārvaka/Lokāyata*, secondo i quali il Sé non è altri che il corpo o le sue varie componenti.

22 La determinazione conclusiva relativa a un oggetto di conoscenza (*prameya*) può essere data solo tramite un corretto mezzo di conoscenza (*pramāṇa*). Così come per avere cognizione del colore è necessario possedere una vista priva di difetti (*nirdoṣa*), allo stesso modo, per comprendere correttamente ciò che non è inferibile e che è oltre la percezione sensoriale, come il *brahman*, si necessita di un mezzo di conoscenza indipendente quale la testimonianza autorevole (*śabda*). Il *Veda*, godendo di un’intrinseca autorevolezza, in quanto di origine non umana, è ritenuto dai *mīmāṃsaka* di entrambe le scuole il più infallibile mezzo di conoscenza possibile.

“Il conoscitore, il cui significato è ‘io’, è il Sé della natura della coscienza. Tale è la sua auto-luminosità (*svapṛakāśatā*). La coscienza è conoscenza. La sua forma astratta (*bhāva*) [vale a dire di questo termine] è la proprietà di essere conoscenza (*jñānatva*). Esso è coscienza. Il Sé ha come qualità la coscienza (*caitanyaguṇaka*).”

Ma questo non è corretto, in quanto la proprietà di essere conoscenza è una qualità della conoscenza come la ‘vasità’ (*ghaṭatva*) lo è del vaso (*ghaṭa*). Come si è detto in precedenza, il Sé – avente come qualità la proprietà della conoscenza (*jñānatvaguṇaka*) – è conoscenza. Dunque, [di converso] come si può stabilire il suo essere provvisto della proprietà di essere conoscitore? Infatti, nella coscienza non può esserci un’altra coscienza (*caitanyāntara*).

Si dice che:

“Nella conoscenza risiede la proprietà di essere conoscenza. Questa stessa è l’auto-luminosità (*svayamṛakāśatva*)”.

Ma questo non è corretto. Nell’affermazione “la conoscenza (*jñāna*) è auto-luminosa (*svayamṛakāśa*)” la parola ‘conoscenza’ indica il soggetto (*viśeṣya*) e la parola ‘auto-luminosa’ rappresenta l’aggettivo (*viśeṣaṇa*). Ma come può la proprietà di essere conoscenza corrispondere all’auto-luminosità? Nel caso dell’espressione ‘il loto blu’ (*nīlam utpalam*), come può la ‘lotità’ (*utpatatva*) corrispondere alla ‘bluità’ (*nīlatva*)? Si dice che “oggetti come la gemma blu e altri simili sono differenti dal loto blu, per cui in quell’esempio la ‘bluità’ non corrisponde alla ‘lotità’. Nel caso in esame, però, l’auto-luminosità non è nulla di differente dalla conoscenza auto-luminosa, pertanto si può dire che l’auto-luminosità è la proprietà di essere conoscenza.”

A proposito di ciò è necessario chiedersi come sia possibile che se l’auto-luminosità non è nulla di differente dalla conoscenza, il Sé conoscitore sia auto-luminoso? Se si dicesse che, sebbene nel conoscitore la proprietà di essere conoscitore si presenti come possedere la qualità della conoscenza (*jñānaguṇakatvarūpa*), la proprietà di essere conoscenza presente nella conoscenza sarebbe auto-luminosità, pertanto non sarebbe possibile stabilire alcuna auto-luminosità pertinente a entrambe (*ubhayānugata*).

Si dice:

“Al modo in cui in un lume e nella coscienza non è presente lo stesso genere di auto-luminosità, ugualmente anche se si affermasse che, oltre al lume e alla coscienza, anche

nel conoscitore non ricorre la medesima auto-luminosità, non ci sarebbe danno nel sostenere ciò”.

Ma nemmeno questo è corretto poiché secondo l'*Advaita* non è auspicabile considerare l'auto-luminosità un principio differente dalla coscienza. Quindi “è poiché Esso splende che tutto splende di conseguenza [...]”²³, questo passo della *śruti* afferma che tutto è illuminato (*sarvaprakāśa*) dalla luce del Sé (*ātmaprakāśa*).

Si dice che:

“Tuttavia in questo passo della *śruti* [con le parole] ‘mediante la luce di quello’ (*tasya bhāsā*), viene stabilita la differenza tra il Sé e la sua luce (vale a dire la coscienza)”.

Eppure questo non è corretto poiché questa differenza è secondaria (*aupacārika*) come quella esemplificata dalla frase “la testa di Rāhu” (*rāhoḥ śiraḥ*)²⁴. Qualora si attribuisse al composto ‘della natura di coscienza’ (*caitanyaśvabhāvatā*), il significato del possedere la qualità della conoscenza, sorgerebbe una domanda: che forma ha il Sé che ha natura di coscienza? Se si descrivesse la forma della coscienza questa non sarebbe vera coscienza poiché quella che è la natura del Sé non è la forma del Sé. Se si sostenesse che essa ha una forma inerte, allora ci si troverebbe di fronte al problema del considerare la coscienza alla stregua dei vasi e altri oggetti empirici e pure questo andrebbe anche contro i precetti della *śruti*.

Anche nella *Sūtasamhitā*²⁵ il significato della parola ‘io’ è inteso in quanto Sé, seppure venga semplicemente indicato (*upalakṣita*) e non direttamente espresso (*vācya*)²⁶.

23 Cfr. MuU II.2.11 “*tam eva bhāntam anubhāti sarvam*”.

24 Con la frase “la testa di Rāhu” (nodo lunare ascendente) si evidenzia un rapporto sintattico di relazione genitivale (*sambandha*) tra i due membri che la compongono. Solitamente il genitivo viene utilizzato per sottolineare una relazione tra due termini distinti come per esempio ‘il padre di Devadatta’ dove Devadatta e suo padre sono persone distinte. Tale relazione, appunto, può avere varie sfumature: specificazione, posseduto-possessore, ecc. nel caso in esame noi sappiamo dai *Purāṇa* che il nodo lunare Rāhu non è altro che la testa immortale del demone decapitato da Viṣṇu in forma di Mohinī. Per questo, qui il genitivo non rimarca un rapporto di separazione, bensì è usato con una funzione identificatrice. Sul mito della decapitazione di Rāhu si veda M. Piantelli (ed.), *Dall'ordine al caos: miti dell'induismo raccolti e presentati da Wendy Doniger O'Flaherty*, Guanda, 1975, pp. 293-299.

25 Qui Karpātrī cita un verso della *Sūtasamhitā* (4.12.2) che egli stesso commenta.

26 Con il termine *upalakṣaṇa* si intende “un indicatore, un qualcosa che distingue un ente da un altro ma che non si trova in contatto con l'ente in questione al momento della sua percezione” (cfr. G. Pellegrini, “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, 2010,

asti tāvad ahaṃśabdapratyayālambanam param |
 sarveṣāṃ naḥ param jñānam sa evātmā na saṃśayaḥ ||
 so 'yam svāvidyay sākṣāc chivaḥ sana api vastutaḥ |
 svaśivatvam avijñāya saṃsarīvāvabhāsate ||

Tutti riconoscono che il Sé è il vero contenuto della nozione di io. Esso è della natura della suprema conoscenza. Esso è Śiva stesso²⁷. Per via della potenza (*śakti*) della propria ignoranza (*avidyā*) non riconosce la propria divinità (*śivatva*)²⁸ e appare nelle vesti del trasmigratore (*samsārin*)²⁹. Ma il Sé, che secondo i *viśiṣṭādvaitin* è attore (*karṭṛ*) e fruitore (*bhokṭṛ*), è il significato dell'io, anche se questo non è comprovato. Infatti, in seguito verrà chiarito che una volta colta l'unità (*ekatā*) del Sé interiore (*pratyak*) col *brahman* si attinge l'unico (*eka*) Śiva non duale (*advandva*), che è lo stesso Sé indicato dalla parola 'io' (*ahaṃśabdopalakṣita*). Tutte queste considerazioni non sono accettate nel *viśiṣṭādvaita*³⁰.

La suddetta dottrina (*praghaṭṭaka*) afferma che ciò che i vasi e gli altri oggetti empirici, ossia il significato della parola (*padārtha*) 'quello' (*idam*), sono il non-Sé (*anātman*); mentre il significato di 'io' è il puro Sé (*ātman*). Tutti fanno uso della parola 'io' nel riferirsi al Sé cosciente che è [il significato] primario. L'uso della parola 'io' in riferimento al proprio corpo è un'illusione. Anche nel senso dell'io (*ahaṃkāra*), non essendo cosciente (*acit*), non si determina il reale significato di io. In questo caso,

p. 223.) o altrimenti definito un concetto usato metaforicamente (cfr. T.M.P. Mahadevan, "The Metaphysics of Śaṅkara", *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 4, 1954, p 361). Per *vācya* invece si intende esattamente l'opposto, ossia quel termine che indica in maniera diretta l'ente a cui si riferisce, ha quindi un significato letterale, un senso primario, basato sul potere espressivo delle parole. Si vedano J. Tilakasiri, "Abhinavagupta — The Literary Critic and Commentator (An Assessment)", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 47, No. ¼, 1966, p. 5; M. V., Patwardhan, "Jagannātha On A Novel Variety Of Aprastutaprasānsā", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 66, No. ¼, 1985, p. 153; K.H. Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Vol. III, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1981, p. 332;

27 Śiva stesso non è altri che l'Assoluto, immobile e inattivo. Sulla figura di Śiva come *brahman* si veda G. Pellegrini, *Les Symboles du Monothéisme Hindou*, CERF, Paris, 2013.

28 La condizione di essere Śiva.

29 Cfr. BSŚB I.1.5. ed. Si confronti anche con la traduzione inglese Svāmī Gambhīrānanda: *Brahmasutrabhasya of Shankaracharya*, Translated by Swami Gambhirananda, Advaita Ashram, Calcutta, 1993, pp. 47-52.

30 Qui Karpātrī cita nove versi della *Sūtasamhitā* di cui otto dalla *Sūtagītā* (5.2.37, 5.2.56, 5.5.3-4, 5.5.7-8, 5.5.10-12) e uno da *Sūtasamhitā* (4.21.36). Cfr. AAPS pp. 9-10.

infatti, si dice che il significato implicito (*lakṣyārtha*) è il significato primario e letterale (*mukhyārtha*)³¹, proprio come, anche quando l'unità di 'tat tvam asi'³² sia convogliata dal [suo] significato implicito, quest'ultimo va ritenuto il significato primario e letterale³³.

La mente, la cognizione, il respiro, i sensi e il senso dell'io, non avendo natura di coscienza (*acidrūpa*), non sono il supporto (*ālambana*) della cognizione di 'io'. I summenzionati, non avendo natura di coscienza, hanno un inizio e una fine come i vasi e gli altri oggetti empirici. Neanche il senso di 'io' (*ahaṃkāra*) ha come contenuto la cognizione di 'io' poiché anch'esso è non-coscienza. 'Io sono felice, io soffro' ecc. sono il risultato di varie modificazioni (*pariṇāma*) del senso dell'io (*ahaṃkāra*). Per questo, anche il senso dell'io indirizzato al corpo è non-Sé, *ergo* non è il supporto dell'io. Infatti, il vero senso dell'io non è che il Sé, ossia la coscienza. Di contro, tutto ciò che è altro dalla coscienza (*acit*) è il contenuto della nozione (*buddhi*) di 'quello'. Il corpo, le facoltà sensoriali e così via, essendo illuminabili da parte della coscienza (*cidabhāsyā*), non possono essere coscienza. Per cui anch'essi sono il contenuto della nozione di 'quello'. Sebbene il contenuto della cognizione di 'io' sia il Sé della natura di coscienza, invero, questo stesso Sé è auto-luminoso (*svayamprabha*). In effetti, va detto che esso non è – come i vasi e gli altri oggetti empirici – illuminabile in dipendenza dalle trasformazioni mentali (*vṛttiparatantra*). Tuttavia – sebbene sia il contenuto di una trasformazione mentale purissima – rimanendo assiso in quanto testimone di tale *vṛtti*, coglie – in virtù del proprio fulgore – l'ignoranza che è eliminabile (*nivartya*) per mezzo della *vṛtti* stessa³⁴. Grazie alla relazione della coscienza riflessa (*pratiphalita*) sulle *vṛtti*, queste stesse sono in grado di illuminare gli oggetti inerti a partire dai vasi. Il Sé,

31 Ogni termine ha un significato primario (*mukhyārtha*), che però può talvolta portare a un'interpretazione scorretta – come ad esempio comprendere l'Assoluto come qualcosa di limitato – e un significato secondario (*lakṣyārtha*) che in tal caso può contrastare le eventuali incongruenze portando a una comprensione più elevata del significato dei termini in questione. Cfr. Desmet, R., "Rāmānuja, Pantheist Or Panentheist ?", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 58/59, Diamond Jubilee Volume (1977-1978), p. 565. Si veda anche M. M. Deshpande, *The Meaning of Nouns: Semantic Theory in Classical and Medieval India (Nāmārtha-Nirṇaya of Kaṇḍabhaṭṭa)*, Printworld Ltd, Delhi, 2007, pp. 66-67.

32 ChU VI.8.7.

33 Qui Karpātrī cita 24 versi della *Sūtagītā* della *Sūtasamhitā* (5.5.14-34, 43-45) AAPS pp. 10-11.

34 Il Sé, in altre parole, attinge lo stato di testimone (*sākṣin*) una volta realizzata la sua pura natura e, non essendo più limitato da alcun oggetto, piuttosto quando li rivela tutti, inclusa l'ignoranza stessa (*avidyā*), dissipandone così ogni tenebra.

invece, pur essendo oggetto della pervasione (*vyāpti*) della *vr̥tti*³⁵, non essendo illuminato dalla coscienza riflessa su tale *vr̥tti*, sebbene sia il contenuto della cognizione di ‘io’, non risulta essere non-Sé come accade per i vasi e gli altri oggetti materiali. E, nonostante ciò, il Sé permane nella propria natura auto-luminosa. Ma a questo punto com’è possibile affermare che questo Sé auto-luminoso, grazie alla relazione col quale l’*vr̥tti* dell’Io sotto forma di cognizione viene illuminata, sia illuminabile dipendentemente dalle *vr̥tti*?³⁶

In effetti, anche la *vr̥tti* dell’Io appare esclusivamente perché illuminata (*dīpta*) dalla coscienza autodeterminantesi (*svataḥsiddha*) e il senso dell’io può dirsi provvisto di conoscenza, o conoscitore, proprio in virtù del legame con essa [vale a dire con la coscienza]. Ma in realtà, il senso di Io non cosciente non può essere [di per sé] conoscitore.

Invero solo il Sé che ha natura di conoscenza è il conoscitore. Per via del fatto che esso è identificato con il senso dell’io che possiede la proprietà caratteristica di essere agente [= l’agentività] e altre analoghe, si crede che la cognizione della proprietà di essere agente, felice e conoscitore pertenga al Sé.

Dal punto di vista assoluto non esiste un’altra forma di Sé diversa dalla pura coscienza. Per via della reciproca relazione tra il senso dell’io e la coscienza, il Sé – qualificato dalla proprietà del soggetto conoscitore – è sovrapposto sul senso dell’io; mentre l’agentività propria del senso dell’io appare nel Sé. Dunque, per discriminazione, la natura del Sé risulterà essere la sola pura coscienza.

Tuttavia, si afferma che, nel sonno profondo (*susupti*) la parola ‘io’ si usa in riferimento alla coscienza accompagnata al senso dell’io. Proprio come accade per il principio cosciente, il termine ‘io’ si usa per indicare il senso dell’io. Però ciò non è corretto, poiché nel sonno profondo non vi è coscienza delle forme particolari, a partire dal proprio corpo. In quella condizione nemmeno il senso dell’io esiste, esso è infatti

35 Si veda oltre che la nota successiva (36), anche più avanti la nota 42.

36 L’*avidyāvṛtti* è una modificazione o modalità dell’ignoranza (*avidyā*) e, diversamente dalle *vr̥tti* comuni, non dell’organo interno (*antaḥkaraṇa*). Essa ha il potere di limitare il *sākṣin* nella sua capacità di manifestare l’atto cognitivo. Questo porta alcuni studiosi, tra cui Dasgupta, a ritenere che il *sākṣin* non possa esistere senza questa particolare *vr̥tti*. Infatti, una delle caratteristiche dell’*avidyāvṛtti* è che, diversamente dall’*antaḥkaraṇāvṛtti*, essa non cessa mai, né nel sonno, né negli altri stati d’incoscienza. Si veda Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, vol. 4 pp. 263-275, 290-294 e 307.

assorbito dall'ignoranza che ne costituisce la causa (*svakāraṇa*). Nel sonno profondo non appare (*pratibhānābhāva*) alcun tipo di specificità. Se dette specificità apparissero non potrebbe sussistere il sonno profondo. Per cui l'uso della parola 'io' rispetto al sonno profondo è limitata al Sé privo del senso di io. In ogni caso, [resta il fatto che] solo il Sé è il significato della parola 'io'. Il testimone (*dr̥ṣṭr*) del sonno profondo è la sola coscienza auto-evidente.

È in quella pura coscienza che la parola 'io' trova espressione, non nel Sé condizionato, proprio come nell'affermazione 'il ferro è rovente' (*ayo dahati*) la proprietà di infiammare è indubbiamente insita nel fuoco e non nel ferro. Allo stesso modo anche la parola 'io' presenta il suo significato primario (*mukhya*) nel Sé e non nel non-Sé. Come il ferro diventa ardente per via della relazione che esso ha con il fuoco, allo stesso modo il senso dell'io assume il significato di io per via della sua relazione con la coscienza. Ma di fatto non ha quel significato. L'uso del termine 'io', per via del suo contatto con l'io illuminato dalla coscienza, è illusoriamente attribuito anche al corpo e alle sue parti. In questo modo, dopo aver separato discriminando dal proprio Sé il corpo, il soffio, il senso dell'io e quant'altro, si dovrebbe meditare sul Sé che è testimone di tutto, auto-luminoso, verità, non duale e della natura della beatitudine.

Rudra e le altre divinità si rivolgono al supremo Sé la cui natura è coscienza con le seguenti parole: 'io invero sono il *brahman*'. Essi, avendo riconosciuto il vero significato dell'io nella suprema coscienza non duale affermano 'io sono il *brahman* non duale'.

Anche in questo contesto l'uso preciso della parola 'io' è espresso solo per implicazione secondaria a proposito del Sé, quindi viene metaforicamente indicato dal senso dell'io (*ahaṃkāropalākṣita*). Così anche parole come '*ātman*' e '*brahman*' esprimono solo per implicazione secondaria il puro principio supremo o il Sé. In questo modo, anche qualora la parola 'io' venisse intesa a indicare il Sé, anche allora il significato letterale (*vācya*) della parola 'io' non potrebbe essere il Sé.

In sintesi, ciò che abbiamo detto finora è che il significato letterale della parola 'io' non è il puro Sé. Però il significato implicito di 'io' può certamente essere il Sé che è il significato [più profondo] di 'io'. Comunque, [in aggiunta va detto che] il punto di vista dell'obiettore [*viśiṣṭādvaitin*] non può essere provato anche per via di quanto

dimostrato. Stando a ciò vi è l'unità del sé individuale col *brahman* e il Sé ha la forma della pura coscienza, ed è della natura del *brahman* eterno, non agente e non fruitore. Quanto alla reale natura delle cose non vi è differenza, in quanto il dibattito sul mero nome non ha alcuna importanza. Qualora, infine, si accettasse di parlare del Sé eterno, puro, illuminato, non duale, indivisibile con parole quali 'vuoto' (*śūnya*), eccetera non si incorrerebbe in alcun errore dottrinale.

Il sonno profondo e il Sé

Anche se non vi è il senso dell'io, nella condizione di sonno profondo (*supti*) è comunque presente la conoscenza luminosa che ha per oggetto l'ignoranza e la felicità. Nella conoscenza, della natura del testimone non sono presenti proprietà come quella di avere un agente (*sakarṭṛkatva*). “La parola ‘conoscenza’, ‘*jñāna*’, derivata dalla radice ‘-*jñā*’, [per determinarsi] necessita dei referenti oggettuali come proprio sostrato (*viṣayāśrayasāpekṣa*)”. Ma anche affermare ciò non è corretto, poiché nonostante grazie a questa derivazione strumentale (*karāṇa-vyutpatti*), “*jñāna* è lo strumento mediante il quale si conosce” (*jñāyate aneneti jñānam*), la parola ‘*jñāna*’ mostri la forma suddetta³⁷, tuttavia, grazie alla derivazione che veicola il significato diretto della radice (*bhāva-vyutpatti*), “si dice *jñāna* la conoscenza stessa” (*jñaptir jñānam*), tale conoscenza è invero l'eterno *brahman* indipendente. Siffatta conoscenza è la stessa che nella *śruti* è indicata come “verità, conoscenza eccetera³⁸”. In questo contesto la conoscenza non è comparabile con azioni come quella di tagliare o altre simili, per le quali è ineludibile la necessità di un sostrato (*āśraya*) e di un referente (*viṣaya*). Al contrario, come la luce (*prakāśa*) che è la natura stessa (*svarūpabhūta*) del sole, essa è auto-evidente (*svataḥsiddha*). La luce, in quanto natura essenziale del sole, non dipende dall'azione di un agente (*karṭṛvyāpāra*). In virtù della sola vicinanza (*sannidhāna*) con essa, si illuminano gli enti illuminabili (*prakāśyavastu*), anche se questa non presenta alcuna necessità [o relazione] rispetto agli enti illuminabili. Così anche la conoscenza che è la vera natura del Sé risulta indipendente (*nirapekṣa*).

Nel sonno (*supti*), la conoscenza intesa come proprietà (*dharmabhūta*) del Sé rimane priva di referente (*nirviṣaya*): questo lo accetta anche il nostro avversario (*prativādin*)³⁹. Nonostante la conoscenza intesa come proprietà abbia bisogno di un sostrato, tuttavia

37 Qui Karpātī si riferisce al capitolo precedente, che tratta appunto della conoscenza con la C maiuscola, ossia la conoscenza priva di oggetto che non è altro che l'Assoluto stesso. Il capitolo precedente si intitola “*Jñāna nirviśeṣa ātmavāda*” in AAPS, pp. 84-87.

38 Il testo fa riferimento al noto passaggio della TaiU II.1.1 in cui viene enunciata la definizione essenziale (*svarūpalakṣaṇa*) di *brahman*. Karpātī cita solo due dei tre componenti del passo, il terzo dei quali è *anantam* che significa ‘infinito’ ossia ‘privo di ogni limitazione’.

39 Generalmente tutti i realisti a partire dai Logici, gli indirizzi vedāntici dualisti e, nello specifico, il *viśiṣṭādvaitin*.

nel sonno il Sé, della natura della conoscenza che ne costituisce il sostrato (*dharmibhūta*), è del tutto privo di sostrato (*nirāśraya*). Ed è proprio tale conoscenza senza oggetto che costituisce la luminosità (*prakāśatā*). In questo modo, nonostante non sia ancora stato detto, nello stato di sonno profondo (*susupti*) non vi è né il senso dell'io e neppure permangono gli oggetti a partire dalla parola. Tuttavia permane la consapevolezza (*bodha*) sotto forma di testimone del sonno (*suptisākṣisvarūpa*). In questo modo si viene a provare che la sua assenza di sostrato (*nirāśrayatā*) non è altri che l'assenza di referente (*nirviśayatā*). Sebbene durante il sonno la conoscenza sia priva di referente, non si può dire che manchi qualsiasi tipo di conoscenza. Infatti, la *śruti* stessa afferma che la visione che è la natura stessa del vedente è eterna e non è soggetta ad alcuna sparizione (*viparilopa*)⁴⁰.

Seguendo i precetti degli *śāstra* e dei maestri, l'individuo dotato dei quattro requisiti fondamentali (*sādhanacatuṣṭaya*)⁴¹ riconosce che la consapevolezza in forma di *brahman* è priva di referente. Anche il significato dell'azione di conoscere indica una cognizione empirica (*vṛttijñāna*). È già stato detto, inoltre, che non si riscontra alcun problema [nel considerare il Sé o il *brahman*] come passibile di pervasione da parte della *vṛtti* (*vṛttivyāpyatā*)⁴². La conoscenza empirica (*laukika*) e quella trascendente il mondo fenomenico (*lokottirṇa*) non sono due cose distinte. In verità, è la stessa conoscenza trascendente che, a causa dell'illusione (*māyā*), si manifesta sia in forma di conoscenza empirica sia come sviluppo fenomenico degli enti conoscibili (*jñeyaprapañca*). Dal punto di vista assoluto, però, quella rimane costantemente trascendente.

Si afferma:

“Tutti gli enti sono dotati di caratteristiche e, anche nel *brahman*, si ritrovano caratteristiche come l'eternità (*nityatva*) e altre simili”.

40 BṛU IV.3.23 “*na hi draṣṭur dṛṣṭer viparilopo vidyate*”.

41 I quattro requisiti fondamentali da coltivare per potersi avvicinare correttamente allo studio dei *Veda* sono i seguenti: *viveka*, ossia la discriminazione tra ciò che è permanente e ciò che è transeunte; *vairāgya*, la rinuncia del desiderio nei confronti di fini limitati a questa vita o a quelle a venire; *samādiṣaṭkasampatti*, costituito da sei discipline della mente (*śama*, *dama*, *uparama*, *titikṣā*, *śraddhā*, *samādhāna*) volte a una profonda concentrazione della mente; e infine *mumukṣutva*, l'intenso desiderio per la liberazione (*mokṣa*). Cfr. *Brahmasūtra Bhāṣya* I.1.1. e A. Rambachan, “Where Words Fail: The Limits of Scriptural Authority in the Hermeneutics of a Contemporary Advaitin”, *Philosophy East and West*, Vol. 37, No. 4, 1987, pp. 365-366.

42 Con il termine *vṛttivyāpyatva* si indica la possibilità di cogliere il *brahman* attraverso la sola *vṛtti* dell'*antaḥkaraṇa*.

Ma anche tale affermazione non è corretta poiché ci si potrebbe chiedere: accettando la realtà di un ente (*vastusattā*) privo di differenziazioni (*nirviśeṣa*) si procede alla sua negazione (*niśedha*), oppure la negazione avviene una volta che se ne sia accettata l'inesistenza (*asattva*)? Se si accetta la realtà dell'ente privo di differenziazioni allora come è possibile negarla? Se, al contrario, non la si accetta, come è possibile negarla? In effetti, non si può negare qualcosa completamente inesistente come il corno di lepre (*śaśaśṛṅga*). Anche se si affermasse che la cosa desiderabile [per noi] è la negazione della indifferenziazione (*nirviśeṣatā*) del *brahman* allora sorgerebbe la domanda “la negazione avviene accettando la realtà dell'indifferenziazione oppure accettandone l'irrealtà? Sulla base del precedente ragionamento, in entrambe le posizioni, non può sussistere una negazione.

Può essere sostenuto che l'indifferenziazione di *brahman* sia provata essere un'illusione (*bhrāntisiddha*) e che possa quindi essere negata. Anche gli *advaitin* negano la dualità (*dvaita*) in quanto comprovata illusione. Ma anche ciò non è [del tutto] corretto poiché anche se, come riconosciuto dal *Vedānta*, la realtà della dualità è provata come illusoria, comunque tu [= oppositore] come hai fatto a capire che l'indifferenziazione di *brahman* è puramente illusoria?

Si può affermare:

“Dal momento che è una contraddizione (*vyāghāta*) parlare dell'occorrenza nel *brahman* determinato dell'indifferenziazione, allora tale indifferenziazione è provata essere illusoria”.

Ma anche questo non è corretto. Sebbene affermare la presenza dell'indifferenziazione nel *brahman* differenziato sia contraddittorio, tuttavia non c'è alcun problema nell'accettare che nel *brahman* indifferenziato sussista indifferenziazione. Pertanto come si può affermarne l'illusorietà? Al contrario, illusoria è la sua differenziazione.

Si afferma:

“Differenziazioni quali la proprietà di essere verità, la proprietà di essere conoscenza e l'infinità occorrono in *brahman*”.

Ma anche questo non è corretto poiché [c'è da chiedersi:] le differenziazioni sussistono in ciò che è differenziato o in ciò che non è differenziato? La seconda

posizione risulta contraddittoria. Se si accettasse che nel differenziato sussiste una differenziazione sorgerebbe la seguente questione: “il differenziato esiste provvisto di differenziazione, questa è la differenziazione del differenziato” (*viśeṣeṇa saha vartate saviśeṣaḥ saviśeṣasya viśeṣaḥ*) in questa frase, la parola ‘differenziazione’ (*viśeṣaḥ*) in nominativo è differente (*bhinna*) o identica (*abhinna*) dalla ‘differenziazione’ che ne costituisce l’aggettivo (*viśeṣaṇībhuta*) in strumentale (*viśeṣeṇa*)? Accettando quest’ultima posizione si cadrebbe nell’errore dell’auto-dipendenza (*ātmāśraya*), poiché lo strumentale (*tr̥tīyānta*) indica il sostrato mentre il nominativo (*prathamānta*) indica il superstrato (*āśrita*). Nel primo caso, cioè se si accettasse che è differente, sorgerebbe un quesito, ossia: bisogna ritenere che anche quella differenziazione diversa sussista su un ente differenziato, per cui, la differenziazione che ha prodotto la determinatezza di quell’ente che costituisce il sostrato di tale differenziazione è differente o identica alla ‘differenziazione’ in nominativo? Qualora si accettasse la sua identità si cadrebbe in un circolo vizioso (*cakraka*), poiché prendendo la differenziazione in nominativo risulterebbe la determinatezza dell’ente che costituisce il sostrato della differenziazione allo strumentale e dunque, solo allora, si arriverebbe all’occorrenza (*sthiti*) della differenziazione in strumentale. Inoltre, una volta appurata l’occorrenza dell’elemento terminante in strumentale, ci sarà la determinatezza dell’ente che costituisce il sostrato della differenziazione in nominativo e solo allora si arriverebbe all’occorrenza della differenziazione in nominativo. Quando poi la differenziazione in nominativo sia stabilita, solo allora, considerando essa stessa, risulterà la determinatezza dell’ente che costituisce il sostrato della differenziazione in strumentale.

Se, per via di una differenziazione diversa da quella in nominativo, si arrivasse a una determinatezza del sostrato della differenziazione in strumentale allora si dovrebbe postulare un qualche sostrato differenziato anche per quella differenziazione, e di conseguenza per quell’ente differenziato produrrebbe la necessità di una qualche ulteriore differenziazione, generando così un problema di *regressus ad infinitum* (*anavasthā*).

E dunque, le differenziazioni quali l’eternità, eccetera, risiedono nel *brahman* dotato di differenziazioni a cominciare dall’eternità, oppure in un *brahman* privo di tali differenziazione?

È difficile dare una risposta a questa domanda poiché la determinatezza è puramente illusoria mentre il *brahman* è indifferenziato.

Inoltre coloro che sostengono che non esiste alcun ente indifferenziato dovrebbero riflettere su questo fatto: le differenziazioni a partire dall'eternità sono differenziate o indifferenziate?

Se si credesse corretta la prima posizione, si verrebbe a stabilire che l'ente è indifferenziato. Qualora invece fosse differenziato, ci sarebbe da chiedersi: la differenziazione occorrente nelle differenziazioni come l'eternità e altre simili è indifferenziata o differenziata? Seguendo la prima posizione si stabilirebbe che l'entità è indifferenziata; di contro, accettandola come differenziata si andrebbe incontro all'evento indesiderato (*prasaṅga*) del un *regressus ad infinitum*.

Alcuni affermano:

“Tenendo in conto la proprietà (*dharma*), l'ente qualificato (*dharmin*) risulta differenziato; ugualmente tenendo in conto l'ente qualificato la proprietà risulta differenziata. È totalmente infondato postulare l'esistenza di un ente che non sia né una proprietà né un qualificato.”

Ma questo non è corretto. Poiché ci si deve chiedere: la proprietà produce l'indifferenziazione dell'ente qualificato rimanendo presente nell'ente qualificato oppure è in grado di produrre tale indifferenziazione in ciò che non lo è (*adharmin*)? Quest'ultima posizione è contraddittoria (*vyāhata*). Ma anche la prima non è corretta poiché la proprietà risiede in ciò che è qualificato. Anche in questo caso, la parola *dharma* nel caso strumentale e relativa alla parola *dharmin* è diversa o identica dalla parola espressa al caso nominativo? In quest'ultimo caso abbiamo il difetto dell'auto-dipendenza (*ātmāśraya*), mentre nel primo la mutua dipendenza (*anyonyāśraya*). Così, è difettivo affermare che esiste la proprietà di un ente qualificato; ugualmente, è altrettanto erroneo affermare che esiste l'ente qualificato di una proprietà. Le opinioni precedentemente menzionate sono diffuse ovunque (*prasṛta*). Inoltre, a qualsiasi ente appartenga una certa proprietà descrivendolo tramite essa, tale ente in definitiva non potrebbe che risultare privo di proprietà. Per esempio, in virtù dell'intelletto discriminativo, separando il vaso bianco (*śuklaghaṭa*) dalla qualità del colore bianco (*śuklaguṇa*), il vaso risulta privo di qualità. Oltre a ciò, se si separa dal vaso la sua

stessa forma ad anfora, il vaso risulta privo di forma, nella sua semplice natura di argilla informe. Se si separasse l'argilla stessa dal vaso nella semplice forma di argilla, tale ente rimarrebbe solo essere (*sanmātra*) senza differenziazioni. Dunque, anche una percezione diretta come 'questo è un vaso' è prova dell'esistenza di quell'entità come puro essere privo di differenziazioni. Inoltre, solo quando vi è cognizione della proprietà si dà la cognizione dell'ente qualificato caratterizzato da quella proprietà. Allo stesso modo, solo quando vi è cognizione dell'ente qualificato si può giungere alla seguente conclusione 'questa proprietà pertiene a tale ente qualificato'. Ma in questo modo abbiamo il difetto della mutua dipendenza, per cui l'ente risulta essere non altro che indeterminato (*nirdharmaka*).

[Ci si potrebbe chiedere inoltre]: la proprietà di essere qualità (*dharmatva*) e quella di essere qualificato (*dharmitva*) si trovano nell'esistenza (*bhāva*) o nella non-esistenza (*abhāva*)? Se si dicesse che si trovano nell'esistenza allora essa – che non è né proprietà di alcuno né ente qualificato– risulterebbe come essere (*sat*) indifferenziato. Ma [come la prima] anche la seconda opzione non è corretta, in quanto si potrebbe arrivare a usare linguisticamente (*vyavahāra*) la proprietà di essere qualità e quella di essere qualificato anche relativamente al corno di lepre.

Si dice che:

“Non esiste alcun ente che non sia né proprietà di qualcosa né qualificato”. Però a questo proposito può sorgere una domanda: tu [= oppositore] neghi quest'ente dopo averlo conosciuto o senza conoscerlo? Nel primo caso, allora la tua cognizione è una prova rispetto all'esistenza dell'ente indifferenziato (*nirviśeṣa*). Il secondo caso non è corretto; infatti, com'è possibile accettare l'affermazione di un ignorante? Se si rispondesse: “io affermo ciò [ossia la negazione di un ente] solo una volta colta la non esistenza di un ente indifferenziato”, anche questo non sarebbe corretto poiché si è conosciuta la non esistenza di un siffatto ente una volta che se ne sia accertata la realtà (*sattva*), oppure se ne è conosciuta la non esistenza grazie all'irrealtà (*asattva*). Però se è reale, com'è possibile la sua non esistenza? Non è possibile la cognizione di un'assenza quando si basi su una non esistenza; infatti, per conoscere l'assenza è necessaria la conoscenza del contro-positivo (*pratiyogin*)⁴³. Quindi, senza una siffatta conoscenza

43 Il contro-positivo rappresenta l'oggetto di una mancanza, ossia ciò che non c'è, il *negatum* di una negazione. Non è quindi possibile determinare l'assenza di qualcosa il cui contro-positivo è

dell'ente non è possibile coglierne l'assenza.

Ora, l'affermazione “non esiste alcun ente che non sia o la proprietà di qualcosa oppure un qualificato” è indipendente oppure si basa su una qualche prova? Il primo caso non è corretto perché le parole degli uomini viziati da difetti quali l'illusione, l'orgoglio, eccetera, non sono da tenersi in considerazione. Se poi si considerasse corretto mezzo di conoscenza il *Vedānta* [vale a dire le *Upaniṣad*], non vi è alcuna affermazione annoverabile tra le frasi del *Vedānta* che affermi che il *brahman* non è indifferenziato. Nemmeno l'inferenza a questo proposito costituisce elemento di prova, dal momento che essa, dipendendo dall'intelletto umano, non può essere una prova capace di contraddire il *Vedānta* (*vedāntaviruddha*)⁴⁴.

Comunque, nonostante la realtà del *brahman* indeterminato non sia direttamente percepibile dallo stolto (*avidvatpratyakṣagamyā*) comunque non può essere negata. Certamente in essa [nella realtà del *brahman* indifferenziato] risiede la capacità di poter essere realizzata da parte del saggio (*vidvatpratyakṣagamyatā*). La Realtà (*vastu*) indifferenziata, pura coscienza, assolutamente priva (*vinirmukta*) delle proprietà di essere qualità e di essere qualificato, è costantemente stabilita (*siddha*).

Fraasi del glorioso (*bhagavān*) Vyāsa⁴⁵ come “Questa è invero, l'intera mia illusione particolare, lo spegnimento delle negazioni, l'esperienza diretta della beatitudine”, “la pura Realtà è priva di determinazioni”⁴⁶, contenute in testi come il *Bhāgavata Purāṇa*, sono prova della realtà dell'indifferenziazione. Le frasi indicanti negazione (*niṣedhabodhaka*) come “non così, non così” (*neti neti*)⁴⁷, “non grossolano (*asthūla*),

considerato fittizio. Su *pratiyogin* si vedano: B. K. Matilal, *Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, pp. 82-84 e J. Arnau, “Abandono de la discusión (II) (Vigraha-vyāvartanī) Nāgārjuna”, *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 41, No. 3 (131), 2006, p. 483 n. 14.

44 In quanto il *Vedānta*, ossia le *Upaniṣad*, sono parte della *śruti*, quindi di origine non umana (*apauruṣeya*) e pertanto non vizzate dai difetti inerenti alle composizioni dettate dall'intelletto umano.

45 Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, meglio conosciuto col solo nome di Vyāsa, è una figura di enorme importanza nel panorama letterario indiano. A lui vengono attribuiti il *Mahābhārata*, l'edizione *Veda*, il primo commento allo *Yogasūtra* di Patañjali e il *Brahmasūtra* ma, in quanto non vi sono prove certe della sua esistenza, fatta eccezione per dei cenni in alcuni testi e leggende, viene talvolta considerato una figura mitologica. Sebbene nei *Veda* non sia fatta menzione di un suo contributo, nel *Mahābhārata* egli viene descritto come discendente di un'importante lignaggio di *ṛṣi*. Cfr. A. Pelissero, *Letterature classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 74-75 e B. M. K., Sullivan, *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation*, Brill, Leiden, 1990, pp. 1-2.

46 Nel testo “*sattāmātraṃ nirviśeṣam*”. Citazione non rintracciata nel *Bhāgavata Purāṇa*, da dove Svāmī Karpātrī sembra prenderla.

47 BṛU II.3.11. In quanto privo di attributi il *brahman* è esprimibile solo per *via negativa* e non attraverso

non sottile” (*anaṇu*) costituiscono anch’esse una prova rispetto all’esistenza di una realtà indifferenziata (*nirviśeṣa*).

Si afferma:

“Attraverso le suddette frasi si negano le specificità solo di ciò che è illusorio. Per questa ragione non si desiderano negare invece le specificità quali le qualità divine”.

Ma questo non è esatto poiché grazie alle suddette negazioni si desidera indicare che solo il *brahman* non-differenziato è il limite estremo di ogni negazione (*sarvaniśedhāvadhi*). Dopo aver negato tutto ciò che è possibile negare, ciò che rimane non è che *brahman* non-differenziato.

Si sostiene:

“Non è affermato in alcun testo che il *brahman* sia il limite estremo delle negazioni (*niśedhāvadhi*)”.

Ma anche questo non è vero. Espressioni come “trionfi il resto di ogni negazione, l’illimitato” (*niśedhaśeṣo jayatād aśeṣaḥ*)⁴⁸ contenute nei versi del *Bhāgavata Purāṇa* descrivono il *brahman* chiaramente come ciò che rimane a seguito del processo di negazione (*niśedhaśeṣa*). Anche qualora il *brahman* fosse una qualche proprietà o un ente qualificato anch’esso sarebbe passibile di negazione, per cui non potrebbe essere ciò che rimane dal processo di negazione.

Quindi, il glorioso Vyāsa a proposito del *brahman* disse “esso non è né una qualità, né un’azione, né esistenza (effetto), né non esistenza (causa)” (*nāyaṃ guṇaḥ karma śana ca asaṭ*)⁴⁹.

Se il *brahman* fosse qualificato, descriverlo attraverso tale qualificazione sarebbe certamente corretto, allora, la descrizione mediante frasi di natura apofatica (*niśedhamukha*) come “non così, non così” risulterebbe inutile. Per questo, la *śruti* dice “ciò da cui non avendolo colto si ritraggono le parole insieme alla mente”⁵⁰, vale a dire che il *brahman* è inaccessibile tanto alle parole quanto alla mente (*manovacānāgamya*).

affermazioni positive. L’unico modo per non ridurre l’ineffabilità della Realtà Ultima è attraverso l’apofatismo, per cui ogni tentativo di predicazione è considerato erroneo e fallimentare. Per un approfondimento riguardo all’impossibilità di esprimere il *brahman* verbalmente si veda R. T. Blackwood, “Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience”, *Philosophy East and West*, Vol. XIII, No. 3, 1963.

48 *Bhāgavata Purāṇa* VIII.3.23. Si veda anche il paragrafo 1.4 *Turīya*: il quarto.

49 *Bhāgavata Purāṇa* VIII.3.23. Nel testo originale segue la versione in hindī e compare tra virgolette precedute da un trattino.

50 TaiU II.4.1.

Qualsiasi entità qualificata e determinata può essere descritta come ‘questo è così’ (*idam ittham*), vale a dire che la mente può venire a conoscenza di essa in virtù di quella specifica forma; inoltre può essere anche oggetto di una locuzione verbale. Però, tutto questo è impossibile da esprimere (*aśakya*) riguardo a ciò che è privo di attributi. Pertanto con la frase “rivelò invero senza parole”⁵¹ (*avacanenaiva provāca*) si intenta una descrizione del *brahman* attraverso una modalità silente (*tūṣṇīm bhāva*). Al modo in cui, quando una donna virtuosa appena sposata, interrogata dalle amiche rispetto a chi sia suo marito, nega vari individui indicati col dito dalle amiche ma quando l’indicazione si posa sul marito, rimanendo in silenzio, afferma che quello è il proprio marito. Ugualmente anche la *śruti*, escludendo (*vyāvartana*) ciò che non è Quello (*atat*), indica il *brahman*, che è limite estremo di ogni negazione e auto-evidente, attraverso l’assenza di qualsivoglia espressione (*avacana*).

Colui che afferma:

“Anche dopo aver negato ogni qualificazione illusoria, nel *brahman* rimangono delle qualificazioni intrinseche”.

Anche costui è in errore. Infatti, in ciò che è di per sé non-qualificato e indifferenziato, qualificazioni e differenziazioni si producono solo illusoriamente (*māyā*).

Si dice:

“Nel *brahman* della natura di verità (*satya*), eternità (*nitya*), conoscenza (*jñāna*), infinità (*ananta*) e beatitudine (*ānanda*), permangono comunque qualificazioni come appunto la proprietà di essere vero (*satyatva*) e altre ancora. Ergo, non si può certo sostenere che la proprietà di essere vero sia illusoria”.

Ma anche questo non è corretto. Per quale motivo? In questo caso la proprietà di essere vero e le altre sono qualificazioni esclusive (*vyāvartakaviśeṣa*), o proprietà (*dharma*)? Considerando il primo caso, esse sono supreme (*pāramārthika*), o empiriche (*vyāvahārika*)? Il primo caso non può darsi, poiché nella condizione suprema non sussiste ciò che va escluso (*vyāvartya*) quindi come fa a permanere ciò che esclude (*vyāvartaka*)? In verità non è possibile affermare se in quel momento ciò che va escluso sussista o meno. Però attraverso questo passaggio della *śruti* ‘Ivi non vi è alcuna

51 BSŚB III.2.17.

molteplicità' (*neha nānāsti kiñcana*)⁵² si nega qualsiasi genere di entità [in quella condizione]. Inoltre, ancora dalla *śruti*, si capisce che “Ivi non vi è alcuna differenza” (*nātra kācana bhidāsti*)⁵³ cioè nel *brahman* non sussiste alcun tipo di differenziazione (*bheda*). Qualora vi fosse una qualche entità o una certa differenza, le due parole ‘*kācana*’ e ‘*kiñcana*’ sarebbero naturalmente contraddette (*svārasya bhaṅga*). Questo passo della *śruti* “Bensì laddove per colui che coglie ogni cosa come il proprio Sé...” (*yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt*)⁵⁴ afferma che invero l’intera estensione fenomenica (*sarvaprapañca*) non è altri che il Sé.

Considerando il secondo caso, nella condizione empirica, la determinatezza del *brahman* viene accettata per via delle determinazioni empiriche illusorie. Tutto ciò che è altro dal *brahman* è illusorio, ciò che va escluso è la dualità. Solo relativamente a quel piano, proprietà come la verità sono da ritenersi proprietà escludenti. Mentre, nella condizione suprema non esiste alcun rapporto di proprietà e enti qualificati. Anche nel sonno profondo, nella morte e altre condizioni simili non si coglie la relazione tra una proprietà e l’ente che la ospita. Nel sonno profondo non si hanno condizioni del tipo ‘il Sé è provvisto di tale proprietà’ oppure ‘quest’ente è dotato di questa proprietà’.

Si afferma:

“Nonostante l’uomo addormentato non abbia cognizione, permane comunque la manifestazione duale”.

Ma questo non può essere sostenuto poiché secondo il punto di vista della ‘manifestazione come mera percezione’ (*dr̥ṣṭi-śr̥ṣṭi*)⁵⁵ l’intera dualità è un fenomeno

52 BṛU IV.4.19 e KaU II.1.11.

53 *Nṛsimhotāratāpanīya Upaniṣad* 8.

54 Cfr. BṛU II.4.14.

55 Secondo la teoria vedantica detta *dr̥ṣṭi-śr̥ṣṭi-vāda*, la manifestazione (*śr̥ṣṭi*) degli oggetti empirici dipende dalla cognizione visiva (*dr̥ṣṭi*), un aspetto fondamentale della percezione diretta. A loro volta, gli oggetti empirici non sono che manifestazione di una percezione unica e soggettiva. Tuttavia, dato che gli individui sono molteplici e differenti tra loro, l’apparenza del mondo non può essere identica per ognuno di essi, al contrario, ognuno crea una sua personale idea di mondo. Gli individui vedono dunque il mondo fenomenico allo stesso modo in cui, da diverse prospettive, degli spettatori osservano l’illusione creata da un prestigiatore a uno spettacolo di magia. Alcuni riterranno reali gli oggetti che l’illusionista (*māyāvin*) farà apparire e scomparire secondo la sua volontà, altri, più smaliziati, non si lasceranno ingannare dal meccanismo scenico e guarderanno lo spettacolo con gli occhi di chi ha compreso la finzione. Ad ogni modo, essendo comunque percepita, l’illusione gode di un particolare status ontologico, che non lascia dubbi sul fatto che non possa essere considerata non-esistenza. Lo stesso si può affermare riguardo alla realtà fenomenica, la quale, percepita da tutti gli individui, si trova in uno *status* intermedio tra ciò che è reale e ciò che non lo è. Si vedano U.C., Das, “Problems and Justifications of the Theory of *Dr̥ṣṭiśr̥ṣṭi*”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 5, n. 2, 1977, pp. 151-161; G. Burch, “Contemporary Vedanta Philosophy, Continued”, *The Review of*

puramente percettivo (*prātibhā*). Quindi, quando non se ne ha una diretta cognizione, non esiste alcuna prova riguardo la reale esistenza della dualità.

Alcuni dicono:

“L’universo fenomenico non è illusorio come il serpente percepito su una corda, bensì è identico al solo serpente”. Quando il serpente è il soggetto inferenziale (*pakṣa*)⁵⁶ e non si ha alcuna istanza positiva (*sapakṣa*)⁵⁷ non è possibile che l’esempio inferenziale (*drṣṭānta*) risulti comprovato (*siddha*).

Ma questo non è corretto, poiché anche il piano empirico non è altro che un aspetto della cognizione, e dunque anch’esso è illusorio. Perciò, proprietà quali la verità e simili, empiriche o illusorie che siano, sussistono in *brahman* solo nella condizione empirica, però non ci sono dal punto di vista assoluto (*paramārthataḥ*).

A questo punto sorge una domanda: “ma il *brahman*, dal punto di vista assoluto, è o non è verità, conoscenza e beatitudine? Se si accetta il primo caso com’è possibile affermare che non esistano le proprietà dell’essere vero e le altre connesse? Qualora non si accetti il primo caso, si sarà costretti a ritenere che il *brahman*, dal punto di vista assoluto, non è né verità, né conoscenza e neppure beatitudine. Inoltre ciò non può nemmeno essere derubricato all’indesiderata evenienza di sostenere ciò che voi sostenete (*iṣṭāpatti*), altrimenti, anche il *brahman* non sarebbe differente da oggetti inerti quali i vasi, eccetera”. Ma tutto questo ragionamento è errato poiché il *brahman*, dal punto di vista supremo è beatitudine suprema (*paramānanda*) priva di ogni attributo (*nirdharmaka*), ed è della natura della comprensione (*bodharūpa*). Dal punto di vista relativo, esso può anche essere provvisto di proprietà quali la verità e l’infinità. Ma, anche in un tale *brahman* non vi sono reali proprietà come la verità eccetera, in quanto, come abbiamo già detto, il *brahman* è invero privo di attributi.

Però, com’è possibile che proprietà come la verità sussistano su un sostrato privo di

Metaphysics, Vol. X, No. 1, 1956, pp. 134-135. Riguardo al concetto di Realtà secondo l’Advaita si veda anche R. Brooks, “The Meaning of ‘Real’ in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 4, 1969, pp. 385-398.

56 In un’inferenza tre sono le cose fondamentali: un soggetto inferenziale, ossia un *pakṣa* sul quale siano presenti un *probans* (*hetu*) e un *probandum* (*sādhya*). Per mezzo del ragionamento inferenziale si deve cercare di provare la presenza del *probandum* nel *pakṣa* mediante un *probans*. Evidentemente, la situazione richiede che almeno due dei tre elementi siano direttamente percepibili: il *probans* e il *pakṣa*, pena l’impossibilità di procedere con l’inferenza.

57 Con il termine ‘*sapakṣa*’ si intende un’istanza positiva o similare, ossia un elemento che sia simile al soggetto dell’inferenza in quanto possiede le stesse caratteristiche che devono essere provate, senza però essere quello stesso soggetto.

attributi?

E sorge ancora un'ulteriore domanda:

“Rispetto al *brahman* privo di attributi, l'essere privo di attributi (*nirdharmakatva*), l'essere beatitudine suprema (*paramānandatva*) eccetera, sono o non sono proprietà? Se lo fossero il *brahman* come può essere privo di attributi? Se non lo fossero, come si può provare che il *brahman* sia suprema beatitudine priva di attributi?”

Ma anche queste domande relative risultano inconsistenti. Nel *brahman* privo di attributi, l'essere privo di attributi non è una proprietà, perché se lo fosse incorreremmo in un errore (*doṣa*) quale la contraddizione (*vyāghāta*). Come in ciò che è privo di qualità non vi può essere proprietà sotto forma di qualità, allo stesso modo, in ciò che è privo di attributi non può esservi alcuna proprietà. O ancora, al modo in cui, accettando in una qualità la presenza di un'altra qualità (*guṇāntara*) si incorrerebbe nell'evenienza indesiderata del regresso all'infinito (*anavasthā*); lo stesso accade nel contesto sotto esame (*prakṛta*). In tal modo, siccome il *brahman* è privo di attributi, in esso non può essere accettata la presenza di proprietà quali l'essere comprensione (*bodhatva*) e l'essere beatitudine (*ānandatva*): sarebbe infatti contraddittorio affermare che vi sono proprietà in ciò che ne è privo.

Si accetta, inoltre, che un qualsiasi ente provvisto di parti costitutive (*sāvayava*) trovi il proprio limite estremo d'arresto (*viśrānti*) in ciò che è privo di elementi costitutivi (*niravayava*); altrimenti, ci si troverebbe ancora a fronteggiare [nuovamente] l'errore (*doṣa*) del *regressus ad infinitum* (*anavasthā*). Per esempio, un vaso è dotato di parti costitutive in quanto è prodotto in virtù dell'unione (*saṃyoga*) di due calotte d'argilla (*kapāladvaya*). Ma anche le due calotte sono dotate di parti, poiché si producono da una zolla d'argilla (*mṛtpiṇḍa*); ancora, anche la zolla d'argilla è dotata di parti, in quanto è costituita da un agglomerato di polvere (*cūrṇapuñjamaya*). Ancora oltre, anche la polvere è dotata di parti, poiché prodotta da una triade di atomi (*trasareṇumaya*)⁵⁸. Anche la triade di atomi è dotata di parti perché creata (*ārabdha*) da una diade di atomi

58 Si definisce *trasareṇu* (o *tryanuka*) la quantità corrispondente alla più piccola particella di pulviscolo che può essere scorta tramite il piccolo fascio di luce che penetra un fitto reticolo, che è costituita da 3 diadi di atomi. Cfr. S. C. Banerji, “Glossarial Index To Prācīna-Smṛti”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 40, No. ¼, 1959, p.129 e E. Thomas, “Ancient Indian Weights”, *The Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society*, New Series, Vol. 4, 1864, p. 54.

(*dvyanuka*)⁵⁹; anche la diade di atomi è dotata di parti, in quanto si produce da due atomi (*paramāṇu*) e, l'atomo, è privo di parti. Qualora si considerasse anch'Esso [= il *brahman*] come dotato di parti, allora ci si troverebbe [ancora] di fronte all'indesiderato evento (*prasaṅga*) di un *regressus ad infinitum*. Lo stesso ragionamento va applicato anche rispetto alle proprietà inerenti agli enti, come la 'vasità' e altre analoghe (*ghaṭatvādi*)⁶⁰.

In effetti, quando abbiamo la proprietà di essere vaso (o vasità, *ghaṭatva*), qualora accettassimo che in essa risiede 'la proprietà della proprietà di essere vaso' (*ghaṭatvatva*), incorreremmo nel regresso ad infinito. Ugualmente, si comprenda che il limite estremo d'arresto della proprietà di essere privo d'attributi (*nirdharmakatva*) si trova in *brahman*. In tal modo si prova definitivamente (*siddhi*) il *brahman* privo di parti e privo di attributi. Secondo la nostra dottrina (*svamata*) in luogo di un atomo privo di parti si comprova l'esistenza del *brahman* privo di parti⁶¹. In effetti, secondo il nostro punto di vista, i vasi e gli altri oggetti sorgono dal *brahman* stesso considerando però la successione a partire dagli atomi in avanti (*aṅvādikrameṇa*). Il termine ultimo (*paryavasāna*) dell'universo (*jagat*) determinato (*saviśeṣa*) si trova nel *brahman* indifferenziato!

Anche secondo la dottrina del *Sāṃkhya* la causa (*mūla*) ultima del mondo è priva di causa (*amūla*); ugualmente, anche l'ultimo sostrato (*ādhāra*) è privo di sostrato

59 Secondo la filosofia *Vaiśeṣika*, ogni oggetto esperibile è divisibile in più parti. Sebbene i composti percepibili non siano eterni le particelle che li costituiscono, dette atomi, solo eterne, indivisibili e non percepibili. Esse rappresentano inoltre il limite della divisibilità. L'addizione e la sottrazione degli atomi determina la crescita o la decrescita del composto da essi formato. L'atomo è detto "sommamente piccolo" (*paramāṇu*) e l'unione di due atomi costituisce una diade, detta *dvyanuka*. Il sistema di misurazione degli atomi è abbastanza difficile da comprendere ed è detto *parimaṇḍala parimāna* e non può essere utilizzato per nessun altro ente. Sebbene, come si è detto, due atomi generino una diade, non è la somma della grandezza di due atomi a formare la diade, essa è di una misura ancora diversa ed è detta piccola (*hrasva*). Invece, l'unione di tre diadi forma un'unità di misura detta *tryanuka* che a sua volta è considerata grande (*mahat*). È solo dalla grandezza dei *tryanuka* che è possibile misurare gli elementi grossolani. Essa infatti costituisce la più piccola particella di materia percepibile. Dalla combinazione delle varie triadi via via prendono forma enti di maggiore grandezza (*mahatva*). Secondo il *Vaiśeṣika*, infine, è il mutamento termico a determinare la struttura atomica degli enti percepibili. Si vedano A. Pelissero, *Filosofie Classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014 pp. 209-210; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 voll. Motilal Banarsidass, Delhi, 1991, pp. 314-315; R. Tigunait, *Seven Systems of Indian Philosophy*, Himalayan Institute Press, Pennsylvania, 1983, p. 115.

60 Qui vi è evidentemente un errore di stampa nel testo che sostituisce alla più corretta e logica lettura *ghaṭatvādi* a *ghaṭāṭi*.

61 Diversamente dai seguaci del *Vaiśeṣika*, che in questo passaggio del testo sono considerati l'oppositore principale delle affermazioni di Svāmī Karpātrī.

(*nirādhāra*), l'ultima differenziazione (*viśeṣa*) è priva di differenziazioni (*nirviśeṣa*), così come, l'ultimo illuminatore (*prakāśaka*) è considerato o non illuminabile (*aprakāśya*) oppure auto-luminoso (*svayamprakāśa*). La terra (*pṛthvī*), che è determinata [dalla qualità dell'odore (*gandha*)] trova il suo limite estremo nell'acqua, che essendo priva di odore (*gandhahīna*), è relativamente (*āpekṣika*) indeterminata [rispetto alla terra]; e ancora, l'acqua (*jala*) provvista di determinazioni quali le qualità del gusto e altre (*rasādi*) ha il suo termine ultimo nel fuoco che, essendo privo di gusto (*rasahīna*), è [relativamente] indeterminato. Similmente, il fuoco (*tejas*) provvisto di determinazioni quali le qualità del colore (*rūpādi*) ha il suo termine ultimo nell'aria priva di colore e [relativamente] indeterminato; e inoltre, l'aria (*vāyu*) [dotata della tattilità (*sparśa*) termina] nell'etere privo di tattilità (*sparśahīna*); l'etere (*ākāśa*) trova il suo limite estremo nell'io; l'io (*aham*) nel grande principio (*mahān = mahat*); il grande principio nell'immanifesto (*avyakta = prakṛti*)⁶²; l'immanifesto, infine, solo nel *brahman* assolutamente (*atyanta*) privo di differenziazioni e determinazioni. Se anch'Esso fosse dotato di differenziazioni, come la terra e gli altri elementi, allora non potrebbe che trovare il suo limite estremo d'arresto in qualcos'altro da sé.

Si dice che:

“I mezzi di conoscenza a partire dalla percezione diretta (*pratyakṣādi*) sono attivi (*pravṛtta*) solo nei confronti di un ente (*vastu*) differenziato. Oltre a ciò, anche la parola (*śabda*) permette di cogliere (*bodhaka*) solo un ente differenziato. Poi, senza la sua potenza di veicolare un significato letterale (*śakyatā*), senza la sua potenza di veicolare un significato implicato (*lakṣyatā*) e quant'altro, non vi può essere la capacità di significare (*pravṛtti*) della parola. Anche i ragionamenti logici (*yukti*) si pacificano quando indirizzati verso un ente differenziato.”

Però, tutte queste affermazioni sono del tutto infondate, dal momento che i mezzi di conoscenza a partire dalla percezione diretta sono congruamente applicabili (*saṅgata*) tanto a un'entità determinata quanto a una indeterminata. Durante il periodo di sonno

62 Secondo le concezioni sviluppate dalla scuola del *Sāṃkhya*, nella fase precedente il dispiegamento del mondo fenomenico, il fondamento della realtà è detto *prakṛti* (principio oggettuale) o *avyakta* (non manifesto). Una volta manifestatasi, la *prakṛti* procede a ritroso in un percorso dissolutivo che comincia col dissolvere la terra nell'acqua, l'acqua nel fuoco, e così via finché *prakṛti* e *puruṣa* si dissolvono nel *paramātman*. Si vedano A. Pelissero, *Filosofie Classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014 pp. 80-82; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 voll. Motilal Banarsidass, Delhi, 1991, p. 214; *Sāṃkhyakārikā* 2.

profondo non si coglie alcuna differenziazione. Dunque, pure la percezione diretta del periodo di sonno profondo permette di comprendere una realtà (*tattva*) indifferenziata.

Dal ricordo (*smaraṇa*), relativo al sonno profondo, che ha questa forma (*ityākāraka*) “io [nel sonno] non ebbi coscienza di nulla” (*nāhaṃ kiñcid avedīṣam*)⁶³ di colui che si risveglia (*suptottha*), si riconosce (*parijñāna*) una diretta esperienza percettiva (*pratyakṣānubhūti*), in quanto è impossibile postulare un ricordo che non sia preceduto da un’esperienza diretta (*anubhava*).

Alla domanda “quali differenziazioni hai conosciuto nello stato di sonno?”, l’uomo risponde “Non ho invero colto alcuna differenziazione durante il sonno profondo”. Oltre a ciò, l’esperienza delle differenziazioni durante il sonno è del tutto contraria all’esperienza (*anubhavaviruddha*) stessa.

Certo, è del tutto necessario riflettere se l’espressione “Io non ho fatto esperienza di alcuna differenziazione durante il sonno” è preceduta da un’esperienza diretta (*anubhavapūrvaka*) o non lo è (*ananubhavapūrvaka*).

Se dessimo credito alla prima opzione, la radice della suddetta frase sarebbe ‘l’esperienza che contenuto ha avuto’? Se poi si optasse per un’esperienza che ha per contenuto l’assenza di differenziazioni (*viśeṣābhāva*), allora bisognerebbe ancora riflettere se tale assenza di differenziazioni poggia su di un sostrato (*sādhikaraṇa*) oppure ne è priva (*anadhikaraṇa*).

Anche in questo primo caso bisogna chiarire: laddove l’assenza di differenziazioni è stata esperita [su un sostrato], tale sostrato è differenziato o indifferenziato? Se differenziato, allora vi sarebbe una contraddizione, perché ciò che è differenziato come può essere il sostrato dell’assenza di differenziazioni. Se, invece, si optasse per un sostrato indifferenziato, allora l’ente indifferenziato risulta già comprovato.

[Ritornando indietro,] qualora la frase summenzionata⁶⁴ non fosse preceduta da un’esperienza diretta, allora l’espressione stessa non costituirebbe un mezzo di prova (*apramāṇa*). In tal modo, grazie alla percezione diretta del sonno profondo e altre condizioni, si stabilisce un’entità indifferenziata. Ugualmente, anche l’inferenza summenzionata costituisce una prova rispetto all’ente indifferenziato [ossia il

63 Di solito tale affermazione, nei testi dell’*Advaita*, comincia con l’espressione della cognizione di piacere “*sukham aham asvāpsam*”, “io ho dormito bene”.

64 “Io [nel sonno] non ebbi coscienza di nulla” (*nāhaṃ kiñcid avedīṣam*).

brahman].

Si afferma che:

“Non è possibile che l’inferenza (*anumāna*) si applichi a qualcosa privo di differenziazioni”, ma tale affermazione è priva di fondamento perché il *brahman* è indifferenziato. Nel sonno profondo e in qualsivoglia altra condizione non si ha l’esperienza di una qualche differenziazione in *brahman*. In ciò che non è indifferenziato non si può esperire (*darśana*) l’assenza di differenziazione. Come attraverso l’esempio del vaso [precedentemente illustrato] si comprova ciò che è differenziato, così anche la testimonianza verbale (*śabda*) permette di cogliere un ente privo di differenziazioni.

Si sostiene che:

“Non si può provare un qualcosa contrario (*viruddha*) alla percezione mediante l’inferenza o la testimonianza verbale. Il possesso di differenziazioni (*saviśeṣatā*) relativo a *brahman* è comprovato dalla percezione diretta (*pratyakṣasiddha*). Durante la veglia tale determinatezza è provata mediante percezione diretta; ma anche nel sonno il *brahman* rimane differenziato, sebbene, in quella condizione, non vi sia una chiara menzione delle differenziazioni per via dell’assenza della mente e delle altre facoltà sensoriali (*karāṇa*).” Però tutto ciò non risponde a verità, difatti non sussiste alcuna prova rispetto all’esistenza (*sadbhāva*) di una differenziazione che non sia colta (*grhīta*). Oppure, se si accettasse una differenziazione non colta (*agrhīta*), allora bisognerebbe credere anche all’esistenza del corno di lepre (*śaśaśṛṅga*).

Si dice inoltre che:

“Sebbene il corno di lepre non sia mai colto, tuttavia durante la veglia le differenziazioni di *brahman* vengono colte; pertanto, l’esistenza di tali differenziazioni va accettata anche per quanto concerne la condizione di sonno profondo.” Ma anche questo non è corretto, in quanto così dovremmo accettare l’esistenza del serpente colto al posto di una corda durante l’errore percettivo (*bhrama*) anche quando tale percezione illusoria si sia dissolta.

Viene inoltre sostenuto che:

“La veglia non è un momento di errore percettivo.” Ma anche questo è errato, per il fatto che se è l’ignoranza (*ajñāna*) a causare l’errore percettivo, allora è lecito

considerare anche la veglia come errore percettivo. Vero è che, alcuni sostengono che, anche nel sonno profondo certamente esiste l'ignoranza, però nel sonno profondo tale ignoranza non sussiste in quanto dotata (*yukta*) della sua potenza proiettiva (*vikṣepa*)⁶⁵. Ergo, non si può dire che l'errore percettivo possenga la natura della cognizione di [qualcosa scambiata per] qualcos'altro (*anyathāgrahaṇarūpa*).

Se il *brahman* fosse differenziato, anche allora non potrebbe darsi l'esistenza di tutte le differenziazioni in ogni momento (*sarvathā*). Ma [sostenere che] il *brahman* muti (*vikārin*) a seconda del presentarsi o sottrarsi (*āgamāpāyī*) delle differenziazioni, si rivela contraddittorio rispetto ai passaggi della *śruti* che trattano (*pratipādaka*) del [*brahman*] immutabile (*kūṭastha*). Se tutte le differenziazioni fossero permanenti, allora poiché la costante potenza di manifestazione (*sadāśṛṣṭṛtva*), la costante potenza di distruzione (*sadāsaṃharatva*) e altre persistono, in ogni momento dovrebbero verificarsi effetti reciprocamente escludentesi (*parasparaviruddha*) come la manifestazione, la distruzione, e quant'altro. Inoltre, qualora risultasse differenziato, si verificherebbe l'indesiderata evenienza che, come nei vasi, anche in *brahman* albergherebbero proprietà come la non-eternità e altre simili.

Si dice inoltre:

“Il *brahman* non è indifferenziato ma, essendo dotato di differenziazioni quali l'eternità e altre risulta alla stregua dei vasi e degli altri oggetti empirici.”. Anche questo, però, è scorretto, in quanto mancando nell'esempio fornito [ossia il vaso] differenziazione quali l'eternità, in qualsiasi ente differente da *brahman* (*brahmabhinna*), le differenziazioni a cominciare dall'eternità risultano non stabilite (*asiddha*). Pertanto anche l'esempio (*drṣṭānta*) “alla stregua del tempo” (*kālavat*) manca di prove [a suo sostegno], siccome secondo il *Vedānta* anche il tempo è transeunte (*anitya*). Ma non solo, anche l'esempio “come il Sé” (*ātmavat*) risulta altrettanto

65 Esistono due potenze (*śaktidvayam*) dell'ignoranza (*ajñāna/avidyā*). La prima è denominata ‘potenza velante’ (*āvaraṇaśakti*). Proprio come una nuvola ostruisce la visione dell'osservatore e sembra coprire la sfera solare estesa per diverse miglia, essa cela la vera natura del Sé all'intelletto del conoscitore. La seconda capacità è denominata ‘potenza di proiezione’ (*vikṣepaśakti*) e fa in modo che si sviluppino dei riflessi illusori, i quali appaiono al Sé, divenuto *jīva*, come veritieri. Questa è appunto la proiezione del mondo, la quale avviene per mezzo dell'*avidyā*: proprio come su di una fune è proiettata l'immagine apparente di un serpente o su una madreperla quella dell'argento, allo stesso modo il Sé, assoluto e puro, appare soggetto alla trasmigrazione e alle altre funzioni e caratteristiche dello stato di veglia. Si veda Sadananda, *L'essenza del Vedānta (Vedāntasāra)*, Gruppo Kevala (traduzione e commento a cura di), Āśram Vidyā, 1987, pp. 56-57.

incongruo, perché stando al punto di vista (*pakṣa*) che lo ritiene della natura *brahman*, risulta non differente [da Quello].

Ma anche il *probans (hetu)* “poiché è provvisto di differenziazioni” (*viśeṣavatvāt*) non può essere considerato corretto, dal momento che in *brahman* la proprietà di possedere delle differenziazioni (*viśeṣavatva*) non è provata. Anche le determinazioni a partire dall’eternità non sono provate come occorrenti nel soggetto inferenziale (*pakṣa*), poiché l’eternità e simili, non essendo differenti da *brahman*, non sono differenziazioni. In effetti, ‘eternità’ (*nityatva*) essendo il significato della parola (*śabdārtha*) ‘eterno’ (*nitya*) non è certamente differente dall’‘eterno’. Come, per esempio, il significato della parola ‘quello’ (*tat*) è ‘realtà’ [= quiddità, principio] (*tattva*) e non altro. Nello stesso modo si intenda nella situazione qui sotto esame. “*Om*, Quello è l’Essere! Tale indicazione è la Realtà, il Supremo Nārāyaṇa” (*om tat sad iti nirdeśaḥ tattvaṃ nārāyaṇaḥ paraḥ*) e, in effetti, tanto dalla *śruti* quanto dalla *smṛti* sembra che *tat* e *tattva* siano un’unica entità.

Inoltre, non si può affermare nemmeno che la parola ‘*nitya*’ non esprima direttamente ‘l’eternità’ (*nityatvavācin*), perché anche parole come ‘vacca’ e altre (*gavādi*) sono denotatori diretti (*vācaka*) della ‘vaccinità’ [= la proprietà di essere vacca] ecc. (*gotvādi*).

Si afferma che:

“Secondo quanti considerano che la funzione di denotazione letterale (*śakti*) risiede nell’universale (*jāti*) ciò appare corretto, ma per gli *advaitin*, che non accettano l’universale, l’affermazione non è congrua. Nonostante non si possa accettare un universale come altro rispetto all’individuo (*vyakti*), non c’è alcun problema nel sostenere che la *jāti* sia non altro che l’individuo inteso nel suo aspetto di ricorrenza (*anuvṛttatva*). L’individuo può presentarsi sotto due aspetti: ricorrente (*anuvṛtta*) e non ricorrente [= esclusivo] (*vyāvṛtta*). Nella sua forma di ricorrenza la vaccinità (*gotva*) è l’individuo, mentre nella sua forma non ricorrente la semplice vacca è l’individuo. Per questo motivo va detto che sia l’eterno sia l’eternità sono entrambe l’individuo⁶⁶.

66 Ogni atto percettivo è sia inclusivo (*anuvṛtta*) sia esclusivo (*vyāvṛtta*). Se così non fosse da una parte non vi sarebbe una similarità che connette fra di loro diversi individui, dall’altra non percepiremmo la sua particolarità. Tuttavia, l’universale non è diverso dal particolare: se l’universale fosse identico al particolare non esisterebbe distinto da esso; se l’universale fosse diverso dal particolare non lo percepiremmo in esso, e da ciò scaturirebbe la mancanza di quella distinzione che fa sì che solo una

L'individuo è uno solo, per cui l'eternità non è differente dall'eterno; allo stesso modo anche la proprietà di essere vero (*satyatva*) è la verità (*satya*), che non è altri che la natura di *brahman* (*brahmarūpa*). Il ragionamento (*tarka*) fondato⁶⁷ sulla *śruti* (*śrutisiddha*) e conforme all'esperienza (*anubhavānusārin*) è accettabile, ma non quello contrario a questi parametri (*tadviruddha*).

L'inferenza sull'indifferenziazione di *brahman* (*brahmanirviśeṣatvānumāna*) è conforme (*anusāra*) tanto alla *śruti* quanto all'esperienza diretta, mentre l'inferenza sull'indifferenziazione [di *brahman*] è contraria a entrambi (*ubhayaviruddha*). Pertanto, attraverso l'inferenza non si prova la differenziazione di *brahman* “che cosa posso io contro coloro che parlano seguendo la *śruti*, la logica e l'esperienza diretta?”⁶⁸.

Alcuni ritengono che:

“Anche la conoscenza indeterminata (*nirvikalpakajñāna*) abbia come contenuto (*viśayaka*) la determinazione. Una prima cognizione (*grahaṇa*) rispetto a una sostanza (*dravya*) omogenea (*ekajātīya*) di una massa informe (*piṇḍa*) corrisponde alla conoscenza indeterminata, mentre la seconda cognizione, e le altre successive, corrispondono alla conoscenza determinata (*savikalpakajñāna*)”. Tuttavia questo non è corretto, dal momento che anche la seconda e le altre cognizioni della vacca sono uguali alla prima cognizione della vacca. Per cui anche la prima è una conoscenza determinata.

Difatti ‘questo è un frammento (*khaṇḍo 'yam*), questo è bianco (*śuklo 'yam*), questo è calvo (*muṇḍo 'yam*), la vacca è rossa (*rakto gauḥ*)’, essendo così, anche la prima cognizione della massa, accompagnata dal nome, dall'universale ecc., è certamente determinata. Quel tipo di conoscenza in cui il nome, l'universale, le qualità e le altre determinazioni (*vikalpa*) divengono i contenuti, si dice determinata, mentre in quella in cui dette determinazioni non sono i contenuti, quella conoscenza è indeterminata. Così ‘Questo è Dīṭha (*dīṭho 'yam*), questo è un brahmano (*brāhmaṇo 'yam*), questo è Śyāma [= scuro] (*śyāmo 'yam*)’⁶⁹, anche la prima cognizione della massa rispetto a una

vacca possa manifestare la vaccinità e non un cavallo. Cfr. Tucci G., *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari, 2005, p. 342 e Sinha J., *Indian Psychology of Perception*, Routledge, London, 1934, p. 189.

67 Lett. ‘provato’.

68 “*śrutiyuktyanubhūtibhyo vadatām kin nu 'śakam*”. Questo passo intende esprimere il pensiero di qualcuno che si trovi a dibattere contro chi fonda le sue asserzioni sulla *śruti*, il ragionamento e l'esperienza. Si veda la discussione di Vidyāraṇya nella *Pañcadaśī* 4.56.

69 Si veda il *Tarkasaṃgraha*, consultato nell'edizione: Annambhaṭṭa, *Tarkasaṃgrahaḥ nyāyabodhinī-padaḥ kṛtya-dīpikā-kiraṇāvalīvyākhyopetaḥ*, Sampādakaḥ Ś r ī kṛṣṇavallabhācārya, Caukhambā

sostanza omogenea è determinata.

Anche i logici sostengono questo. La conoscenza indeterminata è quella cognizione che non coglie la relazione (*saṃbandhānavagāhi*) tra qualificante (*viśeṣaṇa*) e qualificato (*viśeṣya*)⁷⁰. Vale a dire che la conoscenza determinata coglie ciò [ossia tale relazione]. Anche gli *advaitin* considerano ciò: “Indeterminata è la cognizione che non coglie la relazione e, determinata, è la cognizione che coglie tale specificità”⁷¹.

Si afferma:

“Nel mondo sono note delle cognizioni prive di alcune determinazioni, mentre non è nota alcuna cognizione che sia priva di ogni genere di determinazione (*sarvavikalparahita*). Dunque, com’è possibile comprovare tale conoscenza indeterminata, che è ignota (*aprasiddha*)?” Ma anche [affermare questo] questo non risponde al vero, in quanto la conoscenza indeterminata è ben nota (*prasiddha*) agli ignoranti durante il sonno profondo e ai saggi durante il *samādhi* non-cognitivo (*nirvikalpasamādhi*)⁷².

Si dice inoltre:

“Non ci può essere alcuna facoltà sensoriale (*karaṇa*) competente per una cognizione che non coglie la relazione [tra qualificante e qualificato], proprio per il fatto che la conoscenza indeterminata è una cognizione che trascende il dominio sensoriale (*atīndriya*). Una conoscenza trascendente il dominio sensoriale non può sorgere (*janya*) dai sensi. Nemmeno la conoscenza della concomitanza invariabile (*vyāpti*) può costituirne la causa (*kāraṇa*), in quanto anche una tale concomitanza invariabile non si è vista (*adṛṣṭa*).”

“Tale conoscenza qualificata (*viśiṣṭa*) ‘vacca’ sorge dalla conoscenza del qualificante (*viśeṣaṇa*) ed, essendo una conoscenza qualificata, è simile alla conoscenza ‘*daṇḍin*’⁷³.

Vidyābhavana, Vārāṇasī, 2007, p. 80.

70 *Tarkasamgraha*, *op. cit.*, pp. 78-80.

71 “*saṃsargānavagāhi jñānaṃ nirvikalpakam, vaiśiṣṭyāvagāhi jñānaṃ savikalpakam*”. Questa frase è un condensato delle righe proposte da *Tarkasamgraha* con i commenti, *Tarkasamgraha*, *op. cit.*, pp. 78-80.

72 Il *nirvikalpa samādhi* è il più elevato degli stadi meditativi, nel quale il *sādhaka* elimina ogni dualità immergendosi completamente in *brahman*. Cfr. Das, A. C., “Advaita Vedānta and Liberation in Bodily Existence”, *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 2, 1954, p. 122. Su *nirvikalpa-samādhi* e gli ostacoli al suo raggiungimento si veda anche Zimmer, H., *Philosophies of India*, Routledge, s.l., 2013, pp. 436-440.

73 Vedendo un ‘uomo col bastone’ (*daṇḍin*) si genera una conoscenza qualificata di quell’ente qualificato, ossia l’‘uomo’ proprio in virtù del suo qualificante, ‘il bastone’ (*daṇḍa*).

Tale inferenza permette di stabilire (*sādhaka*) la cognizione di un qualificante privo di determinazioni.” Tuttavia anche questo non è corretto, poiché che una conoscenza provvista di determinazioni sorga dalla cognizione di un qualificante, ciò è del tutto inaccettabile (*amānya*). Inoltre, non c’è alcuna prova nel fatto che la cognizione del qualificante sia indeterminata.

Si dice che “La cognizione determinata è una cognizione qualificata, per cui è ancor più consono considerare la cognizione del qualificante una cognizione indeterminata.” Però, anche questo è fallace, in quanto se nella conoscenza indeterminata si provasse la presenza della proprietà della cognizione (*buddhitva*) del qualificante, allora verrebbe stabilita anche la proprietà della cognizione specifica della conoscenza determinata. Inoltre, allo stesso modo, provando la proprietà della cognizione specifica della conoscenza determinata, si proverebbe dunque la cognizione del qualificante rispetto alla conoscenza indeterminata: questo porterebbe, però, all’errore della dipendenza reciproca (*anyonyāśraya*). Allo stesso modo, pur essendo la conoscenza specifica nata dalla conoscenza del qualificante, però la conoscenza del qualificante non si dimostra essere conoscenza indeterminata. Anche questo non si può sostenere, ovvero che proprio dalla conoscenza indeterminata sorge quella determinata. In effetti, in virtù del segno inferenziale (*liṅga*)⁷⁴ consistente nella conoscenza determinata in quanto effetto (*kāryarūpa*), si costruisce l’inferenza della conoscenza indeterminata in quanto causa (*kāraṇa*), perché la regola menzionata non è comprovata. Anche la conoscenza indeterminata è una conoscenza, quindi non può essere causa della conoscenza. Allo stesso modo, anche la parola non può essere causa della conoscenza indeterminata, in quanto la morfemizzazione (*padatva*)⁷⁵ avviene dall’unione (*yoga*) del tema radicale (*prakṛti*) e del suffisso (*pratyaya*); bene, rispetto ai significati di entrambi, ossia tema radicale e suffisso, esiste una differenza, ed è per tale ragione che tramite il morfema (*pada*) si presenta un significato qualificato (*viśiṣṭārtha*). Inoltre, la differenza di morfema (*padabheda*) è causa riguardo la differenza di significato (*arthabheda*). Pertanto, il significato di vari elementi (*padārtha*) della frase (*vākya*), che è un insieme

74 Le parole *liṅga* ‘segno inferenziale’, *hetu* “ragione logica” e *sādhana* “comprovatore”, oppure *vyāpya* ‘elemento pervaso’, sono tutti termini più o meno sinonimici per indicare la ragione inferenziale o *probans*.

75 Il termine *pada*, di cui *padatva* è l’astratto, indica un morfema, ossia una parola a cui siano stati apposti i corretti affissi verbali e nominali, come afferma Pāṇini nell’*Aṣṭādhyāyī* ad I.4.14.

(*saṃghāta*) di morfemi, risulta essere una specifica relazione (*saṃsargaviśeṣa*). Allora, la conoscenza indeterminata, che non coglie la relazione, non sorge dalla parola. Tuttavia, secondo il punto di vista degli *advaitin* le suddette obiezioni (*ākṣepa*) sono state appianate (*samādhāna*) nel seguente modo. Se per i logici (*tārkika*) la percezione diretta determinata sorge dai sensi (*indriyajanya*), mentre quella indeterminata è oltre il dominio sensoriale, [d'altro canto] – secondo la dottrina del *Vedānta* – non vi è alcuna inesplicabilità relativa alla percezione (*pratyakṣatvānupapatti*) quando si accetta la conoscenza indeterminata come prodotta dai sensi. Il mezzo di conoscenza della percezione diretta è lo strumento (*karaṇa*)⁷⁶ per la conoscenza indeterminata. Se poi si dicesse che lo strumento della valida conoscenza (*pramā*) indeterminata è la modificazione dell'organo interno (*antaḥkaraṇavṛtti*)⁷⁷, questo non sarebbe corretto, poiché in tutte le conoscenze che sono risultato [di un processo] (*phalabhūta*) l'organo interno risulta essere strumento.

Si afferma che:

“In tal modo avremo un'indebita mescolanza (*saṃkarya*)⁷⁸ di tutti i mezzi di conoscenza”. Ma anche questo non si può sostenere. Infatti, grazie alla distinzione delle modificazioni [dell'organo interno] (*vṛttibheda*) sorge la risoluzione (*vyavasthā*) riguardante la distinzione tra i mezzi di conoscenza (*pramāṇabheda*). Per esempio, come secondo la dottrina altrui (*paramata*)⁷⁹ nonostante il mezzo di conoscenza della percezione sia la sola (*eka*) facoltà sensoriale (*indriya*), in virtù della differenza tra la vista e gli altri sensi (*caḥsurādi*) si ha una differenziazione (*bhinnatā*), così lo stesso va inteso nel caso qui in esame (*prakṛta*). Al modo in cui le conoscenze valide, sorte da percezione diretta tattile (*tvāca*), visiva (*cākṣuṣa*), gustativa (*rasanādi*), ecc., hanno come unico mezzo di conoscenza la percezione; ugualmente, per le conoscenze sorte da

76 Rispetto alla definizione di strumento come dominante tra le cause si veda *Tarkasamgraha*, *op. cit.*, pp. 76-77.

77 Con il termine *antaḥkaraṇavṛtti* si intendono le modificazioni della mente, o meglio dell'organo interno, che permettono la conoscenza di un oggetto. In particolare, secondo il *Vedānta*, le *vṛtti* sono quattro: volizione razionale (*manas*), determinazione (*buddhi*), ego (*ahaṃkāra*), memoria (*citta*). Cfr. R.M. Cornelissen, G. Misra, S. Varma, *Foundations of Indian Psychology: Theories and Concepts*, Vol. 1, Pearson, s.l., 2011, p. 323. Si veda anche nota 9.

78 Cfr. *Bhagavadgītā* I.41-43. Si veda inoltre G. Pellegrini, *Differentiating jāti and upādhi. Towards a further exegesis of the six jātibādhakas according to Navya Nyāya*, *Rivista di studi Orientali*, Roma, *Forthcoming*.

79 Si tratta della dottrina del *Nyāya* e del *Vaiśeṣika*. Si veda ancora *Tarkasamgraha*, *op. cit.*, pp. 78, 86.

percezione diretta, inferenza (*pratyakṣānumiti*)⁸⁰ e altre ancora, vi è un solo strumento che consiste nella modificazione dell'organo interno (*antaḥkaraṇavṛtti*).

Per questo il soggetto conoscitore (*pramātr*), il mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) e l'oggetto da conoscere (*prameya*) si dicono *tripuṭī*⁸¹. Il soggetto conoscitore è la coscienza delimitata dall'organo interno; il mezzo di conoscenza è coscienza delimitata dalle modificazioni [dell'organo interno] e l'oggetto da conoscere è coscienza delimitata dall'oggetto⁸². La coscienza relativa a un oggetto sconosciuto (*ajñāta*) si dice *prameya* (“oggetto da conoscere”), mentre la coscienza relativa a un oggetto conosciuto (*jñāta*) si dice *phala* (“risultato epistemico”). *Ergo*, come avviene per la conoscenza determinata, anche per quella indeterminata la modificazione dell'organo interno ne costituisce lo strumento.

Si sostiene che:

“Che pure la modificazione dell'organo interno sia considerata lo strumento nei confronti della conoscenza indeterminata, poiché tale *antaḥkaraṇavṛtti* – una volta fuoriuscita (*nirgata*) attraverso i sensi –⁸³ diviene la causa della conoscenza indeterminata, oppure la modificazione stessa (*vṛtti*) – nel suo aspetto di conoscenza

80 La conoscenza a cui si perviene attraverso il metodo inferenziale (*anumāna*) è detta *anumiti* e indica la conoscenza ottenuta dalla concomitanza invariabile di due elementi: ciò che è percepito e ciò che è dedotto. Cfr. Rambachan, *Accomplishing the Accomplished: the Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śāṅkara*, Society for Asian and comparative Philosophy, Monograph no. 10, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991. p. 25.

81 Secondo l'analisi (*viśraha*) principale la parola *tripuṭī*, formalmente un composto *karmadhāraya* del tipo *dvigu*: “*trayāṇām puṭinām vastūnām ity arthaḥ, samāhāraḥ iti tripuṭī*”, “L'insieme (*samāhāra*) di tre enti, vale a dire di tre elementi connessi si dice *tripuṭī*”.

82 Secondo Rāmādvaya quella conoscenza che corrisponde al proprio oggetto di conoscenza è una conoscenza valida. Il *pramātr*, connesso all'oggetto tramite delle modificazioni mentali (*vṛtti*), diventa un tutt'uno con esso, in questo senso si parla di conoscenza delimitata dall'oggetto. Soggetto e oggetto sono così connessi dalla stessa funzione cognitiva che elimina la patina di ignoranza (*avidyā*) che in precedenza avvolgeva l'oggetto di conoscenza. Si veda G. Pellegrini, “On the Alleged Indebtedness of the Vedānta Paribhāṣā Towards the Vedānta Kaumudī: Some Considerations on an Almost Forgotten Vivaraṇa Text (Studies in the Vedānta Kaumudī I)”, *Journal of Indian Philosophy*, Online first, 2015, doi: 10.1007/s10781-014-9271-2.

83 Si ritiene che l'*antaḥkaraṇa* fuoriesca attraverso i sensi protraendosi verso l'oggetto da conoscere, o almeno lo pervada per permettere la percezione (Cfr. Mayeda, S. (ed.), *A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śāṅkara*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p. 36). Sulla fuoriuscita delle modificazioni mentali al fine di ottenere la conoscenza si vedano anche P. Bilimoria, “Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 1, 1980, pp. 36-42 e Gupta, B., *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995, pp. 167-171. Si veda a questo proposito la *Vedāntaparibhāṣā* di Dharmarāja Adhvarin, nell'edizione Dharmarājādharīndra, *Vedāntaparibhāṣā śivadattakṛtā arthadīpikā ṭīkā vibhūṣitā*, Saṭippanisampādakaḥ Śrītryambakārāma Śāstrī, Bhāṣānuvādakaḥ Svāmī Prajñānabhikṣuḥ, Caukhambha Saṃskṛta Series Office, Vārāṇasī, 1992 (I ed. 1927), pp. 23-24.

della concomitanza invariabile (*vyāptijñānarūpā*) – diviene strumento, o ancora nel suo aspetto di conoscenza della parola (*śabdajñānarūpā*)”. Ma anche questo è scorretto, siccome solamente una modificazione fuoriuscita (*indriyānirgatā*)⁸⁴ attraverso il canale sensoriale è lo strumento e tale modificazione è il contenuto (*viṣayarūpā*) della conoscenza indeterminata. Se poi si ribattesse che non esiste un contenuto della conoscenza indeterminata, anche questo sarebbe da rifiutare in conformità a quanto già esposto in precedenza rispetto alla realtà dell’ente (*vastusattva*) privo di contenuto (*nirviṣaya*).

Si dice che:

“L’organo non può assumere una forma senza determinazioni (*nirviśeṣākāra*)”, ma questo non è vero: vi è un contenuto tanto quanto vi è una forma (*ākāra*) dell’organo interno. In effetti, se la forma dotata di determinazioni dell’organo interno è possibile in conformità all’oggetto determinato, allora quale problema logico (*āpatti*) può presentare l’aver una forma priva di determinazioni (*nirviśeṣākāratā*)? È per questo motivo che con la contemplazione (*dhyāna*) di Viṣṇu l’apparato psichico (*citta*) del devoto (*bhakta*) diventa sostanziato di Viṣṇu (*viṣṇumaya*).

Si considera che:

“Se il *brahman* è privo di forma (*nirākāra*) allora com’è possibile che l’apparato psichico prenda la forma di *brahman* (*brahmākāratā*).” Ma anche questo non è sostenibile dal momento che anche l’apparato psichico è senza forma. Se il *brahman* ha come [unica] forma la propria natura di coscienza e beatitudine (*cidānandarūpa*), allora anche l’apparato psichico prende la forma di coscienza e beatitudine. Si dice anche che “*brahman* non può essere il contenuto (*aviṣaya*) dell’apparato psichico, dunque come fa quest’ultimo [*citta*] a prendere la forma di *brahman*?” Ma pure questo non è corretto. La dottrina (*siddhānta*) che va accettata, infatti, è che *brahman* sia il contenuto di un plesso cognitivo (*citta*) mondato e perfezionato (*saṃskṛta*). Per tale ragione la conoscenza indeterminata è generata dalla modificazione dell’organo interno che ha per contenuto il

84 Ivi il testo presenta un’ambiguità nel composto *indriyānirgatā* che può essere analizzato sia come *indriya-anirgatā*, sia come *indriya-ānirgatā*. Evidentemente la dottrina centrale dell’*Advaita* afferma che l’unico modo di conoscere un qualche oggetto, sia tale cognizione di tipo determinato o indeterminato, è che la *vṛtti* dell’organo interno fuoriesca. Per questo motivo non pare corretta la lettura *indriya-anirgatā* ‘non fuoriuscita attraverso i sensi’, ma piuttosto *indriya-ānirgatā*, la cui preposizione iniziale indicherebbe un sentore di uscita e ritorno alla sede.

brahman indeterminato.

A questo proposito sorge un quesito:

“Ma lo strumento è la parola o la conoscenza verbale (*śabdajñāna*)? Se si accetta la prima opzione allora si dovrebbe ammettere che per qualcuno la conoscenza può balenare (*jñānodaya*) anche grazie alla parola scritta in un libro (*pustakastha*). Ma anche la seconda opzione non è corretta, in quanto anche la conoscenza verbale è senz’altro conoscenza, dunque come può essere strumento di conoscenza?” Ma tutto ciò non pare congruo, non esiste alcun problema logico nell’ammettere la strumentalità della conoscenza (*jñānakaraṇatva*) nei confronti della conoscenza, per questo è possibile che dalla conoscenza della concomitanza invariabile (*vyāptijñāna*) si abbia la conoscenza inferenziale (*anumitijñāna*). Inoltre, dalla conoscenza dei significati dei morfemi (*padārthajñāna*) si ha la conoscenza del significato della frase (*vākyārthajñāna*), quindi la conoscenza verbale può essere strumento rispetto a una conoscenza indeterminata. Oltre a ciò, sebbene si sia già detto che sussiste un errore (*doṣa*) nell’accettare che una conoscenza che non coglie la relazione nasca (*janana*) da una frase che si presenta come in forma di un insieme di morfemi (*padasamghātarūpa*), tuttavia non vi è alcun problema nell’ammettere che nasca una modificazione che ha per forma il *brahman* (*brahmākāra*).

A questo punto ci si chiede:

“Le frasi quali ‘Tu sei quello’ e altre simili, una volta udite e riflettute, producono una modificazione dell’organo interno che ha per forma il *brahman* dopo aver generato una conoscenza che non coglie la relazione, oppure senza aver generato una conoscenza che non coglie la relazione? Nel primo caso si applicherà il difetto già espresso, poiché la frase, che è un insieme di morfemi potrà generare solo una conoscenza che ha per oggetto la relazione tra i significati dei termini. Nemmeno il secondo caso va bene; perché com’è possibile avere una modificazione dell’organo interno che ha per forma il *brahman* da una frase?”

Tuttavia questa posizione non è sostenibile, in quanto proprio il sorgere – mediate le frasi come “Tu sei Quello” e altre simili – di una modificazione dell’organo interno che ha per forma il *brahman* è quella che si dice proprietà di generare [una conoscenza] che non coglie la relazione (*samsargānavagāhijanakatā*) delle frasi.

I morfemi e le frasi (in qualità di insiemi di morfemi), permettono di comprendere proprio il significato che ha per oggetto il senso intrinseco (*tātparyā*), secondo questa massima (*nyāya*) “ciò su cui la parola verte è il significato verbale” (*yatparaḥ śabdaḥ sa śabdārthaḥ*), ossia “laddove verte il senso intrinseco di una parola proprio quello è il suo significato”. Poi, non è affatto una regola ineludibile (*niyama*)⁸⁵ che la relazione tra i significati (*arthasamśarga*) abbia per contenuto il senso intrinseco, altrimenti da frasi autorevoli (*āptavākya*) come “mangia il veleno” (*viṣaṃ bhukṣva*) dovrebbe risultare l’espressione di una relazione non desiderata (*anabhimata*). Oltre a ciò, nella frase “c’è una colonia di bovini nella Gaṅgā” (*gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ*)⁸⁶ è chiaro che la colonia di bovini non può stare [immersa nella corrente] nella Gaṅgā, per cui qui la relazione è contraddetta (*bādhita*) in modo evidente (*pratyakṣa*). Poi, nel caso “Questo è quel Devadatta” (*so ’yaṃ devadattaḥ*) la relazione temporale [e spaziale] tra il ‘quello’ (*tat*) lontano (*parokṣa*) e il ‘questo’ (*idam*) vicino (*aparokṣa*) non è logicamente sostenibile (*ayukta*); per cui non si dà una regola ineludibile secondo la quale la relazione tra i significati (*arthasamśarga*) abbia per oggetto il senso intrinseco. Dunque, frasi come “Questo è quel Devadatta” e “la luna dal bagliore più vivo” (*prakṛṣṭaparakāśaś candraḥ so ’yaṃ devadattaḥ*) permettono di comprendere la sola natura intrinseca (*svarūpamātra*), perché il loro senso intrinseco si palesa solo in una tale funzione⁸⁷.

Come ‘vaso’ (*ghaṭa*), ‘panno’ (*paṭa*) e altri termini indicano la sola natura del vaso ecc., così anche i grandi detti (*mahāvākya*) come “tu sei Quello” (*tat tvam asi*) e altri, semplicemente indicano la sola natura di *brahman*, poiché il loro senso intrinseco viene accertato grazie all’apertura di un contesto e agli altri (*upakramādi*) indicatori (*liṅga*) di senso⁸⁸. Allora come per “conduci la vacca” (*gām ānaya*) e altre frasi come “tu sei

85 In questi casi, quando si parla di “regola” (*niyama*) si intende *sāhacāryaniyama*, ossia concomitanza invariabile (*vyāpti*).

86 Le frasi summenzionate non andrebbero intese in senso letterale, esse hanno infatti un significato implicato o secondario (*lakṣaṇā*). Si veda nota 17 e su ‘*gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ*’ si veda anche G. Pellegrini, “Gaṅgā: un flusso di coscienza”, in “*I fiumi sacri*”, a cura di Gian Giuseppe Filippi, Indoasiatica, n. 6, 2009, pp. 405-406 e M. M. Deshpande, *The Meaning of Nouns: Semantic Theory in Classical and Medieval India (Nāmārtha-Nirṇaya of Kaundabhaṭṭa)*, Printworld Ltd, Delhi, 2007, pp. 66-67.

87 A questo proposito si consulti S.M. Srinivasa Chari, *Advaita and Viśiṣṭādvaita*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, pp. 84-85.

88 Gli indicatori di senso sono sei e sono detti *tātparyaliṅga*. Essi sono: “inizio e fine, ripetizione, originalità, il risultato, il passaggio laudatorio e la logica. Si dicono introduzione (*upakrama*) e conclusione (*upasaṃhāra*) l’aggiustamento dell’inizio e della fine rispetto all’argomento trattato nella sezione ... La ripetizione (*abhyāsa*) è una continua presentazione nel mezzo di essa dell’oggetto

quello”, non si coglie alcun significato in forma di relazione. Per questo non vi è una regola ineludibile riguardante la proprietà di generare [una conoscenza] che coglie la relazione del morfema o della frase, bensì la regola consiste nella proprietà di generare una conoscenza il cui contenuto (*viṣayārtha*) è il proprio senso intrinseco (*svatātparya*). [O, in parole meno tecniche,] il morfema o la frase generano una conoscenza che coglie il proprio senso reale.

Dalla frase “mangia il veleno” si coglie un significato che permette di astenersi (*nivṛtti*) dal mangiare (*bhojana*) a casa di un nemico (*śatrugṛha*)⁸⁹. Qui la radice *bhujī*⁹⁰ non è il significato né del tema radicale (*prakṛti*) né del suffisso (*pratyaya*), bensì il tema indica un significato che è altro dal significato del suffisso, anche se tale significato è determinato da un altro significato del tema radicale (*prakṛtyantarārtha*) e da un altro significato del suffisso (*pratyayāntarārtha*). Però, il senso intrinseco della frase “La luna dal bagliore più vivo” (*prakṛṣṭaparakāśas candraḥ*) è nel presentare la natura della luna (*candrasvarūpa*).

Se si dicesse che:

“Anche in quel caso, per via dell’unione del tema radicale con il suffisso, il significato della luna è esclusivamente quello di soggetto (*karṭṛ*) dell’azione (*kriyā*) di allietare (*āhlādana*)”, anche ciò non sarebbe corretto. In effetti, sebbene la parola ‘luna’ (*candra*), in virtù della potenza verbale (*śabdaśakti*), possieda un tale significato, tuttavia il senso intrinseco del parlante (*vakṛṭ*) non è diretto a ciò. Per questo, la frase menzionata trova il suo perfetto compimento (*paryavasāyin*) nella sola natura intrinseca (*svarūpamātra*). Ugualmente, quando il figlio chiede “Che significato ha la parola

presentato nella sezione ... L’originalità (*apūrvatā*) è il non rendere l’argomento presentato nella sezione oggetto di un altro mezzo di conoscenza ... Invece, il risultato (*phala*) è l’utilità che si ode qui e là di ciò che è presentato nella sezione, sia essa la conoscenza del Sé o la sua applicazione ... Il passaggio laudatorio (*arthavāda*) è la lode che si presenta qua e là di ciò che è presentato nella sezione ... La logica (*upapatti*) è il ragionamento logico che si ode qui e là per corroborare l’argomento presentato nella sezione ...” . Cfr. Pellegrini, G., “Sogno o son desto?” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all’Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari Venezia, 2010, p. 483 e p. 484, n.14.

89 La frase emblematica “Mangia il veleno” (*viṣaṃ bhujīṣva*) è un classico esempio di significato secondario (*lakṣyārtha*), dove il significato implicito è che mangiare a casa del nemico equivale a cibarsi di veleno.

90 Il morfema *bhujī* indica, nella tecnica citazionale pāṇiniana, la radice verbale (*dhātu*) √*bhuj* (di VII classe *ubhayapada*). Noi siamo abituati a citare un verbo attraverso l’infinito, ma in questo caso non sarebbe appropriato, poiché l’infinito in sanscrito è un significato esprimibile attraverso il suffisso primario (*kr̥tpratyaya*) *tumUM*. Per tale ragione scegliamo di riportare solo la radice senza una traduzione precisa che andrebbe a contraddire il seguito della frase.

‘vaso’?’, allora il padre, indicando (*nirdiṣṭa*) col dito (*aṅgulī*) dice “Questo è il vaso” (*ayaṃ ghaṭaḥ*) e il figlio capisce.

Che, forse qui il figlio capisce dopo aver colto il significato del tema radicale o del suffisso? In verità (*vastutaḥ*) il figlio non potrebbe nemmeno avere un tal genere di conoscenza e ciò nemmeno sarebbe l’obiettivo desiderato (*iṣṭa*) dal padre che parla. Infatti, quanti sono i parlanti che non conoscono il significato del tema radicale o del suffisso? *Ergo*, nonostante vi sia una differenza tra il significato del tema radicale e quello del suffisso e, nonostante il morfema denoti direttamente (*abhidhāyin*) un significato specifico (*viśiṣṭārtha*), tuttavia in forza del senso intrinseco (*tātparyavaśāt*) le parole, a partire da vaso ecc., esprimono direttamente la sola natura intrinseca (*svarūpamātravācin*) [degli oggetti].

Si dice che:

“Tuttavia, il morfema ‘vaso’ è certamente un indicatore (*bodhaka*) di un significato determinato da un certo nome (*nāman*) e da una certa forma (*ākāra*), non può essere un indicatore di un significato privo di determinazioni”. Ma anche questo è scorretto, [come in precedenza] il figlio ha certamente udito prima il nome [dell’oggetto], per cui, in ‘questo è un vaso’, il senso intrinseco della frase del padre (*pitṛvākya*) non si volge a presentare un vaso determinato dal nome (*nāmaviśiṣṭaghaṭa*). Infatti, bisogna ammettere che il senso intrinseco della parola verte verso un significato certamente non noto, per cui il senso impresso dal parlante è nell’indicare (*bodhana*) il mero oggetto (*vastumātra*); mentre, il senso intrinseco del parlante non volge all’indicazione della forma, in quanto quella è immediatamente evinta mediante percezione diretta⁹¹.

Si dice che:

“Il figlio ha certamente udito il nome [dell’oggetto], nonché la forma [di esso] è direttamente percepibile dinnanzi a lui, per cui entrambi sono inutili da presentare (*apratipādya*). L’unica cosa è che il figlio non conosce la relazione (*sambandha*) tra il nome (*nāman*) e il nominato (*nāmin*), per cui il senso che imprime il padre è far

91 La percezione diretta determinata permette di percepire un oggetto in modo diretto e immediato. È un tipo di conoscenza in grado di veicolare la particolare relazione tra qualificato (*viśeṣaṇa*) e qualificante (*viśeṣya*) e per questo è detta “*vaiśiṣṭhyāvagāhi jñānam*”. Essa si differenzia dalla percezione diretta indeterminata in quanto quest’ultima è invece priva della capacità di veicolare la relazione (*samsarga*) tra *viśeṣaṇa* e *viśeṣya* (*samsargānavagāhi jñānam*), come accade nell’esempio del riconoscimento (*pratyabhijñā*): questo è quel Devadatta!” (*so ’yaṃ devadattaḥ*). Si vedano le note 9 e 115.

comprendere la relazione (*samsargabodhana*).”

Ma anche questo non corrisponde al vero. Difatti, da una tale frase “Questo è un vaso” non si coglie (*pratīta*) un significato che ha la forma di una relazione tra la parola ‘vaso’ e la ‘forma a collo di conchiglia’ (*kambugrīvādyākāra*).

“Dalla parola ‘vaso’ si ha la conoscenza (*pratipatti*) di un oggetto (*vastu*) determinato dal nome ‘vaso’ e dalla ‘forma a collo di conchiglia’, per cui anche questa non è che una proprietà che permette di veicolare un [significato] determinato (*viśiṣṭabodhakatva*).” Ma ancora non è corretto, in quanto in tal modo, sebbene la parola ‘vaso’ permetta di veicolare un [significato] determinato, entrambe le qualificazioni (*viśeṣaṇa*) erano note già in precedenza, per cui il senso intrinseco della frase non può essere diretto a farle comprendere. Quindi, è lecito ammettere che il senso intrinseco della frase volga alla comprensione del mero ente qualificato (*viśeṣyamātra*).

Ci si chiede:

“Come si può considerare che un morfema denoti un [significato] determinato volto (*paraka*) al solo ente qualificato?” Però, anche un morfema che, per via dell’incongruenza con il senso intrinseco (*tātparyānupapatti*) denota un [significato] determinato (*viśiṣṭavācakapada*) in virtù della potenza di implicazione (*lakṣaṇā*), presenta di certo il solo ente qualificato. Come, secondo il punto di vista di altri, nella frase ‘il vaso è transeunte’ (*ghaṭo ’nityaḥ*), sebbene il morfema ‘vaso’ denoti direttamente un ente caratterizzato da vasità (*ghaṭatvaviśiṣṭa*), a causa dell’inesplicabilità della relazione (*anvayānupapatti*) con ciò che è transeunte (*anitya*), si ha anche la presentazione dell’individuo (*vyaktibhūta*) vaso, mentre la ‘vasità’ – essendo un universale (*jāti*)– è costante (*nitya*), per cui non può connettersi (*anvaya*) con ciò che è transeunte. Pertanto, pare lecito ammettere che la frase ‘questo è un vaso’ trovi il suo perfetto compimento (*paryavasāyin*) nel mero ente qualificato. E quell’ente qualificato non è l’argilla (*mṛttikā*), poiché anch’essa è il qualificante di qualcosa, bensì quell’ente qualificato è differente dall’argilla ed ha la forma del vaso.

Però dire cosa sia quell’ente è difficile. Ma perché è difficile? Non se ne ha esperienza o l’ente è inesprimibile (*anirvacanīya*)? La prima opzione non si applica, dal momento che non ci si può infischiare (*apalāpa*) di quell’esperienza diretta che ha per testimone il Sé (*ātmasākṣikānubhava*). La seconda opzione, invece, è l’obbiettivo

desiderato (*iṣṭa*). Analogamente, anche l’esperienza “Questo è un panno” è una prova rispetto all’esistenza di un ente indeterminato, per cui affermare che non esiste alcuna prova rispetto a ciò che è privo di determinazione è dettato del tutto da confusione (*mohamūlaka*). Anche ogni frase che veicola un significato determinato e che presenta un’entità stabilita (*siddhavastu*), priva (*rahita*) di azioni a partire dal ‘condurre presso’ e altre⁹², semanticamente (*tātparyataḥ*) trova il suo perfetto compimento nel mero ente che costituisce il qualificato e, tale ente qualificato è l’ente indeterminato. Attraverso i grandi detti upaniṣadici si presenta proprio questo. Per cui si dice anche “Ogni parola denota il *brahman*” e, lo stesso sostengono tanto la *śruti* “Quella dimora che tutti i *Veda* inneggiano”⁹³, quanto la *smṛti* “Attraverso tutti i *Veda* io solo devo essere conosciuto”⁹⁴. Ma anche nelle frasi che dipendono dall’azione e che riflettono su temi quali “cos’è la vacca?” risulterà che la parola ‘vacca’ trova il suo perfetto compimento nel *brahman*. In tal modo è possibile mediante un morfema o un insieme di morfemi, grazie alla funzione del senso intrinseco (*tātparyavṛtti*). La potenza di denotazione diretta e letterale (*abhidhāsakti*) non si applica necessariamente a *brahman*, in quanto i fondamenti stessi che permettono l’uso linguistico (*śabdaprayavṛtti*), vale a dire i diversi universali (*jāti*), le qualità (*guṇa*) e le azioni (*kriyā*), ecc. sono assenti in *brahman*.

Si dice che:

“*Brahman*, Signore (*īśvara*), Essere-Coscienza-Beatitudine (*saccidānanda*) e altri, sono tutti nomi di *brahman*, ma allora perché si afferma che Esso è senza nome (*nāmarahita*)?” Ma anche questo non è chiaramente espresso, siccome dal punto di vista assoluto (*paramārthataḥ*) tanto la parola quanto la sua capacità di denotare direttamente il *brahman* (*brahmavācakatva*) non sussistono, mentre dal punto di vista relativo (*vyavahāras tu*) il *brahman* ha certamente infiniti (*ananta*) nomi. Tutti i nomi e le forme (*nāmarūpa*) in *brahman* sono invero immaginati (*kalpita*)⁹⁵, proprio come il nome ‘vaso’ e la forma ‘a collo di conchiglia’ sono sovrapposti (*kalpita*) sull’argilla (*mṛttikā*). Sta di fatto che nome e forma sono dovuti a sovrapposizione, per questo nella *śruti* è

92 Si tratta delle frasi che veicolano un atto (*kriyāparakavākya*) come già esemplificate in precedenza dalla frase “conduci la vacca” (*gām ānaya*).

93 KaU I.2.15 “*sarve vedā yatpadam āmananti*”.

94 BG XV.15 “*vedaiś ca sarvair aham eva vedyo ...*”.

95 Con il termine ‘*kalpita*’ in questi casi si intendono gli enti non reali, ossia sovrapposti (*adhyasta*), vale a dire dovuti alla sovrapposizione (*adhyāsa*). Si veda l’introduzione al commento al BSŚB.

detto che “l’argilla sola è verità”⁹⁶. L’argilla è una causa e, rispetto all’effetto (*kāryāpekṣayā*), la causa è reale. Questo è il senso implicito del passo della *śruti*. Rispetto all’acqua, anche l’argilla è falsa (*mithyā*).

Si afferma che:

“Rispetto al fatto che il *brahman* è senza nome non vi è alcuna prova, però la *śruti*, in passaggi come “[...] privo di suono, privo di tocco, privo di forma, privo di modificazione [...]”⁹⁷, chiaramente asserisce che *brahman* è senza suono, senza nome, ecc. Inoltre questo verso dal *Bhāgavata Purāṇa* “[...] né nome né forma, neppure qualità o azione [...]”⁹⁸ è a riprova dello stesso significato”.

Inoltre, può sorgere un ulteriore quesito:

“Ciò di cui lei predica l’aver un nome, quello è un nome, un ente provvisto di nome o privo di nome?” Il primo caso non si dà, infatti il sostrato (*āśraya*) di un nome non può essere un nome, come il possessore del vaso (*ghaṭavān*) non è il vaso. Nemmeno il secondo caso è plausibile, alla stregua dei quesiti quali la determinazione di ciò che è provvisto di determinazione o di ciò che ne è privo, il nome di ciò che è provvisto di nome è inficiato da difetti come l’auto-dipendenza (*ātmāśraya*) e la mutua dipendenza (*anyonyāśraya*). Per quanto concerne, invece, il terzo caso, l’ente privo di nome è già comprovato e, analogamente, bisogna ragionare anche rispetto al possedere una forma, un universale (*jāti*), e quant’altro.

Ci si può chiedere anche:

“Ma allora come può esserci, in un ente privo di nome, la proprietà di essere provvisto di un nome (*nāmādisahitva*)?” E pure anche questo non è corretto. Come nel cielo (*gagana*) privo di colore (*nīrūpa*) per via di un errore percettivo (*bhrānti*) si ha la percezione del colore azzurro (*nīlarūpa*), così si deve intendere anche nel caso qui sotto esame.

Si può ribattere che:

“Così ogni cosa risulterà priva di nome e quant’altro?” Però questo è l’obbiettivo desiderato (*iṣṭa*), in quanto ogni cosa è in ultima analisi *brahman*.

96 ChU VI.1.2 “*mṛttikety eva satyam*”

97 KaU I.3.15 “*aśabdāṃ asparśam arūpam avyayam ...*”

98 “*na nāmarūpe guṇakarma eva vā*”, citazione non rintracciata nel *Bhāgavata Purāṇa*, da dove Svāmī Karpatri sembra estrarla.

Si dice inoltre:

“Ma in ciò che è privo di differenziazioni come si insinua la totalità (*sarvatva*)?” Questo però non rappresenta un problema, in quanto il Tutto (*sarva*) è ciò su cui sono sovrapposti (*kalpita*) tutte le forme e tutti i nomi. In effetti, la totalità (*sarvatā*)⁹⁹ non è altro che la proprietà di essere il fondamento (*adhiṣṭhānatā*)¹⁰⁰ di ogni sovrapposizione (*sarvādhyāsa*) avventizia e questo avviene dal punto di vista relativo (*vyavahārataḥ*), non certo da quello assoluto (*paramārthataḥ*), in quanto dal punto di vista assoluto non esiste né un fondamento (*adhiṣṭhāna*) né la proprietà di essere fondamento. In tal modo il *brahman* è privo di determinazioni e la conoscenza che lo ha per contenuto (*tadviśayakajñāna*) è anch'essa priva di determinazioni (*nirvikalpa*) e scaturisce dalla testimonianza autorevole (*śabda*).

Si asserisce anche che:

“Va bene, che pure nel *samādhi* si generi una modificazione (*vṛtti*) [dell'organo interno] che ha la forma di *brahman* (*brahmākāra*), però nel sonno profondo come si può accettare una *vṛtti* priva di modificazioni? Sta di fatto che in quel momento non vi è l'organo interno!”

Ma anche questa affermazione è inutile (*vyartha*), perché in quella condizione comunque è presente l'ignoranza (*avidyā*)¹⁰¹, per cui è la modificazione (*vṛtti*) dell'ignoranza che ha forma di *brahman*. In verità, la *vṛtti* che ha forma del *brahman*

99 I termini *sarvatva* e *sarvatā* sono sinonimi in quanto entrambi fondati sullo stesso tema e uniti a un suffisso primario astratto (*bhāvapratyaya*): nel primo caso declinabile al neutro, nel secondo al femminile.

100 Come è stato affermato più volte, la realtà fenomenica appare reale per via della sua sovrapposizione sul *brahman* che a sua volta ne è il reale fondamento (*adhiṣṭhāna*). L'elemento presentato in relazione all'oggetto sovrapposto - ovvero gli enti del mondo fenomenico - è detto *ādhāra*, mentre l'elemento di cui si ha una percezione erronea, la quale conduce alla presentazione di un altro ente rispetto a quello che ci sta di fronte, è detto *adhiṣṭhāna*. Analizziamo l'esempio classico dell'argento e la madreperla: l'*ādhāra* è dunque, nella percezione erronea “*idaṃ rajatam*” (“questo è argento”), il ‘questo’ (*idam*) connesso con l'argento illusorio, mentre l'*adhiṣṭhāna* è la vera madreperla. È dunque il riconoscimento della vera natura di madreperla a porre fine all'allucinazione. Eppure, fintanto che percepiamo l'argento illusorio non è possibile cogliere la madreperla, poiché la percezione di essa cancella l'argento. L'*ādhāra* funge dunque da nesso tra l'argento falso e la madreperla vera, per cui l'oggetto dell'ignoranza specifica relativa alla madreperla è identico alla base reale dell'illusione. Cfr. B. Gupta, *Perceiving in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995, pp. 128-129. Per un approfondimento sull'errore percettivo si veda inoltre S. Rao, *Perceptual Error. The Indian Theories*, University of Hawai Press, Honolulu, 1998.

101 Nella forma espressa attraverso il ricordo dell'esperienza di chi si risveglia (*suptottha*): letteralmente “io non ebbi conoscenza di nulla” (*na kiñcid avedīṣam*). Questa modalità della modificazione interna che ha per contenuto il non sapere nulla, l'ignoranza, si definisce appunto *avidyāvṛtti*.

indeterminato è naturale (*svābhāvika*) per quanto concerne l'ignoranza e l'organo interno. Non si ha necessità di alcun mezzo di conoscenza per farla sorgere.

Se poi si sostenesse che:

“Allora il *Vedānta* risulterà inutile!” Quest'affermazione non riscuoterebbe credito, in quanto l'utilità (*upayoga*) del *Vedānta* è proprio nell'eliminare qualsiasi modificazione determinata (*savikalpavṛtti*), [nello specifico] questa è l'utilità della profonda e ininterrotta contemplazione (*nididhyāsana*)¹⁰². Grazie a essa l'apparato psichico (*citta*) diviene privo di modificazioni quali la visione (*darśana*), il ricordo (*smaraṇādi*) e altre del genere. Una volta che tale proprietà di avere una forma determinata (*saviśeṣākāratā*) si sia ritratta, da sé (*svataḥ*) si manifesta (*vyakta*) il reale possedere la forma di *brahman* (*brahmākāratā*) dell'apparato psichico. In quel momento il Sé (*ātman*) risplende (*sphurita*) autonomamente (*svayam*). Questo stessa cosa è detta nel *Bhāgavata Purāṇa*:

*“Quando, con l'annichilimento di visioni e ricordi, si ha il tramonto della mente fatta di nomi e forme, allora quello che viene attinto da quella solitaria e unica permanenza in Sé, a quel cigno, a quella dimora di purezza, m'inchino.”*¹⁰³

Sebbene la *vṛtti* indeterminata ci sia costantemente, dal momento che essa viene contrastata (*pratibaddha*) dalla *vṛtti* determinata, sembra quasi essere irreali (*asatī*). Al modo in cui il sole (*aruṇa*), pur permanendo in cielo (*ākāśa*), non si percepisce quando è coperto dalle nubi (*meghācchanna*)¹⁰⁴, così bisogna comprendere anche il caso qui in esame. In alternativa, si può intendere che la natura innata (*svabhāva*) di *citta* è di generare (*janana*) una *vṛtti* priva di determinazioni e tale natura innata viene contrastata dalle *vṛtti* determinate.

Si dice anche:

“Se, come nel *samādhi*, anche nel sonno vi è una modificazione che ha per forma il

¹⁰²È detta *nididhyāsana* la meditazione ininterrotta che deriva dalla continua cognizione e riflessione (*manana*) sull'insegnamento udito dal maestro (*śravaṇa*). Quando si è ottenuta la concentrazione del flusso di un'unica cognizione su un solo punto per un lungo periodo, la mente non vacilla, diviene stabile e si ha realizzazione di *brahman*. Cfr. BrU1.4.10 e 2.4.5.

¹⁰³BhP 6.4.26: “*yadoparāmo manaso nāmarūpasya dṛṣṭasmr̥tisampramoṣāt | ya īyate kevalayā svasamsthayā haṃsāya tasmāi śucisadmane namaḥ ||*”

¹⁰⁴Riguardo a questa similitudine nel testo si veda nota 65.

brahman privo di determinazioni, dunque tutti dovrebbero essere dei liberati (*mukta*).”

Però questo non è vero, in colui che è addormentato persiste anche l’ignoranza e, per tal ragione, non si ha la liberazione di tutti gli esseri (*sarvamukti*).

Si sostiene anche che:

“Quando, in quel momento, si ha la modificazione che ha per forma il *brahman* privo di determinazioni, allora perché l’ignoranza non si ritrae (*nivṛtta*)?”

Ma anche questo non va bene, perché la cessazione (*nivṛtti*) dell’ignoranza si ha in seno a una [precisa] modificazione dell’organo interno, mentre attraverso la modificazione dell’ignoranza (*avidyāvṛtti*), non si perviene a quest’effetto (*kārya*).

Si afferma che:

“Ma anche la modificazione dell’organo interno è inerte (*jaḍa*).” Tuttavia, in forza (*mahimā*) del [suo] riflesso (*pratiphalana*) [sulla coscienza (*caitanya*)], in essa sorge la capacità (*śakti*) di cancellare l’ignoranza (*ajñānanivṛtti*). Rispetto all’ignoranza, l’organo interno è estremamente trasparente (*atisvaccha*)¹⁰⁵, per questo in esso il riflesso (*avabhāsa*) di coscienza è limpido (*sphuṭa*), proprio come il riflesso (*pratibimba*) del sole (*sūrya*) è ben più chiaro (*atispaṣṭa*) su uno specchio (*darpaṇa*) che sull’acqua (*jala*).

Si dice anche che:

“Quando nella coscienza non vi è la capacità di eliminare l’ignoranza (*ajñānanivartakatā*), allora come può esserci, grazie al suo [= della coscienza] riflesso, tale potere (*sāmarthyā*) in una *vṛtti*?” Però bisogna spiegare questo al modo in cui si sperimenta il fatto che il sole, pur non essendo in grado di bruciare (*dāhaka*) un mucchio di cotone (*tūlarāśī*), per il tramite dei raggi solari (*sūryaraśmi*) riflessi (*saṃśliṣṭa*) sulla pietra nota col nome di *sūryakāntā* (‘Splendente come il sole’), il mucchio di cotone si riduce in cenere. Nel sonno profondo la conoscenza è presente anche nella forma del testimone (*sākṣirūpa*) e, inoltre, anche vi è la conoscenza in forma della *vṛtti* dell’ignoranza. Per questa ragione, si può spiegare congruamente (*upapanna*)

¹⁰⁵L’*antaḥkaraṇa* è trasparente e purissimo. Come uno specchio riflette la luce della coscienza che, una volta proiettata sull’oggetto da conoscere (*prameya*), rimuove il velo dell’ignoranza (*ajñāna*) che ricopriva l’oggetto stesso. Cfr. P. Bilimoria, “Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 1, 1980, p. 38. Si veda anche G. Pellegrini, “On the Alleged Indebtedness of the Vedānta Paribhāṣā Towards the Vedānta Kaumudī: Some Considerations on an Almost Forgotten Vivaraṇa Text (Studies in the Vedānta Kaumudī I)”, *Journal of Indian Philosophy*, Online first, 2015, doi: 10.1007/s10781-014-9271-2.

il ricordo (*smṛti*) di colui che si risveglia dal sonno¹⁰⁶. Infatti, nel sonno profondo, è tramite le modificazioni di *avidyā* che il testimone sperimenta beatitudine (*ānanda*) e ignoranza (*ajñāna*).

Alcuni sostengono pure che:

“[Secondo questa derivazione,] ciò da cui le differenziazioni si sono allontanate, quello è il privo di differenziazioni”¹⁰⁷ anche l’indeterminato si sostiene sul determinato. Secondo la natura del composto esocentrico (*bahuvrīhisamāsa*) la parola ‘*nirviśeṣa*’ denota un altro elemento (*anyapadārthavācin*)¹⁰⁸. Però questo è accettato anche da un *advaitin*, secondo il quale la parola ‘*nirviśeṣa*’ denota un altro elemento (*anyapadārtha*) privo di differenziazioni (*viśeṣarahita*). Ciò da cui le differenziazioni sono fuoriuscite non può dirsi differenziato. Analogamente, si afferma che se il suffisso non avesse come oggetto ciò che è differenziato, allora in esso non rimarrebbe la proprietà di essere un suffisso (*pratyayatva*). Però, così, si può sostenere anche che se la conoscenza indeterminata ha come oggetto ciò che è determinato, allora in essa non rimarrebbe nemmeno la proprietà di essere indeterminata (*nirvikalpatva*).

Si dice che:

“Con la sola (*mātra*) assenza (*rāhitya*) di alcune (*katipaya*) determinazioni si può avere la proprietà di essere indeterminato (*nirvikalpatva*)”.

Però anche questo non corrisponde a verità, perché in tale situazione entrambe le parole, ossia tanto *nirvikalpa* (‘indeterminato’) quanto *savikalpa* (‘determinato’), non manterrebbero dei significati distinti (*prthak*).

Se si affermasse, poi, che *savikalpa* è ciò che è dotato di tutte le determinazioni (*sarvavikalpasahita*) e *nirvikalpa* è ciò che è privo di alcune (*katipaya*) determinazioni (*vikalparahita*), anche questo non sarebbe corretto, poiché non possono sussistere tutte le determinazioni in una sola cosa. Come possono sussistere tutte le determinazioni in un vaso? Nel vaso non vi possono essere determinazioni a partire dalla proprietà di essere soggetto conoscitore (*jñātṛtvādi*), oppure nel sé individuale non vi sono le

106Che, vale la pena di ricordarlo nuovamente, è epitomizzato dall’Advaita Vedānta nella frase “Io ho dormito bene, non ebbi conoscenza di nulla” (*sukham aham asvāpsam, na kiñcid avidiṣam*).

107 “*nirgatā viśeṣā yasmāt sa nirviśeṣaḥ*”. Si veda anche BSŚB I.1.10.

108Sulla definizione dei *bahuvrīhi* come “*anyapadārthapradhānaḥ*”. Si veda la *Laghusiddhāntakaumudī* di Varadarāja, nell’edizione: Varadarāja, *Laghusiddhāntakaumudī ‘sudhā’ṭīkopetā*, Edited by Sadāśiva Śāstrī, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī, 2001 [IV Ed.], pp. 397-398.

proprietà a partire dall'essere inerte (*jaḍatvādi*) o ancora nel Signore (*īśvara*) non vi sono il dolore e quant'altro (*duḥkhādi*). Al contrario, si può dire che il fondamento ultimo (*āspada*) di tutte le determinazioni è invero *brahman*. Sebbene l'essere differenziato (*saviśeṣatva*) non si confà a ciò che è privo di differenziazione, nonostante ciò, per via della potenza d'illusione (*māyā*) ogni cosa diviene certamente possibile. Così, il vaso, in quanto dotato di alcune determinazioni è un ente determinato ed esso stesso è il contenuto (*viśaya*) della conoscenza determinata; di conseguenza, l'affermazione secondo la quale la conoscenza indeterminata è la conoscenza priva di alcune determinazioni, è del tutto priva di fondamento.

Si afferma ancora che:

“In definitiva, se la cognizione, non avendo come contenuto il determinato, non rimarrà cognizione, che soluzione c'è a questo?” Comunque, a questo proposito si può affermare anche che qualora la cognizione non avesse come contenuto l'indeterminato, anche allora la cognizione non avrebbe alcuna forza di veicolare il suo essere cognizione (*pratyayatva*). Tuttavia si sostiene che in ossequio a questa derivazione (*vyutpatti*) “ciò tramite cui si coglie [qualcosa] è la cognizione”, ciò tramite cui si coglie un significato (*padārtha*) è detta ‘cognizione’ (*pratyaya*). Attraverso la cognizione indeterminata non si coglie cosa alcuna, per cui nella cognizione indeterminata la proprietà di essere cognizione (*pratyayatva*) subisce un danno (*hāni*). Però, la stessa cosa si può dire anche rispetto alla cognizione determinata. Qualora si affermasse che gli enti determinati quali i vasi e altri simili si colgono esclusivamente mediante una cognizione determinata, allora anche questo potrebbe essere accolto, ossia un ente indeterminato si coglie esclusivamente mediante una cognizione indeterminata. Ma su questo si può ribattere che, per ciò che è indeterminato, non sussiste la capacità di poter essere colto (*pratīyamānatva*). Se ci fosse una qualche proprietà di essere colto (*pratītatva*) allora quella sarebbe determinata, poiché accompagnata (*yukta*) da una determinazione in forma della proprietà di poter essere colto.

Nonostante ciò sia corretto, vale a dire che, essendo auto-luminoso, in un ente indeterminato non risiede la proprietà di poter essere colto, tuttavia l'annientamento (*nāśa*) dell'ignoranza che ricopre l'ente determinato si dà solo mediante una *vṛtti* che ha la forma di un ente privo di determinazioni (*nirvikalpavastvākāra*). Per tale ragione,

anche un ente privo di determinazioni, per implicazione secondaria (*upācāra*)¹⁰⁹ viene anche chiamato “conoscibile attraverso la modificazione” (*ṛttivedya*). Ergo, passi della *śruti* come “deve essere realizzato solo mediante la mente...”¹¹⁰ e altri indicano *brahman* come “conoscibile attraverso la mente” (*manovedya*). Non essendo pervaso da parte del “risultato epistemico” (*phalavyāpya*), lo stesso ente viene anche inteso come oltre il dominio della mente e della parola (*manovacānātīta*). Questa proprietà di essere pervaso dal “risultato epistemico” (*phalavyāpyatā*) non è che la proprietà di essere pervaso dalla coscienza riflessa sulla *ṛtti* (*ṛttipratiphalaicitanyavyāpyatā*), ed essa si dà solo relativamente a ciò che è inerte¹¹¹. Il *brahman* è di per sé splendente (*svataḥbhāsamāna*) quindi tale proprietà non si dà in Quello. Questo concetto viene presentato [dal passo della *śruti*] “brillando quello solo, ogni cosa brilla di conseguenza”¹¹².

Nonostante ciò, come nel sole si crede ci sia l’oscurità (*andhakāra*) comprovata dall’esperienza del gufo (*ulūkānubhavasiddha*)¹¹³, così in *brahman* di per sé splendente si considera esservi la copertura dell’ignoranza (*ajñānāvaraṇa*). Ugualmente, anche un ente indeterminato è conoscibile attraverso la modificazione, per cui è logicamente congruo (*upapanna*) affermare che, nella modificazione capace di indicare l’ente indeterminato (*nirvikalpabodhakavṛtti*), vi sia la proprietà di essere una cognizione (*pratyayatva*).

Si dice che:

“Ma se in *brahman* sta la proprietà di essere pervaso dalla *ṛtti*, allora è determinato”. Ma questo non è corretto. Dal punto di vista assoluto non ci sono né *ṛtti*

109Il termine *upācāra* è solitamente sinonimo di *lakṣaṇā* o *gauṇa*, vale a dire “secondario, implicito, metaforico”.

110BrU IV.4.19, “*manasaivānudraṣṭavyam ...*”.

111Secondo il solipsismo idealistico dei Buddhisti *vijñānavādin*, i *pramāṇa*, i *prameya* e il risultato (*phala*) del processo conoscitivo sono da considerarsi tutte entità interne alla coscienza, poiché all’esterno non vi è nulla di reale. Le idee, le cognizioni si differenziano tra loro a seconda di come rappresentano i loro vari contenuti. Questa differenza è una funzione della coscienza, per cui anche l’aspetto dell’oggetto (*viśayākāra*) è solo coscienza e nient’altro, mentre gli oggetti esterni sono meramente costruzioni immaginifiche (*kalpanā*). Per cui, non esistono oggetti esteriori, infatti, anche le esperienze di veglia sono come gli enti onirici. Si veda K. H., Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Vol. III, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1981, p. 161.

112MuU II.2.11. “*tam eva bhāntam anubhāti sarvam...*”.

113In India si crede che il gufo non voli di giorno perché impaurito dal sole, per questo è detto ‘*divābhīta*’ (lett. ‘che teme il giorno’).

né la proprietà di essere pervaso dalla *vr̥tti*, per cui non si arreca alcun danno (*hāni*) all'essere privo di determinazioni [di *brahman*]; di contro, dal punto di vista relativo, in *brahman* è accettabile considerare anche l'essere dotato di determinazioni. Inoltre, sebbene l'obietto (*prativādin*) consideri questa esperienza diretta (*anubhava*) “Questo è un vaso” come determinata, tuttavia essa di certo trova il suo limite ultimo (*paryavasita*) nell'indeterminato. Questo è già stato detto sopra.

Si sostiene anche che:

“In una cognizione determinata si ha il riconoscimento (*pratyabhijñā*)¹¹⁴ di un ente qualificato (*arthaviśiṣṭa*) che è stato esperito da una cognizione indeterminata (*nirvikalpakapratyayānubhūta*), per cui anche una conoscenza indeterminata ha come contenuto (*viśayaka*) ciò che è dotato di determinazioni”.

Ma anche questo è scorretto poiché, in realtà, è determinata quella conoscenza in cui chiaramente rifulgono (*bhāsita*) i tre elementi connessi (*tripuṭī*), quali il soggetto conoscitore (*pramāṭṛ*), il mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) e l'oggetto da conoscere (*prameya*). Per esempio, in questa conoscenza ‘Io conosco un vaso’ (*ghaṭam ahaṃ jñāmi*), chiaramente rifulgono ‘il vaso’ (*ghaṭam*) come l'oggetto da conoscere, ‘conosco’ (*jñāmi*) come mezzo di conoscenza e ‘io’ (*ahaṃ*) come soggetto conoscitore: per questo è una conoscenza determinata. Differente da essa è la conoscenza indeterminata. L'espressione (*nirvacana*) di essa non si ha però in questa forma ‘questo è tale’ (*idam ittham*). La conoscenza priva di modalità qualificative (*niṣprakāra*) è ben difficile da esprimere. Qualsiasi sia la modalità qualificativa (*prakāra*) essa è qualificata da un'espressione (*nirvacanaviśiṣṭa*). Per questo i logici (*tārkika*) sostengono che “La conoscenza indeterminata è oltre il dominio sensoriale”¹¹⁵. Una conoscenza che trascende il dominio sensoriale è inconcepibile (*acintya*) mediante la mente (*manasā*)¹¹⁶ e indicibile (*avācya*) con la parola (*vācā*). Secondo la

114Il riconoscimento, detto *pratyabhijñā*, è un tipo di conoscenza in cui confluiscono in un unico ente una percezione diretta e un ricordo. L'esempio classico “*so 'yaṃ devadattaḥ*”, “Questo è quel Devadatta”. Il Devadatta di cui si parla era già stato visto altrove in precedenza e poi lo si rivede dinnanzi qui e ora. Devadatta è quindi il soggetto di una cognizione lontana determinata da ‘quello’ (*saḥ*) che confluisce in una cognizione diretta, indicata dal ‘questo’ (*ayaṃ*). Si veda Uddyotakara, *Nyāyabhāṣyavārttika, ad Nyāyasūtra* III.1.13-14.

115“*atīndriyaṃ jñānaṃ nirvikalpaṃ*”, sebbene non si sia rintracciata una formulazione testuale identica a quella sintetica dell'autore, la questione riassume *Tarkasamgraha, op. cit.*, pp. 78-80.

116L'autore, qui, come in altre parti del testo usa le parole sanscrite nella hindī: *manasā* e *vācā* sono strumentali singolari dei temi *manas* e *vāk/vāc*.

scuola dei logici anche la mente (*manas*) è una facoltà sensoriale (*indriya*)¹¹⁷. In una conoscenza oltre il dominio sensoriale (*atīndriyajñāna*) se l'ente che ne è divenuto il contenuto (*viṣayabhūtārtha*) è qualificato (*viśiṣṭa*) da una qualche qualificazione (*viśeṣaṇa*), allora sarà necessariamente esprimibile in questa forma 'questo è tale' (*idam ittham*).

Per tale ragione, il riconoscimento che avviene da parte di colui che si risveglia dopo il sonno profondo (*suptottha*) è certamente determinato, dal momento che chiaramente rifulgono i tre elementi connessi del *tripuṭī* [attraverso questa frase esemplificativa]: “Io ho dormito bene, non ebbi conoscenza di nulla, nemmeno di me stesso”¹¹⁸.

117Si veda *Tarkasamgraha*, *op. cit.*, pp. 42-44.

118“*sukham aham asvāpsam, na kiñcid avedīṣam, mām apy ahaṃ nājñāsiṣam*”. Si veda anche BhP XI.3.39.

अहमर्थ और परमार्थसार

॥ श्री हरिः॥

उपोद्घाट

‘मार्क्सवाद और रामराज्य’ पुस्तक में चार्वाक मतप्राय मार्क्स के मत का खण्डन करने के लिये आत्मस्वरूप पर विचार किया गया है। ज्ञान भौतिक है या अभौतिक? इस सम्बन्ध में मार्क्स और उसके अनुयायियों ने बहुत विचार किया है। अतः ज्ञान को अभौतिक सिद्ध करके अद्वैत वेदान्त के अनुसार उसे ही आत्मा सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है। उसी प्रसङ्ग से अहमर्थ के अनात्मत्व का वर्णन आ गया है। वस्तुतः मार्क्स अभिमत आत्मा के निराकरण में तो सभी आस्तिक एकमत हैं। नैयायिक, वैशेषिक, पूर्व मीमांसक, सांख्य, योग, उत्तर मीमांसक, द्वैती, अद्वैती, विशिष्टाद्वैती, द्वैताद्वैती सभी देहात्मवाद के खण्डन में एकमत हैं। यहाँ तक कि बौद्ध, जैन भी देहात्मवाद का निराकरण करते हैं। वेद, पुराणेतिहास, तन्त्र, आगमादि का प्रामाण्य माननेवाले सभी आस्तिक कार्यकरण संघात से भिन्न आत्मा मानते ही हैं। अनेक सम्मान्य ज्ञानी एवं भगवद्भक्त आचार्यों ने ज्ञाता अहमर्थ को ही आत्मा माना है और इस सिद्धान्त के अनुसार भी अपरिगणित महापुरुष स्वाभिमत अभ्युदय निःश्रेयस् के भागी हुए हैं अतः ‘मार्क्सवाद और रामराज्य’ पुस्तक का आपसी खण्डन-मण्डन में सर्वथा अभिप्राय नहीं है। फिर भी कुछ लोगों ने अहमर्थ के अनात्मत्व सम्बन्ध में शङ्कायें उठायी हैं, उसी के लिये यहाँ पृथक् रूप से आत्मस्वरूप पर कुछ विचार किया जायगा। वस्तुतः अद्वैती भी ज्ञाता अहमर्थ को आत्मा मानते हैं। सम्पूर्ण लौकिक वैदिक व्यवहार उसी से चलता है। हाँ, यह भेद अवश्य है कि अद्वैती सोपाधिक ज्ञाता आत्मा को अहं का वाच्यार्थ मानते हैं एवं शुद्ध, नित्य, निरतिशय ज्ञान के अर्थ को लक्ष्यार्थ मानते हैं किन्तु (*) अहमर्थ आत्मा उन्हें भी मानना है ही। सोपाधिक ज्ञाता अहं का वाच्यार्थ है और व्यवहार दशा में वही आत्मा है। व्यवहारातीत परमार्थ दशा में उससे भी सूक्ष्म, कूटस्थ, निर्विकार, असंग, अनन्त, चित्स्वरूप आत्मा है यह भी उन्हें मान्य है। ये सभी विचार विभिन्न महापुरुषों परमाचार्यों के हैं। अतः उनको समझने विचारने का

प्रयत्न करना बुरा नहीं, परन्तु इसमें आपसी रागद्वेष या गालीगलौज का प्रयोग नहीं होना चाहिए। सभी दार्शनिक आपसी विचार विनिमय जिस प्रणाली से करते हैं अथवा लोकसभाई (पार्लियामेंट के सदस्य) जिस तरह विचार करते हैं वैसे ही इधर विचार आवश्यक है।

संविद् या आत्मा

कहा जाता है “संविद् या आत्मा नहीं है क्योंकि उसमें अहं बुद्धि नहीं होती जहाँ पुरुष को अहं बुद्धि होती है वहीं प्रत्यक् आत्मा होता है, वह अहमर्थ है। जिसमें अहं बुद्धि नहीं होती वह घटादितुल्य पराक् और अनात्मा है”, परन्तु यह ठीक नहीं। जहाँ पुरुष को अहं बुद्धि होती है, वह आत्मा है ऐसा नियम नहीं बन सकता क्योंकि ‘अहं मनुष्य; अहं काणः’, इत्यादि रूप से देहादि में भी अहं बुद्धि होती है, फिर क्या देहादि को आत्मा माना जायगा ? यदि कहा जाय कि विद्वान् की जहाँ अहं बुद्धि होती है वह आत्मा है तो यह भी पक्ष ठीक नहीं। देहादि को आत्मा माननेवाले बौद्धादि भी तो विद्वान् ही हैं और उन विद्वानों की आत्मबुद्धि देहादि में ही है। यदि कहा जाय कि वेदान्तशास्त्रज्ञों की जहाँ आत्मबुद्धि हो वही प्रत्यागात्मा है तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि वेदान्त सम्प्रदायविदों की तो निर्विकार नित्य संविद् में ही अहं बुद्धि होती है, फिर तो संविद् को ही प्रत्यागात्मा मानना उचित है। जो लोग कहते हैं कि हम लोग वेदान्तविद् हैं परन्तु संविद् में आत्मबुद्धि नहीं है तो यही कहना होगा कि सम्प्रदायप्राप्त वेदान्तार्थबोध की शून्यता ही इसका कारण है।

कहा जाता है वेदान्त में संविद् को आत्मा कहीं नहीं कहा गया है पर यह कहना ठीक नहीं। ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इत्यादि वचन स्पष्ट ही सत्य ज्ञान को ब्रह्म या आत्मा कहते हैं। ज्ञान और संविद् एक ही वस्तु है ‘मनोमयोऽयं भारुपः तेजोमयोऽमृतमयः’ यहाँ सर्वतेज भा आदि संविद् के ही बोधक शब्द हैं। तेज आदि शब्द लौकिक प्रकाश के वाचक नहीं हैं क्योंकि उसे श्रुतियों में अशब्द, अस्पर्श, अरूप आदि कहा गया है। पराक् अर्थ से प्रत्यक् अर्थ भिन्न है यह तो इष्ट ही है। परन्तु ‘अहं गच्छामि, अहं जानामि, शोचामि’ इत्यादि स्थलों में जो अहमर्थ है वह पराक् ही है प्रत्यक् नहीं क्योंकि प्रत्यागात्मा में गन्तृत्व, मन्तृत्व आदि नहीं बन सकता। गमन, ज्ञान आदि इन्द्रिय, मन आदि के ही धर्म हैं। निर्धर्मक परमानन्द बोधरूप ही प्रत्यक्, तद्भिन्न सब पराक् ही है। घट पटादि ही पराक् अर्थ हैं ऐसा नहीं, देहेन्द्रिय अन्तःकरणादि भी पराक् ही है। जैसे गमनादि क्रिया का आश्रय प्रत्यागात्मा नहीं है वैसे ही ज्ञान क्रिया का भी आश्रय प्रत्यागात्मा नहीं है। कहा जाता है (*)“गमन क्रिया भी

आत्मा का ही धर्म है क्योंकि वही परलोकगामी होता है” परन्तु यह ठीक नहीं क्योंकि लिंगशरीर ही वहाँ भी परलोकगमन क्रिया का आश्रय होता है। परिपूर्ण अव्यय आत्मा का स्वतः गमनादि नहीं बन सकता। “निष्फलं निष्क्रियं शान्तं” इत्यादि के अनुसार कहा जा सकता कि यदि आत्मा निष्क्रिय है, तद्विन्न जड़ है तो श्रवणादि में किसकी प्रवृत्ति होगी परन्तु साधिष्ठान चिदाभास ही परलोकगमनादि का अधिकारी होता है। कहा जाता है कि चिदाभास अहमर्थ व्यावहारिक है, मुक्ति में सुका बाध या विनाश ही होगा। इस स्थिति में अहमर्थविनाश ही मोक्ष है, यह समझकर तो प्राणी मोक्ष की ओर कभी परवृत्त ही न हो सकेगा। परन्तु यह भी ठीक नहीं क्योंकि लोक में देखा जाता है कि पतिव्रता नारी स्वर्गसुख के लिये पति के संग स्वविनाश की इच्छा करती हुई वृद्धि में आत्मसमर्पण करती है। जन्मान्तर में राजा होने की कामना से प्रयागमरण की इच्छा भी लोग करते हैं। कुष्ठादी रोगों से अभिभूत प्राणी दुःखविनाश के लिये कुपादिपतन के द्वारा आत्मनाश सम्पादित करते हैं। इसी तरह साक्षीरूप से अवशिष्ट रहने के लिये अहमर्थ भी आत्मनाश की कामना कर ही सकता है।

यदि कहा जाय कि देहातिरिक्त आत्मा का ज्ञान पतिव्रता आदि को है इसलिये देहादिभिन्न आत्मा के स्वर्गादिसौख्य लाभार्थ स्वदेह का विनाश चाहते हैं। तब तो इधर भी चिदाभास संसारी अहमर्थ जीव नहीं है किन्तु असंसारी साक्षी ही प्रत्यगात्मस्वरूप है। उसके स्वरूप सुख की अभिव्यक्ति के लिये चिदाभास का विनाश इष्ट हो सकता है। कहा जाता है चिदाभास साक्षी कैसे हो सकेगा? क्योंकि साक्षी चेतन होता है परन्तु यह ठीक नहीं। चेतन ही उपाधिवशात् चिदाभास बनता है। जैसे वास्तविक सुख ही उपाधिवशात् प्रतिबिम्बित लौकिक सुख बनता है, वैसे ही प्रकृत में भी समझना चाहिये। कुछ लोग कहते हैं कि चित् का आभास अप्रामाणिक है परन्तु यह भी ठीक नहीं। ‘मयाऽभासेन जीवेशौ करोति’ माया आभास के द्वारा जीवेश का प्रादुर्भाव करती है। अथवा अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य ही प्रमाता है। वही अहमर्थ है। वही वैसे ही स्वावच्छेक अन्तःकरण नाश के लिये प्रवृत्त होता है जैसे कुष्ठादि रोगाभिभूत रोगी कुष्ठदेह के विनाश के लिये मरणार्थ प्रयत्नशील होता है। श्रवणादि में न केवल आत्मा की प्रवृत्ति हो सकती है न केवल अनात्मा की ही किन्तु दोनों के अन्योन्याध्यास से ही प्रवृत्ति होती है। सर्वथाऽपि उपहित आत्मा

स्वोपाधिविनाश के लिये श्रवणादि में प्रवृत्त होता है। स्वोपाधिविनाश मोक्षस्व (*) नाश नहीं कहा जा सकता। फिर भी कहा जाता है “मेरे नष्ट होने पर कोई मुझसे भिन्न ज्ञप्ति अवस्थिति हेगी तो उसकी प्राप्ति के लिये किसी का भी प्रयत्न न हो सकेगा।”

अहमर्थविनाशश्चेन्मोक्ष इत्यध्यवस्यति।

अपसर्पेदसौ मोक्षकथा प्रस्तावगंधातः॥

मयि नष्टेऽपि मत्तोऽन्या काचिद् ज्ञप्तिरवस्थिता।

इति तत्प्राप्त्यै यत्नः कस्यापि न भविष्यति॥

परन्तु यह सब कथन ठीक नहीं क्योंकि यदि वह ज्ञप्ति आत्मा से भिन्न है तब तो अवश्य उक्त कथन सत्य है परन्तु वह ज्ञप्ति ही तो आत्मा है। तब तो स्वरूपभूत परमानन्दरूप ज्ञप्ति के अवशेषार्थ प्रत्येक कुशल प्राणी प्रयत्नशील होगा ही। फिर भी कुछ लोग कहते हैं-

स्वसम्बन्धितया ह्यस्याः सत्ताविज्ञप्तितादि च।

स्वसम्बन्धवियोगे तु ज्ञप्तिरेव न सिद्धयति॥

छेत्तुच्छेद्यस्य चाभावे छेदनादेरसिद्धिवत्।

अतोऽहमहर्था ज्ञातैव तत्प्रत्यगात्मेति निश्चितम्॥

अर्थात् जैसे छेत्ता एवं छेद्य के रहने पर ही छेदन सिद्ध होता है उसी तरह ज्ञाता अहमर्थ एवं ज्ञेय के रहने पर ज्ञान सिद्ध होता है; वह ज्ञाता अहमर्थ ही प्रत्यगात्मा है ऐसा मानना चाहिये। परन्तु यह कहना प्रसंगत है क्योंकि वृत्ति रूप ज्ञान के सम्बन्ध में यद्यपि ऐसा कहा जा सकता है तथापि आत्मस्वरूप अखंड संविद् की सत्तादि तो स्वतःसिद्ध ही है, उसको अन्य किस आत्मा की अपेक्षा होगी, क्या आत्मा की सत्तादि अन्य सम्बन्ध से होती है? यदि नहीं तो फिर संविद् की सिद्धि अन्याधीन क्यों होगी। अन्ततोगत्वा प्रतिवाद भी तो ज्ञानस्वरूप ही आत्मा को मानता है। यदि आत्मा का स्वरूप क्रिया हो तब तो अवश्य

ज्ञाता के अभाव में उसकी असिद्धि का प्रसंग हो सकता है। अन्य अहमर्थ प्रत्यगात्मा नहीं हैं किन्तु संविद् ही प्रत्यगात्मा है। वही अहमर्थ का निरुपाधिक वास्तविक स्वरूप है, अहमर्थ सोपाधिक आत्मा ही है। ज्ञानक्रियाकर्तृत्वरूप ज्ञातृत्व आदि अंतःकरण तादात्म्याध्यास से ही होता है। एतावता ज्ञाता अहमर्थ हो सकता है परन्तु प्रत्यगात्मा तो शुद्ध संविद्स्वरूप ही है, कूटस्थ संविद् में वास्तविक ज्ञातृत्वादी संभव नहीं। (*) अहं शब्द रूढि से ज्ञाता का लक्षणा से संविद्स्वरूप प्रत्यगात्मा का बोधक होता है।

कुछ लोग कहते हैं “श्रुति, स्मृति, सूत्र आत्मा को ज्ञाता ही कहते हैं ज्ञप्तिरूप नहीं कहते” परन्तु यह ठीक नहीं। विचार यह करना चाहिये कि क्या श्रुत्यादि व्यवहार दशा में आत्मा को ज्ञाता कहते हैं या परमार्थ दशा में। व्यवहार दशा में तो आत्मा का ज्ञातृत्व इष्ट ही है। अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य प्रमाता व्यवहारपर्यन्त रहता ही है। परमार्थ दशा में ज्ञयाप्रपंच का अस्तित्व ही नहीं रहता फिर ज्ञातृत्व भी कैसा ठहर सकेगा। जो कहते हैं उस समय भी द्वैत रहता है उनके मत में अद्वैत प्रतिपादक श्रुतियों का विरोध स्पष्ट है। द्वैत प्रतिपादक श्रुतियों का व्यवहार दशा में समन्वय हो ही जाता है। ‘विज्ञानमानन्दं ब्रह्म’ इत्यादि श्रुतियों के अनुसार विज्ञप्ति रूप ही आत्मा है यह स्पष्ट है। यदि कहा जाय ब्रह्म भले ज्ञप्ति मात्र हो परन्तु आत्मा वैसा नहीं है, पर उन्हें यह जानना चाहिये कि आत्मा ही ब्रह्म है।

आत्मा और अहम्

कुछ लोग कहते “अहं प्रत्यय सिद्ध अत्मदर्थ एवं युष्मत् प्रत्यय विषय युष्मदर्थ होता है, अतः ‘अहं जानामी’ इससे सिद्ध जाता को युष्मदर्थ कहना वैसा ही असंगत है जैसे अपनी माता को वान्ध्या कहना” परन्तु यह भी ठीक नहीं, कारण ‘युष्मदस्मत् प्रत्ययगोचरयोः’ इत्यादि स्थलों में अस्मद् शब्द लक्षणा से शुद्ध प्रत्यय तत्त्व में और युष्मद् शब्द केवल पराक् अनात्मा इदमर्थ में ही प्रयुक्त है। अहं बुद्धि विषय वस्तु से इदम बुद्धि विषय भिन्न होता है यह सभी जानते हैं। परन्तु अहं बुद्धि विषय क्या है? इदं बुद्धि विषय क्या है? इस विषय में विप्रतिपत्ति होती है। यहाँ यह विचार करना चाहिये कि देह इदं बुद्धि का विषय है या अहं बुद्धि का? यदि पहला पक्ष मानें तो ‘स्थूलोऽहम्’ ऐसी प्रतीति न होनी चाहिये। यदि दूसरा पक्ष कहें तो ‘ममायं देहः स्थूलः’ मेरा यह स्थूल देह है ऐसी प्रतीति न होनी चाहिये। दोनों बुद्धियों का विषय माना जाय यह भी ठीक नहीं क्योंकि दोनों बुद्धियाँ परस्पर विरुद्ध हैं। अतः देह को दो में किसी एक बुद्धि का विषय कहना पड़ेगा। इसलिए स्थूलोऽहं इत्यादि प्रतीति को भ्रम ही मानना उचित है। इसी तरह इन्द्रिय, प्राण, मन, बुद्धि भी इदं प्रत्यय के ही विषय हैं। इनमें ‘अहं काणः पश्यामि, जानामि’ इत्यादी प्रतितयाँ भ्रान्तिभूत ही हैं। इस तरह ‘कृशोऽहं गच्छामि, पश्यामि’ इत्यादी अहं प्रत्ययसिद्ध कृश, गन्ता, द्रष्टा, आदि पदार्थ क्या अस्मद् शब्दार्थ है या युष्मद् शब्दार्थ? पहले पक्ष में स्पष्ट ही देहाद्यात्मवाद का प्रसंग होगा। यदि दूसरा पक्ष मान्या होगा तब भी व्याघात ही होगा क्योंकि अहं प्रतीति होने पर भी युष्मदर्थ कहना विरुद्ध ही है। तस्मात् कहना यही ठीक है कि जैसे रज्जु को सर्प एवं सर्प को रज्जु भ्रान्ति से समझा जाता है वैसे ही अस्मदर्थ को युष्मत् प्रत्यय विषयत्वेन और युष्मदर्थ को अस्मत् प्रत्ययविषयत्वेन भ्रान्ति से ग्रहण किया जाता है। अतः जैसे ‘अहं कृशः’ यह भ्रान्ति है वैसे ही अहं ज्ञाता यह भी भ्रान्ति ही है। जैसे देह तादात्म्याध्यास से आत्मा में कृशत्व की भ्रान्ति होती है वैसे ही अन्तःकरण तादात्म्याध्यास से ज्ञातृत्व की भी भ्रान्ति होती है। कहा जाता है कि आत्मा का ज्ञातृत्व श्रुत्यादिसिद्ध है अतः प्रमाणभूत है। परन्तु श्रुत्यादि तो व्यावहारिक ज्ञातृत्व का अनुवाद ही करते हैं अतः स्पष्ट रूप से (*)

श्रुत्यादि आत्मा को ज्ञानस्वरूप ही कहने हैं। आत्मा ज्ञानस्वरूप है यह अर्थ ज्ञाता माननेवाले भी स्वीकृत करते हैं। अतः 'अहं कृशः' के तुल्य ही 'अहं जानामी' यहाँ भी अहं शब्दार्थ अनात्मा ही है। युष्मदर्थ में भी भ्रान्ति से अहं प्रत्ययविषयता होती है यह कहा भी जा चुका।

कुछ लोग कहते हैं "अहंर्थ ज्ञाता अत्मा का चैतन्य स्वभाव है। वही उसकी स्वप्रकाशता है। चेतना ज्ञान है। उसका भाव ही ज्ञानत्व है। वही चैतन्य है। चैतन्यगुणक आत्मा है।" परन्तु यह ठीक नहीं, घट के घटत्व के तुल्य ज्ञान का ज्ञानत्व गुण है। ज्ञानत्वगुणक आत्मा ज्ञान ही हुआ। ज्ञातृत्वसिद्ध कैसे होगी? क्योंकि चैतन्य में चैतन्यान्तर नहीं हो सकता है। वही स्वप्रकाशत्व है, पर यह ठीक नहीं। स्वयंप्रकाश ज्ञान इस कथन में ज्ञान विशेष्य है एवं स्वयंप्रकाश विशेषण। फिर स्वयंप्रकाशत्व ज्ञानत्व कैसे हो सकता है? कहा जाता है 'नीलोत्पल' इस स्थिति में उत्पलत्व नीलत्व कैसे हो सकता है? कहा जाता है "नीलोत्पल से भिन्न नीलरत्नादि पदर्थान्तर होते हैं। अतः वहाँ नीलत्व उत्पलत्व न हो परन्तु प्रकृत में तो स्वयंप्रकाश ज्ञान से अतिरिक्त स्वप्रकाश कोई पादर्थ है ही नहीं अतः स्वयंप्रकाशत्व ज्ञानत्व हो सकता है।"

इस पर कहना यह है कि जब ज्ञान से अतिरिक्त स्वयंप्रकाश कोई पादर्थ नहीं है तब ज्ञाता आत्मा भी कैसे स्वप्रकाश होगा? यदि कहा जाय कि ज्ञान में ज्ञानत्व स्वप्रकाशत्व है परन्तु ज्ञाता में ज्ञातृत्व तो ज्ञानगुणकत्वरूप ही है। तब फिर अभ्यनुगत कोई स्वप्रकाशत्व नहीं सिद्ध होता।

कहा जाता है "जैसे दीप और संविद् में एक प्रकार का अनुगत स्वप्रकाशत्व नहीं है तैसे ही दीप, संविद् एवं ज्ञाता में अनुगत स्वप्रकाशत्व न रहने पर भी कोई हानि नहीं है, परन्तु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि अद्वैत मत में संविद् से भिन्न स्वप्रकाश कोई भी तत्त्व इष्ट नहीं है। अतएव 'तमेव भान्तमनुभति सर्व' यह श्रुति आत्माप्रकाश से ही सर्वप्रकाश बतलाती है।"

कहा जाता है "फिर भी इस श्रुति में 'तस्याभासा' (उसके प्रकाश से) आत्मा और उसके प्रकाश (संविद्) का भेद ही सिद्ध होता है" पर यह ठीक नहीं है क्योंकि 'राहोः शिरः' के समान यह भेद औपचारिक ही है। यदि चैतन्यस्वभावता शब्द का ज्ञानगुणक अर्थ किया

जान तो भी प्रश्न होगा कि चैतन्य स्वभाव का आत्मा किं रूप है ? यदि कहा जाय चैतन्य रूप तो यह ठीक चैतन्य तो नहीं क्योंकि आत्मा का स्वभाव हुआ वह आत्मा का रूप नहीं। यदि जड़ रूप कहें तो घटादितुल्यतपत्ति होगी, श्रुतिविरोध भी होगा।

सूत संहिता में भी आहं शब्द का अर्थ आत्मा माना जाया है। परन्तु वह उपलक्षित ही है वाच्य नहीं।

अस्तित तावदहं शब्द प्रत्ययालम्बनं परम्।

सर्वेषां नः परं ज्ञानं स एवात्मा न संशयः॥

सोऽयं स्वविद्यया साक्षाच्छिवः सन्नपि वस्तुतः।

स्वशिवत्वमविज्ञाय संसारीवावभासते॥

यज्ञ० वै० १२।

अहं प्रत्यय का विषय आत्मा सभी को विदित। वह परज्ञान रूप है। वह साक्षात् शिव है। अपनी अविद्या शक्ति से वह अपने शिवत्व को न जानकर संसारी सा प्रतीत होता है। परन्तु इससे विशिष्टाद्वैतियों का कर्ता, भोक्ता आत्मा अहमर्थ है, यह नहीं सिद्ध होता है। क्योंकि वहां आगे स्पष्ट कहा है कि प्रत्यक् ब्रह्म की एकता को प्राप्त या जान करके अहं शब्दोपलक्षित आत्मरूप एक अद्वन्द्व शिव को प्राप्त हो जाता है। ये सब बातें विशिष्टाद्वैत में नहीं मान्य हैं।

प्रत्यग्नह्यैकताज्ञानं लब्ध्वा याति शिवं परम्।

प्रत्यगात्मानमद्वन्द्वमहं शब्दोपलक्षितम्॥

यज्ञ० वै० सूत गीतायां ५६-

(*)उक्त प्रघट्टक में कहा गया है कि इदं पदार्थ घटादि अनात्मा है। अहं पदार्थ शुद्ध आत्मा है। सभी प्रमुख चेतन अत्मा आत्मा में ही अहं शब्द का प्रयोग करते हैं। देहादि में अहं शब्द का प्रयोग भ्रान्ति ही है। अचित् होने से अहंकार भी अहं अहं शब्द का वास्तविक

अर्थ नहीं है। यहाँ लक्ष्यार्थ को ही मुख्यार्थ कहा गया है जैसे तत्त्वमसि का एक्य लक्ष्यार्थ होने पर भी वही मुख्यार्थ माना जाता है।

(*)अचिद्रूप होने से ही मन, बुद्धि, प्राण, इंद्रिय, अहंकार ये कोई अहं प्रत्यय के आलम्बन नहीं हैं। ये सब अचिद्रूप होने से ही घट कुड्यादि के समान जन्म मरणवाले हैं। अहंकार भी अहं प्रत्यय का विषय नहीं हो सकता क्योंकि वह भी अचित् है। “अहं सुखी, अहं दुःखी” इत्यादि अनेक रूप से अहंकार का परिणाम होता रहता है। इसीलिए शरीर के समान अहंकार भी अर्थ है। अचिद्रूप सब इदं बुद्धि का विषय है। देहेन्द्रियादि सभी चिद्भास्या होने से अचित हैं। वह इदं प्रत्यय का गोचर है। चिद्रूप आत्मा अहं प्रत्यय का गोचर होने पर भी आत्मा स्वयंप्रभ है। घट कुड्यादि के समान उसका वृत्तिपरतन्त्र प्रकाश नहीं होता है किन्तु स्वच्छ वृत्ति का विषय होकर भी वृत्ति के साक्षिरूप से स्थित हो वृत्ति के द्वारा निवर्त्य अज्ञान को अपने तेज से ग्रस्त कर लेता है। वृत्तिप्रतिफलित चैतन्य के सम्बन्ध द्वारा वृत्ति भी घटादि जड़ पदार्थों को प्रकाशते हैं। आत्मा तो वृत्तिव्यपत्ति का विषय होने पर भी वृत्तिप्रतिफलित चैतन्य के द्वारा प्रकाशत न होने से आत्मा अहं प्रत्यय का विषय होने पर घटादि तुल्य अनात्मा नहीं होता। किन्तु स्वयंप्रकाश रूप से वह आत्मा ही है। जिसके सम्बन्ध से अहं वृत्ति भी प्रत्यय रूप से प्रकाश होती है वह स्वप्रकाश वृत्त्यधीन कैसे प्रकाशित होगा। अहं वृत्ति भी स्वतःसिद्ध चैतन्य से दीप्त होकर अवभासित होती है। उसी के सम्बन्ध से अहंकार ज्ञानवान् या ज्ञाता कहा जाता है। वह भी कर्तृत्वादि धर्मवान् अहंकार के साथ तादात्म्य होने से ही आत्मा में कर्तृत्व, सुखित्व, ज्ञातृत्व की प्रतीति होती है। परमर्थतः चिन्मात्र से अन्य आत्मा का दूसरा रूप नहीं। अहंकार एवं चैतन्य के परस्पर सम्बन्ध से आत्म धर्मप्रत्ययित्व अहंकार में अध्यस्त होता है। अहंकार धर्म कर्तृत्वादि आत्मा में भासित होता है, विवेक से चिन्मात्र ही आत्मस्वरूप अवशिष्ट रहेगा।

कहा जाता है कि फिर भी सुप्ति में अहंकार सहित चैतन्य में ही अहं शब्द का प्रयोग करते हैं। चिदात्मा के समान ही अहंकार में भी अहं शब्द का प्रयोग होता है। परन्तु वह कहना ठीक नहीं है क्योंकि सुप्ति में देहादि विशेषाकार का भान नहीं होता। उस समय अहंकार भी नहीं होता किन्तु वह स्वकारण अविद्य में लीन होता है। सुप्ति में समस्त

विशेषों का प्रतिभानाभाव रहता है। यदि विशेष प्रतिभान हो तो सुप्ति ही नहीं रह सकती है। (*) अतः सुप्ति में अहंकारादि रहित आत्मा में ही अहं शब्द का प्रयोग होता है। अतः सर्वत्र आत्मा ही अहं शब्द का अर्थ है। सुप्ति का द्रष्टा केवल चैतन्य ही स्वतः भासमान होता है। उस चिन्मात्र में अहं शब्द की प्रवृत्ति होती है सोपाधिक आत्मा में नहीं, यथा 'अयो दहति' ऐसा कहते पर वह्नि में ही दाहकत्व निश्चित होता है लौह में नहीं। वैसे अहं शब्द भी आत्मा में ही मुख्य है अनात्म में नहीं। जैसे प्रतीतिवशात् वह्नि सम्बन्ध से ही लौह में दाहकत्व होता है वैसे चित्सम्बन्ध से ही अहंकार अहं शब्दार्थ होता है। वस्तुतः नहीं। चैतन्येद्ध अहं के स्पर्श से देहादि में भी भ्रान्तों का अहं पद प्रयोग होता है। इस तरह विवेक से देह, प्राण अन्तःकरण आदि को स्वात्मा से पृथक् विभक्त करके सर्वसाक्षी स्वयंज्योति सत्य अद्वैत आनन्दस्वरूप आत्मा का चिन्तन करना चाहिए। रुद्रादि प्रमुख चेतन आत्मा को 'अहमेव परं ब्रह्म' मैं ही पर ब्रह्म रूप हूँ ऐसा कहते हैं। वे लोग अद्वैत चिन्मात्र को ही अहमर्थ रूप से अंगीकर करके 'अहं अद्वैतं ब्रह्मेत्याहूः' मैं अद्वैत ब्रह्म हूँ ऐसा कहते हैं।

इस प्रसंग में भी सर्वथा अहं शब्द का प्रयोग आत्मा में लक्षणा से ही बतलाया गया है। अतएव अहंकारोपलक्षितं कहा गया है। वैसे आत्म ब्रह्म आदि शब्दों की भी शुद्ध ब्रह्म या आत्मा में लक्षण से ही प्रवृत्ति होती है। इस तरह यदि अहं शब्द आत्मवाची माना जाय तो भी अहं शब्द का वाच्य आत्मा नहीं हो सकता है। पुरव के भी सभी कथनों का भी यही सार था कि शुद्ध आत्मा अहं शब्दवाच्य अर्थ नहीं है। अहं का लक्ष्यार्थ रूप अहमर्थ आत्मा तो हो ही सकता है। परन्तु इससे भी प्रतिवादि पक्ष नहीं सिद्ध होता है। इसमें जीव ब्रह्म की एकता एवं आत्मा का चिन्मात्र रूप अकर्ता अभोक्ता नित्य ब्रह्मस्वरूप है। वस्तु स्वरूप में कोई अन्तर नहीं, नाम मात्र में विवाद का कुछ अर्थ नहीं होता है। यदि कोई शून्य आदि शब्दों से भी नित्य, शुद्ध, बुद्ध, अद्वैत, अखंडबोध आत्मा को स्वीकार करे तो सिद्धांत में कोई हानि नहीं होती है।

सुषुप्ति एवं आत्मा

सुप्ति दशा में भी यद्यपि अहंर्थ नहीं होता तथापि अज्ञान सुखादि का प्रकाशरूप ज्ञान होता है। साक्षिरूप ज्ञान में सकर्तृकत्वादि नहीं होता। “ज्ञा धातु प्रतिपाद्य ज्ञान विषयश्रयसापेक्ष ही होता है” यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि ‘ज्ञायते अनेनेति ज्ञानम्’ इस करण व्युत्पत्ति से निष्पन्न ज्ञान का उक्त स्वभाव होने पर भी ‘ज्ञप्तिर्ज्ञानम्’ इस भाव व्युत्पत्ति से निष्पन्न ज्ञान सर्व निरपेक्ष नित्य ब्रह्म ही है। वही ज्ञान ‘सत्यं ज्ञानम्’ इत्यादि श्रुति से कहा गया है। यहाँ ज्ञान छेदनादि क्रिया के तुल्य नहीं है कि जिससे उसे आश्रय एवं विषय की अपेक्षा अनिवार्य हो किन्तु सूर्य के स्वरूपभूत प्रकाश के तुल्य सवतः सिद्ध है। सूर्य का स्वरूपभूत प्रकाश कर्तृव्यापार निरपेक्ष ही है। उसके सन्निधान मात्र से प्रकाश्य वस्तुओं का प्रकाश होता है परन्तु वह प्रकाशसापेक्ष नहीं होता है। वैसे ही आत्मस्वरूप ज्ञान भी निरपेक्ष ही है। सुप्ति में आत्मा का धर्मभूत ज्ञान निर्विषय रहता है इतना तो प्रतिवादि को भी मान्य है। धर्मभूत ज्ञान यद्यपि साश्रय है तथापि सुप्ति में धर्मभूत ज्ञानरूप आत्मा तो निराश्रय भी है ही। निर्विशेष ज्ञान प्रकाशता है। इस प्रकार सुषुप्ति दाशा में उल्लेख न होने पर भी सुप्ति में अहमर्थ नहीं रहता और शब्दादि विषय नहीं रहता। फिर भी सुप्तिसाक्षिस्वरूप बोध रहता है। एतावता उसकी निराश्रयता निर्विषयता सिद्ध हो जाती है। सुप्ति समय में सविषय ज्ञान का अभाव होने पर भी सब प्रकार के ज्ञान का अभाव नहीं कहा जा सकता क्योंकि श्रुति स्वयं कहती है कि द्रष्टा की स्वरूपभूत दृष्टि नित्य है उसका विपरिलोप नहीं होता –‘नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते’।

शास्त्रों एवं आचार्यों के उपदेश से साधनचतुष्टयसम्पन्न व्याप्ति निर्विशेष ब्रह्मरूप बोध को जानता है। जनने का भी अर्थ है वृत्तिज्ञान। वृत्तिव्याप्यता में कोई बाधा नहीं है यह कहा जा चुका है। लौकिक ज्ञान एवं लोकोत्तिर्ण ज्ञान दो नहीं हैं। वस्तुतः लोकोत्तिर्ण ज्ञान ही माया से लौकिक ज्ञान एवं ज्ञेय प्रपञ्च के रूप में च्यक्त होता है, परमार्थतः वह सदा लोकोत्तिर्ण ही रहता है।

कहा जाता है ‘सभी वस्तु सविशेष ही होती है, ब्रह्म में भी नित्यत्वादि विशेष तो

रहते ही हैं' परन्तु उक्त कथन ठीक नहीं है क्योंकि यहाँ विचार (*) होगा कि निर्विशेष वस्तुसत्ता मानकर उसका निषेध किया जाता है या उसका असत्त्व मानकर निषेध है? यदि नहीं तो भी निषेध कैसे बनेगा? क्योंकि अत्यन्तासत् शशशृंगादि का निषेध नहीं होता। यदि कहा जाय कि ब्रह्म की ही निर्विशेषता का निषेध अभीष्ट है तो वहाँ भी वही प्रश्न होगा कि निर्विशेष्यता का सत्त्व मानकर निषेध किया जा रहा है या असत्त्व मानकर? दोनों ही पक्ष में पूर्वोक्त युक्ति से निषेध नहीं हो सकता।

कहा जा सकता है कि सविशेष ब्रह्म की निर्विशेषता भ्रान्तिसिद्ध है, उसी का निषेध किया जाता है। अद्वैती भी तो भ्रान्तिसिद्ध द्वैत का निषेध करता है परन्तु वह भी ठीक नहीं क्योंकि द्वैत का सत्त्व भ्रान्तिसिद्ध है वह तो वेदान्तों से विदित होता है। परन्तु ब्रह्म का निर्विशेषत्व भ्रान्तिसिद्ध है — यह तुमने कैसे जाना?

कहा जा सकता है कि सविशेष ब्रह्म में निर्विशेषत्व की स्थिति का व्याघात होने से ही निर्विशेषत्व भ्रान्तिसिद्ध है परन्तु यह भी ठीक नहीं है। यद्यपि सविशेष ब्रह्म में निर्विशेषत्व व्याहृत है तथापि निर्विशेष ब्रह्म में निर्विशेषत्व की स्थिति में कोई बाधा नहीं है। फिर उसे भ्रान्ति कैसे कहा जा सकता है? प्रत्युत सविशेषत्व ही भ्रान्तिसिद्ध है। कहा जाता है 'सत्यत्व, ज्ञानत्व, अनन्तत्व आदि विशेष ब्रह्म में रहते ही हैं,' परन्तु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि विशेष सविशेष में होते हैं या निर्विशेष में; द्वितीय पक्ष तो व्याहृत ही है। सविशेष में विशेष रहता है यह मानने पर भी प्रश्न यह होगा कि 'विशेषेण सह वर्तते सविशेषः सविशेषस्य विशेषः', यहाँ प्रथमान्त विशेष वस्तु के विशेषाणीभूत तृतीयांत विशेष से भिन्न है या अभिन्न? अन्तिम पक्ष मानने में आत्माश्रय दोष होगा क्योंकि वहीं तृतीयान्त होकर आश्रय होगा और वही प्रथमान्त होकर आश्रित होगा। प्रथम पक्ष अर्थात् भिन्न मानने पर प्रश्न होगा कि उस भिन्न विशेष को भी किसी सविशेष के ही आश्रित मानना पड़ेगा तथा च उस विशेष के आश्रयभूत वस्तु की सविशेषता जिस विशेष से हुई, वह प्रथमान्त विशेष से भिन्न है या अभिन्न? अभिन्न मानने में चक्रक दोष होगा क्योंकि प्रथमान्त विशेष को लेकर तृतीयान्त विशेष के आश्रयभूत वस्तु की सविशेषता होगी और तभी तृतीयान्त विशेष की स्थिति होगी। तृतीयान्त विशेष की स्थिति होने पर ही प्रथमान्त विशेष के आश्रयभूत वस्तु की सविशेषता होगी और तभी प्रथमान्त विशेष की

स्थिति होगी। प्रथमान्त विशेष सिद्ध हो तभी उसको लेकर तृतीयान्त विशेष के आश्रयभूत वस्तु की विशेषता होगी। यदि प्रथमान्त विशेष से भिन्न विशेष द्वारा ही तृतीयान्त विशेष के आश्रय(*) की सविशेषता हो तब तो उस विशेष का भी कोई सविशेष आश्रय होगा और उस सविशेष के लिये किसी अन्य विशेष की आवश्यकता होगी तथा च अनवस्था दोष होगा। इसलिये नित्यत्वादि विशेषवान् ब्रह्म में नित्यत्वादि विशेष रहते हैं या नित्यत्वादि विशेषरहित ब्रह्म में? इसका उत्तर देना कठिन है अतः सविशेषत्व भ्रान्तिसिद्ध है, स्वतः ब्रह्म निर्विशेष ही है। किञ्च जो कहते हैं निर्विशेष कोइ वस्तु होती ही नहीं उनहें यह भी सोचना होगा कि नित्यत्वादि विशेष क्या निर्विशेष है या सविशेष? यदि प्रथम पक्ष मान्या है तब तो निर्विशेष वस्तु सिद्ध ही हो गयी; यदि विशेष है तो भी नित्यत्वादि विशेष में होनेवाले विशेष भी निर्विशेष है या सविशेष। प्रथम पक्ष में निर्विशेष वस्तु सिद्ध होती है। सविशेष मानने पर अनवस्था प्रसङ्ग होगा। कुछ लोग कहते हैं कि 'धर्म को लेकर धर्मी सविशेष है और धर्मी को लेकर धर्म सविशेष है। जो किसी का धर्म न हो या किसी का धर्मी न हो एसी कोइ भी वस्तु प्रमणसिद्ध नहीं है' परन्तु यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि क्या धर्म धर्मी में वर्तमान होकर धर्मी के सविशेषत्व का संपादक होता है अथवा अधर्मी में भी सविशेषत्व सम्पादक होता है? अन्तिम पक्ष तो व्याहत है। प्रथम पक्ष भी ठीक नहीं है क्योंकि धर्मी में धर्म रहता है। यहाँ भी धर्मी शब्दगत तृतीयान्त धर्म प्रथमान्त से भिन्न है या अभिन्न। अन्त्य में आत्मश्रय, आद्य में अन्योऽन्याश्रय आदि दोष होंगे। इसी तरह धर्म का धर्म है यह कथम भी सदोष ही है। धर्म का धर्मी यह भी सदोष ही। पूर्वोक्त विकल्प सर्वत्र प्रसृत होते हैं। अपि च जिसका जो धर्म है उससे उसका विवेचन करने पर वस्तु निर्धर्मक ही अवशिष्ट रहती है। जैसे शुक्ल घट से बुद्धि से शुक्ल गुण के पृथक् करने पर घट निर्गुण ही ठहरता है। उस घट से कम्बुग्रीवादि आकार के पृथक्करण करने पर निराकार घट मृत्तकारूप ही ठहरता है। मृत्तकारूप घट से मृत्तका को पृथक् करने पर निर्विशेष सन्मात्र ही वस्तु अवशिष्ट रहती है। तथा घटोऽयम् यह अनुभाव भी निर्विशेष सन्मात्र वस्तु के सद्भाव में प्रमण है। किञ्च धर्म का ज्ञान होने होने पर ही धर्मविशिष्ट धर्मी का ज्ञान होता है। इसी तरह धर्मी का ज्ञान होने पर ही अमुक धर्मी का यह धर्म है ऐसा बोध होता है। इस तरह अन्योऽन्याश्रय दोष होता है अतः निर्धर्मक ही वस्तु ठहरती है। धर्मत्व धर्मित्व यह

दोनों भाव में रहते हैं या अभाव में? यदि भाव में तो वही भाव जो न किसी का धर्म है, न धर्मी है, वही निर्विशेष सत् है। दुपरा पक्ष भी ठीक नहीं, क्योंकि फिर तो शशशृङ्ग में भी धर्मित्व धर्मत्व व्यवहार होना चाहिये। (*)

कहा जाता है ऐसी कोई भवभूत वस्तु नहीं है जो किसी का धर्म या धर्मी म हो परन्तु यहाँ भी प्रश्न होगा-तुम ऐसी वस्तु को जानकर उसका निषेध करते हो या बिना जाने? यदि पहला पक्ष है तब तो तुम्हारा ज्ञान ही निर्विशेष वस्तु सत्ता में प्रमाण है। अन्तिम पक्ष ठीक नहीं क्योंकि अज्ञ का वचन कैसे ग्राह्य होगा? यदि कहा जाय कि निर्विशेष वस्तु का अभाव जानकर ही मैं कहता हूँ तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि तादृश वस्तु के सत्त्व जोने पर उसका अभाव जाना या असत्त्व से अभाव जाना। यदि सत्त्व है तो उसका अभाव कैसे? असत्त्व होने पर भी अभावज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि अभावज्ञान में प्रतियोगी ज्ञान की अपेक्षा होती है, अतएव तादृश वस्तुज्ञान बिना अभावज्ञान हो ही नहीं सकता। 'ऐसी कोई वस्तु नहीं जो किसी का धर्म या धर्मी न हो' यह कथन स्वतन्त्र रूप से है या किसी प्रमाण के बल पर। प्रथम पक्ष इसलिये ठीक नहीं कि भ्रम प्रामादादि दोषों से दूषित पुरुषों का वचन ग्राह्य नहीं होता। यदि वेदान्त प्रमाण कहें तो कोई भी ऐसा वचन वेदान्त वाक्य नहीं है तो कहता हो कि ब्रह्म निर्विशेष नहीं है। अनुमान भी प्रमाण नहीं। निर्विशेष ब्रह्म तत्त्व का अविद्वत्प्रत्यक्षगम्य न होने पर भी अपलाप नहीं किया जा सकता। अविद्वत्प्रत्यक्षगम्यता तो उसमें मान्य है ही। निर्विशेष चिन्मात्र वस्तु धर्म धर्मित्व विनिर्मुक्त सिद्ध ही है। 'स वै ममाशेषविशेषमाया निषेधनिर्वाणसुखानुभूति', 'सत्तामात्रं निर्विशेषं' इत्यादि श्रीमद्भागवतादि ग्रंथों में भगवान् व्यास के वाक्य निर्विशेषत्व के सद्भाव में प्रमाण हैं ही। "नेति नेति" अस्थूल अनणु आदि निषेधबोधक वाक्य भी निर्विशेष वस्तु की सत्ता में प्रमाण हैं।

कहा जाता है ही उक्त वाक्यों से मायामयं विशेषों का ही निषेध किया गया है। एतावता दिव्य गुणादि विशेषों का निषेधों से सर्व निषेधावधि निर्विशेष्य ब्रह्म ही विवक्षित है। जो भी निषेध के योग्य है उस सब निषेध करने पर निर्विशेष ब्रह्म ही अवशिष्ट रहता है।

कहा जाता है "ब्रह्म को निषेधावधि कहीं नहीं कहा गया है" परन्तु यह भी ठीक नहीं।

‘निषेधशेषोजयतादशेष’ इत्यादि भागवात के पद्य से ब्रह्म को निषेधशेष स्पष्ट रूप से कहा गया है। यदि ब्रह्म किसी का धर्म या धर्मी होता तो तब तो उसका भी निषेध ही होता, फिर वह निषेधशेष नहीं हो सकता है। अतएव (*) भगवान् व्यास ने ब्रह्म के सम्बन्ध में कहा है कि वह न गुण है, न कर्म है, न सत (कार्य) है, न असत् (कारण) है — ‘नायं गुणः कर्म सन्नचासत्।’

यदि ब्रह्म सविशेष होता तो उसी विशेष के द्वारा उसका निरूपण उचित था फिर “नेति नेति” वाक्यों से निषेधमुख से प्रतिपादन व्यर्थ ही था। इसलिये ‘यतो वाचो निर्वतन्ते अप्राप्य मनसा सह’ यह श्रुति ब्रह्म को मनोवचनागम्य बतलाती है। जो वस्तु सविशेष है वह तो ‘इदमित्थं’ यह ऐसी वस्तु है इस रूप से मन द्वारा जानी जा सकती है। वाणी द्वारा उसका निर्वचन भी हो सकता है। निर्विशेष वस्तु के सम्बन्ध में ही वह सब अशक्य होता है। इसी लिये ‘अवचनेनैव प्रोवच’ इस वाक्य के द्वारा पति सम्बन्धी प्रश्न होने पर, वह सखियों के अंगुली निर्दिष्ट तत्तत् व्यक्तियों का निषेध करती हुई, ठीक पति के अंगुल्या निर्देश पर तूष्णीं रहकर ही उसे स्वपति बतलाती है, इसी तरह श्रुति भी अतत् का व्यावर्तन करती हुई सर्वनिषेधावधि भूत ब्रह्म को अवचन से ही बोधित करती है।

जो कहा जाता है कि मायामय सर्वविशेषों के निषेध के बाद भी स्वाभाविक विशेष ब्रह्म में ही हैं; यह ठीक नहीं। स्वतः निर्विशेष में माया से ही सविशेषत्व होता है।

कहा जाता ही कि सत्य, नित्य, ज्ञान, अनन्त, आनन्दरूप ब्रह्म में सत्यत्व आदि विशेष तो रहते ही हैं, सत्यत्व आदि मायामय नहीं कहे जा सकते। परन्तु यह भी ठीक नहीं, कारण क्या ? यहाँ सत्यत्वादि व्यावर्तक विशेष हैं। अथवा धर्म हैं? प्रथम पक्ष में भी क्या वे पारमार्थिक हैं अथवा व्यावहारिक ही कैसे होगा? उस समय भी व्यावर्त्य रहता है यह नहीं कहा जा सकता है। ‘नेह नानास्ति किञ्चन’ इस श्रुति से सब प्रकार की वस्तु का निराकरण किया गया है। ‘नात्र काचन भिदास्ति’ इस श्रुति से ब्रह्म में किसी प्रकार का भेद नहीं है यह कहा गया है। किसी प्रकार की भी वस्तु या भेद रहने पर काचन किञ्चन इन दोनों सद्दों का स्वारस्य भङ्ग होता है। ‘यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्’ यह श्रुति सर्वप्रपञ्च को आत्मा ही कहती है। द्वितीय पक्ष के अनुसार व्यवहार दशा में व्यावहारिक मायामय विशेषों से ब्रह्म की सविशेषता तो मान्य है। ब्रह्मभिन्न सब कुछ मिथ्या है, द्वैत व्यावर्त्य है।

उसी दशा में सत्यत्वादि में व्यावर्तक धर्म मान्य होते हैं। (*) परमार्थ दशा में तो धर्म धर्मि भाव होता ही नहीं। सुषुप्ति, मृत्यु आदि में भी धर्मि-धर्म-भाव प्रतीत नहीं होता। सुषुप्ति में आत्मा का यह धर्म है, इस धर्मि का यह धर्म है इत्यादि प्रतीति नहीं होती।

कहा जाता है कि सुप्त पुरुष को ज्ञान न होने पर भी द्वैत प्रपञ्च रहता है; पर यह नहीं कहा जा सकता है क्योंकि दृष्टिसृष्टि के अनुसार सम्पूर्ण दैवत प्रातीतिक ही है। अतः प्रतीति न होने पर उसके होने में कोई प्रमाण नहीं। कुछ लोग कहते हैं रज्जु सर्प के तुल्य प्रपञ्च प्रतीतिक नहीं है किन्तु सर्प के तुल्य ही है। सर्प भी पक्ष ही है, सपक्ष कोई न होने से दृष्टान्त सिद्ध नहीं होता है। किन्तु यह ठीक नहीं क्योंकि व्यवहार भी प्रतीतिरूप ही होता है अतः वह भी प्रातीतिक ही है। अतः व्यावहारिक मायामय सत्यत्वादि ही व्यवहार दशा में ब्रह्म में होते हैं, परमार्थतः सत्यत्वादि भी नहीं ही हैं। प्रश्न होता है कि 'ब्रह्म परमार्थतः सत्य, ज्ञान एवं आनन्द है या नहीं? यदि प्रथम पक्ष मान्य है तो सत्यत्वादि का अभाव कैसे? यदि नहीं तो यह कहना पड़ेगा कि 'ब्रह्म परमार्थतः सत्य, ज्ञान एवं आनन्द नहीं है। इसे इष्टापत्ति नहीं कहा जा सकता क्योंकि फिर तो ब्रह्म भी घटादि तुल्य ही ठहरेगा।' परन्तु यह सब कथन ठीक नहीं, क्योंकि परमार्थतः निर्धर्मक परमानन्द बोधरूप है। व्यावहारतः सत्यत्व आनन्दत्वादि धर्मवान भी है। एतावतापि ब्रह्म में पारमार्थिक सत्यत्वादि नहीं है क्योंकि ब्रह्म परमार्थतः निर्धर्मक है यह कहा जा चुका है। फिर निर्धर्मक में सत्यत्वादि धर्म कैसे हो सकता है? फिर भी प्रश्न होता है कि निर्धर्मक ब्रह्म में निर्धर्मकत्व, परमानन्दत्व आदि धर्म होते हैं या नहीं, यदि हैं तो निर्धर्मक ब्रह्म कैसा? यदि नहीं, तो निर्धर्मक परमानन्द ब्रह्म की सिद्धि कैसे होगी। परन्तु यह कथन भी व्यर्थ ही है। निर्धर्मक ब्रह्म में निर्धर्मकत्व धर्म नहीं होता क्योंकि ऐसा होने पर व्याघात दोष होगा। जैसे निर्गुण में गुणरूप धर्म नहीं है वैसे निर्धर्मक में कोई भी धर्म नहीं हो सकता है। जैसे गुण में गुणान्तर स्वीकार करने से अनवस्था प्रसंग होता है वैसे ही प्रकृत में भी समझना चाहिये। इसी तरह निर्धर्मक होने से ही ब्रह्म में बोधत्व आनन्दत्वादि धर्म मान्य नहीं होते। निर्धर्मक में धर्मस्थिति व्याहृत ही है। सावयव वस्तु की विश्रानति किसी निरवयव वस्तु में मान्य होती है। अन्यथा अनवस्था दोष होता है। जैसे घट सावयव है क्योंकि वह कपालद्वय संयोग से निष्पन्न होता है। वह कपाल भी सावयव है क्योंकि मृत्पिंड से बनता है। मृत्पिंड भी

सावयव है क्योंकि वह भी चूर्णपुञ्जमय ही है। चूर्ण भी सावयव है क्योंकि (*) वह भी त्रसरेणुमय है। त्रसरेणु भी सावयव है क्योंकि वह द्व्यणुकों से आरब्ध होता है। द्व्यणुक भी सावयव है क्योंकि दो परमाणुओं से वह भी बनता है। वह परमाणु निरवयव है यदि उसे भी सावयव मानेंगे तो अनवस्था प्रसंग होगा। इसी तरह घटाटि में भी समझना चाहिए। जैसे घटत्व होता है उसी तरह घटत्व में घटत्वत्व आदि मानने से भी अनवस्था होती है वैसे ही निर्धर्मकत्व की विश्रान्ति भी ब्रह्म में ही है। इस तरह निरवयव निर्धर्मक ब्रह्म की सिद्धि होती है। स्वमत से निरवयव परमाणु के स्थान में निरवयव ब्रह्म ही सिद्धि होता है। स्वमत में ब्रह्म से अण्वादिक्रमेण घटादि की उत्पत्ति होती है। सविशेष जगत् का पर्यवसान निर्विशेष ब्रह्म में ही होता है।

सांख्यमतानुसार भी जैसे जगत् का अन्तिम मूल अमूल होता है वैसे ही अन्तिम आधार निराधार, अन्तिम विशेष निर्विशेष, अन्तिम प्रकाशक अप्रकश्य या स्वप्रकाश मान्य होता है। सविशेष पृथ्वी गन्धहीन आपेक्षिक निर्विशेष जल में विश्रान्त होती है, रसादि विशेषवान् जल रसहीन निर्विशेष तेज में पर्यवसित होता है। रूपादि विशेषवान् तेज रूपरहित निर्विशेष वायु में, वायु स्पर्शशून्य आकाश में; आकाश अहं में, अहं महान् में, महान् अव्यक्त में, अव्यक्त अत्यन्त निर्विशेष ब्रह्म में ही विश्रान्त होता है। वह ब्रह्म अपने में ही विश्रान्त है, यदि वह भी सविशेष होता तो पृथिव्यादि के तुल्य उसकी भी किसी अन्य में ही विश्रान्ति होती।

कहा जाता है कि प्रत्यक्षादि प्रमाण तो सर्विशेष वस्तु में ही प्रवृत्त होते हैं। साथ ही शब्द भी सविशेष वस्तु का ही बोधक होता है। शक्यता लक्ष्यता आदि के बिना शब्द की प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती। युक्तियां भी सविशेष वस्तु में ही पर्यवसित होती हैं। परन्तु यह सब कथन निराधार ही है क्योंकि सविशेष वस्तु के तुल्य ही निर्विशेष वस्तु में भी प्रत्यक्षादि प्रमाण संगत होते हैं। सुषुप्ति काल में किसी विशेष का ग्रहण नहीं होता। सुषुप्ति काल का प्रत्यक्ष भी निर्विशेष तत्त्व का ही बोधक है। सुषुप्ति काल में 'नाहं किञ्चिदवेदिषम्' सुप्ति में मैं कुछ नहीं जानता था इत्याकारक सुप्तोत्थ स्मरण से सौषुप्त प्रत्यक्षानुभूति का परिक्षान होता है क्योंकि अनुभव के बिना स्मरण सिद्ध नहीं होता। सुप्ति काल में तुमने किन विशेषों को जाना ऐसा पुछने पर मनुष्य ही कहना है कि सुप्ति

में मैंने किन्हीं विशेषों को नहीं जाना। सुषुप्ति में विशेषों का अनुभव अननुभवविरुद्ध भी है; हाँ यह विचारणीय अवश्य है कि मैंने सुप्ति में किन्हीं विशेषों का अनुभव नहीं किया, यह वचन क्या अनुभवपूर्वक है या अनुभवपूर्वक? (*) पहला पक्ष मान्य है तो किंविषयक अनुभव उक्त वाक्य का मूल है? यदि विशेषाभाव विषयक अनुभव कहा जाय तो भी विचारणीय है कि विशेषाभाव साधिकरण है या अनुधिकरण? प्रथम पक्ष में भी विचारणीय है कि जहाँ विशेषाभाव अनुभूत हुआ है वह अधिकरण, अधिकरण-सविशेष है या निर्विशेष? प्रथम पक्ष व्याहत है क्योंकि जो सविशेष है वह विशेषाभाव का अधिकरण कैसे होगा। यदि द्वितीय पक्ष मान्य है तब तो निर्विशेष वस्तु सिद्ध ही है। यदि उक्त वचन अननुभव पूर्वक है तब तो उक्त वचन अप्रमाण ही है। इस तरह सुषुप्त्यादि प्रत्यक्ष से निर्विशेष वस्तु सिद्ध होती है। इसी तरह पूर्वोक्त अनुमान भी निर्विशेष में प्रमाण है।

कहा जाता है निर्विशेष में अनुमान प्रवृत्ति नहीं हो सकती परन्तु उक्त वचन निराधार है क्योंकि ब्रह्म निर्विशेष ही है। सुषुप्ति आदि में ब्रह्म में किसी विशेष का अनुभव नहीं होता। जो निर्विशेष नहीं है उसमें विशेषाभाव का दर्शन नहीं होता। जैसे घट इत्यादि दृष्टान्त से निर्विशेष कि सिद्धि होती ही है। इसी तरह शब्द भी निर्विशेष वस्तु बोधक होता ही है।

कहा जाता है प्रत्यक्ष विरुद्ध अर्थ अनुभव एवं शब्द से नहीं सिद्ध होता। ब्रह्म की सविशेषता प्रत्यक्ष सिद्ध है। जागर में प्रत्यक्ष से ही सविशेषता सिद्ध है। सुप्ति में भी सविशेष ही ब्रह्म रहता है। वहाँ मन अदि करण न होने से विशेषों का स्पष्ट उल्लेख नहीं होता। परन्तु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि जिसका सद्भाव गृहीत नहीं उस विशेष के होने में कोई प्रमाण नहीं। यदि अगृहीत होने पर विशेष मान्य हो तब तो शशशृङ्ग का भी सद्भाव माना जाना चाहिये।

कहा जाता है कि शशशृङ्ग तो कभी नहीं गृहीत होता परन्तु ब्रह्म के विशेष तो जागर में गृहीत होते हैं, अतः सुप्ति में भी विशेषों का सद्भाव मानना चाहिये। परन्तु यह ठीक नहीं क्योंकि फिर तो भ्रम काल में गृहीत रज्जु सर्प का भ्रम मिटने पर भी सद्भाव मानना चाहिये।

कहा जाता है कि जागर भ्रम काल नहीं है पर यह ठीक नहीं क्योंकि भ्रम हेतु अज्ञान

होने से जागर को भ्रम ही मानना उचित है। कहा जाता है सुषुप्ति में भी अज्ञान तो रहता ही है, ठीक है, परन्तु सुषुप्ति में विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान नहीं रहता। अतएव अन्यथाग्रहणरूप भ्रम नहीं कहा जा सकता।

यदि ब्रह्म सविशेष है तब भी सभी विशेषों का सर्वथा सद्भाव होता नहीं। आगमापायी विशेषों से ब्रह्म भी विकारी होगा परन्तु कूटस्थ प्रतिपादक श्रुतियों (*) से यह विरुद्ध होगा। यदि सभी विशेष नित्य ही हों तब तो सदा स्रष्टृत्व, सदा संहर्तृत्वादि रहने से सब समय परस्पर विरुद्ध सृष्टि संहारादि कार्य होने चाहिये। इसके अतिरिक्त सविशेष होने से घटादि के रूत्य ब्रह्म में अनित्यता भी प्रसक्त हो सकती है।

कहा जाता है ब्रह्म निर्विशेष नहीं है, नित्यत्वादि विशेषवान् होने से घटादि के तुल्य है। परन्तु यह भी ठीक नहीं क्योंकि दृष्टान्त में नित्यत्वादि विशेष का अभाव होने से ब्रह्मभिन्न किसी भी पदार्थ में नित्यत्वादि विशेष असिद्ध ही है। अतएव कालवत् दृष्टान्त भी असिद्ध है क्योंकि वेदान्त मत में काल भी अनित्य ही है। आत्मवत् दृष्टान्त भी असिद्ध है क्योंकि वह तो ब्रह्मरूप पक्ष से अभिन्न ही है। विशेषवत्त्वत् यह हेतु भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि ब्रह्म में विशेषवत्त्व असिद्ध ही है। नित्यत्वादि विशेष भी पक्ष में असिद्ध ही है क्योंकि नित्यत्वादि ब्रह्म से भीन्न न होने से विशेष नहीं है। नित्यत्व नित्य शब्दार्थ होने से नित्य से अभिन्न ही है। जैसे तच्छब्दार्थ तत्त्व ही तत्त्व होता है वैसे यहाँ भी समझना चाहिये। 'ॐ तत्सदिति निर्देशः तत्त्वं नारायणः परः' इत्यादि स्मृति श्रुति से यही मालूम पड़ता है कि तत्त्व और तत् एक ही है। नित्य शब्द नित्यत्ववाची नहीं है यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि गवादि शब्द भी गोत्वादि के ही वाचक होते हैं। कहा जाता है जाति में शक्ति माननेवालों के यहाँ यह ठीक भी है परन्तु अद्वैती तो जाति ही नहीं मानता पर यह कहना ठीक नहीं। व्यक्ति से अतिरिक्त जाति मान्य न होने पर भी अनुवृत्तत्व रूप से व्यक्ति को ही जाति मानने में कोई आपत्ति नहीं। व्यक्ति के ही अनुवृत्त एवं व्यावृत्त दो रूप होते हैं। अनुवृत्तत्व रूप से गोत्व ही व्यक्ति है, व्यावृत्त रूप से गौ व्यक्ति है अतः नित्य एवं नित्यत्व दोनों ही व्यक्ति ही हैं। व्यक्ति एक ही है अतः नित्यत्व नित्य से अभिन्न ही है इसी तरह सत्यत्वादि भी सत्य ब्रह्मरूप ही हैं। श्रुतिसिद्ध एवं अनुभवानुसारी ही तर्क मान्य होता है, तद्विरुद्ध तर्क मान्य नहीं। ब्रह्म का निर्विशेषत्वानुमान श्रुति एवं अनुभव के

अनुसार है, सविशेषत्वानुमान उभयविरुद्ध है। इसलिये अनुमान से ब्रह्म की सविशेषता नहीं होती है, 'श्रुतियुक्त्यनुभूतिभ्यो वदतं किन्तुऽशकम्'।

कुछ लोग कहते हैं कि निर्विकल्पक ज्ञान भी सविशेष विषयक ही होता है। एकजातीय द्रव्य में प्रथम पिण्ड ग्रहण ही निर्विकल्पक ज्ञान है, द्वितीयादि पिण्ड ग्रहण सविकल्पक ज्ञान है। परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि प्रथम गोपिण्ड ग्रहण के तुल्य ही द्वितीयादि भी गोपिण्ड ग्रहण के तुल्य ही द्वितीयादि भी गो पिण्ड ग्रहण के तुल्य ही द्वितीयादि भी गो पिण्ड ग्रहण होते हैं अतः प्रथम भी सविकल्पक(*)ही है। 'खण्डोऽयम् शुक्लोऽयं रक्तो गौः' इस तरह नाम जात्यादि सहित होने से प्रथम पिण्ड ग्रहण भी सविकल्पक ही है। जिस ज्ञान में नाम, जाति, गुण आदि विकल्प विषय होते हैं वह सविकल्प और जिसमें उक्त विकल्प विषय नहीं होते वही ज्ञान निर्विकल्प होता है। अतः 'डित्थोऽयं ब्रह्मणोऽयं श्यामोऽयं' इस प्रकार एकजातीय द्रव्य में प्रथम पिण्ड ग्रहण भी सविकल्प ही है। यही तार्किकों ने भी कहा है। विशेषण विशेष्य सम्बन्धानवगाहि ज्ञान ही निर्विकल्प है अर्थात् तदवगाहि ज्ञान सविकल्प है। अद्वैतियों का भी यही कहना है — 'संसर्गावगाहि ज्ञानं निर्विकल्पम्, वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानं सविकल्पम्'।

कहा जाता है लोक में कतिपय विकल्परहित ही ज्ञान प्रसिद्ध है, सर्व विकल्परहित कोई ज्ञान प्रसिद्ध नहीं है फिर अप्रसिद्ध निर्विकल्पक ज्ञान कैसे सिद्ध होगा। परन्तु यह भी ठीक नहीं है, अविद्वानों के लिये सुषुप्ति में, विद्वानों के लिये निर्विकल्प समाधि में निर्विकल्प समाधि में निर्विकल्प ज्ञान प्रसिद्ध है।

कहा जाता है 'संसर्गावगाहि' ज्ञान का कोई करण नहीं हो सकता क्योंकि निर्विकल्प ज्ञान अतीन्द्रिय ज्ञान है। इन्द्रियों से अतीन्द्रिय ज्ञान जन्य नहीं हो सकता। व्याप्ति ज्ञान भी उसका कारण नहीं है क्योंकि ऐसा व्याप्ति ज्ञान भी अदृष्ट है।

कहा जाता है "गौ यह विशिष्ट ज्ञान से जन्य होता है, विशिष्ट ज्ञान होने से, दण्डी इस ज्ञान के तुल्य। यह अनुमान निर्विशेष विशेषण ज्ञान का साधक है" पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि सविशेष ज्ञान विशेषण ज्ञान जन्य होता है यह बात अमान्य है। इसके अतिरिक्त विशेषण ज्ञान के निर्विकल्प होने में कोई प्रमाण नहीं। कहा जाता है 'सविकल्पक बुद्धि विशिष्ट बुद्धि है तो विशेषण बुद्धि को सुतरां निर्विकल्प बुद्धि मानना उचित है।' पर यह भी

ठीक नहीं, क्योंकि यदि निर्विकल्प ज्ञान में विशेषण बुद्धित्व सिद्ध हो तभी सविकल्पक ज्ञान का विशिष्ट बुद्धित्व भी सिद्ध होता है; और इसी तरह सविकल्पक ज्ञान में विशिष्ट बुद्धित्व सिद्ध हो तभी निर्विकल्प में विशेषण बुद्धित्व सिद्ध होता है, इस तरह अन्योऽन्याश्रय दोष होता है। इस तरह विशिष्ट ज्ञान के विशेषण ज्ञान जन्य होने पर भी विशेषण ज्ञान निर्विकल्प ज्ञान नहीं सिद्ध होता है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि निर्विकल्पक ज्ञान से ही सविकल्प का उदय होता है, अतः सविकल्पक ज्ञान कार्यरूप लिंग से निर्विकल्पक (*) ज्ञानरूप कारण का अनुमान होता है। क्योंकि उक्त प्रकार का नियम असिद्ध है। निर्विकल्प ज्ञान भी ज्ञान ही है अतः ज्ञान का करण नहीं हो सकता। इसी तरह शब्द भी ज्ञान ही है अतः ज्ञान का करण नहीं हो सकता। क्योंकि प्रकृति प्रत्यय योग से पदत्व सम्पन्न होता है। प्रकृति प्रत्यय दोनों के अर्थों में भेद होता ही है इसलिये पद के द्वारा विशिष्टार्थ का ही प्रतिपादन होता है। पदभेद भी अर्थभेद के ही कारण होता है। अतः पद संघात रूप वाक्य का भी अनेक पदार्थ संसर्ग विशेष ही अर्थ होता है। अतः संसर्गानवगाहि निर्विकल्प ज्ञान शब्द से नहीं उत्पन्न हो सकता। परन्तु अद्वैतवादी की दृष्टि से उपर्युक्त आक्षेपों का समाधान यही किया जाता है कि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान ही इन्द्रियजन्य होता है, निर्विकल्प ज्ञान तो अतीन्द्रिया होता है। यह तार्किकों का ही कहना है। वेदान्तमत में तो निर्विकल्पक ज्ञान के इन्द्रियजन्य होने से प्रत्यक्षत्वानुपपत्ति नहीं होती। निर्विकल्प ज्ञान के प्रति प्रत्यक्ष प्रमाण करण होता है। यदि कहा जाय कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष प्रमा का करण तो अन्तःकरण वृत्ति ही है, परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि फलभूत सभी ज्ञानों में अन्तःकरण वृत्ति ही करण होती है।

कहा जाता है कि इस तरह तो सर्वप्रमाण सांकर्य होगा। परन्तु यह भी ठीक नहीं; वृत्तिभेद से प्रमाणभेद कि व्यवस्था उत्पन्न हो जाती है। जैसे परमत में प्रत्यक्ष प्रमाण इन्द्रिय के एक होने पर भी चक्षुरादि भेद से भिन्नता होती है वैसे ही प्रकृत में समझना चाहिये। जैसे त्वाच, चाक्षुष, रासनादि प्रत्यक्ष प्रमाओं का जैसे एक ही प्रत्यक्ष प्रमाण करण है, उसी तरह प्रत्यक्षानुमिति आदि प्रमाओं की एक ही अन्तःकरण वृत्ति करण होती है, अतएव प्रमाता प्रमाण प्रमेय त्रिपुटी कहलाता है। प्रमाता अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य है। वृत्त्यावच्छिन्न चैतन्य प्रमाण है। विषयावच्छिन्न चैतन्य प्रमेय चैतन्य है। अज्ञात विषय

चैतन्य प्रमेय है ज्ञान विषय चैतन्य फल कहा जाता है। इस तरह सविकल्प ज्ञान के तुल्य ही निर्विकल्प ज्ञान का भी अन्तःकरण वृत्ति ही करण है।

कहा जाता है भेल ही अन्तःकरणवृत्ति निर्विकल्प ज्ञान के प्रति करण हो वह अन्तःकरण वृत्ति इन्द्रिय द्वारा निर्गत होकर निर्विकल्प ज्ञान का करण बनता है, या व्याप्तिज्ञानरूपा ही वृत्ति करण बनती है, अथवा शब्दज्ञानरूपा। परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि इन्द्रियनिर्गता वृत्ति ही करण है और वह निर्विकल्प विषयरूपा वृत्ति होती है। यदि कहा जाय कि निर्विकल्प विषय है (*) ही नहीं, तो यह भी ठीक नहीं, पूर्व में निर्विषय वस्तुसत्त्व प्रतिपादन किया जा चुका है।

कहा जाता है अन्तःकरण निर्विशेषाकार नहीं हो सकता पर यह ठीक नहीं। जैसे विषय होता है वैसे ही अन्तःकरण का आकार बनता है। अतः यदि सविकल्प विषय के अनुसार अन्तःकरण की सविशेषाकारता संभव है तो निर्विशेषाकारता में क्या आपत्ति हो सकती है? इसी लिये विष्णु ध्यान से भक्त का चित्त विष्णुमय हो जाता है।

कहा जाता है जब ब्रह्म निराकार है तब चित्त में ब्रह्माकारता कैसे होगी, पर यह ठीक नहीं क्योंकि चित्त भी निराकार ही है। यदि ब्रह्म का चिदानन्द रूप आकार होता है तो चित्त भी चिदानन्दाकार ही बनता है। कहा जाता है ब्रह्म तो चित्त का अविषय है, फिर चित्त ब्रह्माकार कैसे होगा? परन्तु यह भी ठीक नहीं। संस्कृत चित्त का विषय ब्रह्म होता है यह सिद्धान्त मान्य है। इसलिये निर्विकल्प ब्रह्मविषयक अन्तःकरणवृत्ति से जन्य निर्विकल्पक ज्ञान होता है। यदि निर्विकल्प ज्ञान वृत्तिज्ञान नहीं किन्तु चैतन्य ही अभीष्ट है तब तो चैतन्य ही ज्ञान है और वह निर्विकल्प है ही और साक्षि चैतन्यरूप ही है। निर्विकल्प अन्तःकरणवृत्ति विचारित वेदान्त से ही उत्पन्न होती है। अतः उसमें शब्द ही प्रमाण है।

यहां प्रश्न होता है कि 'शब्द ही करण है या शब्दज्ञान करण है?' यदि पहला पक्ष मान्य हो तब तो पुस्तकस्थ शब्द से किसी को ज्ञानोदय होना चाहिये। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं क्योंकि शब्दज्ञान भी ज्ञान ही है अतः वह ज्ञान का करण नहीं हो सकता। पर यह ठीक नहीं, ज्ञान के ज्ञानकरणत्व में कोई आपत्ति नहीं है अतएव व्याप्तिज्ञान से अनुमितिज्ञान होता है। पदार्थज्ञान से वाक्यार्थज्ञान होता है, शब्दज्ञान निर्विकल्प ज्ञान में करण हो सकता है। पदसंघातरूप वाक्य के संसर्गवगाहि ज्ञानजनन में यद्यपि दोष कहा गया है

तथापि ब्रह्माकार वृत्तिजनन में कोई दोष नहीं। यहाँ प्रश्न होता है कि 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य श्रुत एवं विचारित होकर संसर्गनिवगाहि ज्ञान जनन करके ब्रह्माकार अन्तःकरण वृत्ति पैदा करता है या संसर्गनिवगाहि ज्ञान बिना पैदा किये ही? प्रथम पक्ष में उक्त दोष लागू होगा ही क्योंकि पदसंघातरूप वाक्य पदार्थ संसर्ग विषयक ही ज्ञान जनन करेगा। दुसरा पक्ष भी ठीक नहीं क्योंकि ब्रह्माकार वृत्ति वाक्य से कैसे (*) होगी? परन्तु यह सब कथन ठीक नहीं क्योंकि तत्त्वमसीत्यादि वाक्यों से ब्रह्माकार वृत्ति उत्पन्न होना ही वाक्यों की संसर्गनिवगाहिजनकता है। पद एवं पद समुदायरूप वाक्य तात्पर्य विषय अर्थ का ही बोधन करते हैं; 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' यह न्याय है। शब्द का जिसमें तात्पर्य होता है वही शब्दार्थ होता है। तात्पर्य विषय अर्थसंसर्ग ही हो यह नियम नहीं, अन्यथा 'विषं भुंक्ष्व' इस आप्त वाक्य से अनभिमत संसर्ग का भी प्रतिपादन होना चाहिये। 'गंगायां घोषः' यहां घोष गङ्गा में रह नहीं सकता है अतः संसर्ग यहां प्रत्यक्ष बाधित हो जाता है; 'सोऽयं देवदत्त' यहां तत् परोक्ष एवं इदम् अपरोक्ष काल का संसर्ग अयुक्त ही है। अतः तात्पर्य विषय अर्थसंसर्ग ही हो यह नियम नहीं बन सकता। अतः 'प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्रः सोऽयं देवदत्तः' इत्यादि वाक्य स्वरूपमात्र के बोधक होते हैं क्योंकि उतने में ही उनका तात्पर्य है।

जैसे घटः पटः इत्यादि पद घटादि स्वरूपमात्र के बोधक होते हैं उसी तरह 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्य भी ब्रह्मस्वरूप मात्र के बोधक होते हैं, क्योंकि उपक्रमादि लिङ्गों से उसी में इनका तात्पर्य निर्धारित है। अतएव 'गामानय' इत्यादि वाक्यों के समान 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यों का संसर्ग रूप कोई अर्थ नहीं प्रतीत होता। अतः पद या वाक्य का संसर्गनिवगाहिजनकत्व नियम नहीं किन्तु स्वतात्पर्य विषयार्थ ज्ञानजनकत्व ही नियम है। पद या वाक्य अपने तात्पर्य विषय अर्थ का ही ज्ञान उत्पन्न करते हैं यही नियम है। 'विषं भुंक्ष्व' इस वाक्य से शत्रुगृह भोजन निवृत्ति रूप अर्थ प्रतीत होता है। यह भुजि-प्रकृति या प्रत्यय किसी का भी अर्थ नहीं है किन्तु प्रकृति प्रत्ययार्थ से अतिरिक्त ही अर्थ का बोधक है, भले ही वह अर्थ भी प्रकृत्यन्तरार्थ प्रत्ययान्तरार्थ से विशिष्ट ही हो। परन्तु 'प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्रः' इस वाक्य का तो चन्द्रस्वरूप प्रतिपादन में ही तात्पर्य है। यदि कहा जाय कि वहाँ भी प्रकृति प्रत्यय के योग से आह्लादन क्रिया का कर्ता ही चन्द्र का अर्थ है तो

यह ठीक नहीं। चन्द्र शब्द का शब्दशक्ति से वैसा अर्थ होने पर भी वक्ता का उसमें तात्पर्य नहीं है, अतः उक्त वाक्य स्वरूपमात्र पर्यवसायी ही है। इसी तरह घट शब्द का क्या अर्थ है यह पुत्र के पूछने पर पिता अंगुली से निर्दिष्ट करता हुआ कहता है 'अयं घटः' यह घट है, पुत्र जान लेता है। क्या यहाँ प्रकृति प्रत्यय का अर्थ जानकर पुत्र घट समझता है। वस्तुतः पुत्र को वैसा ज्ञान हो भी नहीं सकता और न वक्ता पिता को ही वैसा इष्ट है। (*) कितने ही वक्ता भी प्रकृति प्रत्यय का अर्थ नहीं जानते अतः भले ही प्रकृति एवं प्रत्यय के अर्थ का भेद हो और भले ही पद विशिष्टार्थ का ही अभिधायी हो तो भी तात्पर्यवशात् स्वरूपमात्रवाची घटादि शब्द होते हैं।

कहा जाता है फिर भी घट पद किसी नाम एवं किसी आकार से विशिष्ट ही अर्थ का बोधक होता है, निर्विशेष अर्थ का बोधक नहीं होता। परन्तु यह भी ठीक नहीं क्योंकि नाम तो पुत्र ने पहले सुना ही है। अतः 'अयं घटः' इस पितृवाक्य का नामविशिष्ट घट प्रतिपादन में तात्पर्य नहीं। अज्ञात अर्थ में ही शब्द का तात्पर्य मानना चाहिये। अतः वस्तुमात्र बोधक में वक्ता का तात्पर्य है। आकारबोधन में भी वक्ता का तात्पर्य नहीं है क्योंकि वह तो प्रत्यक्ष सिद्ध ही है।

कहा जाता है कि "पुत्र ने नाम सुन ही लिया, आकार भी उसके सामने प्रत्यक्ष ही है, अतः दोनों ही अप्रतिपाद्य हैं। केवल वह नाम-नामी के सम्बन्ध को नहीं जानता अतः संसर्गबोधन में ही पिता का तात्पर्य है", पर यह ठीक नहीं क्योंकि 'अयं घटः' इस वाक्य से घट शब्द एवं कम्बुग्रीवाद्याकार का संसर्गरूप अर्थ प्रतीत नहीं होता। यदि कहा जाय कि 'घट नाम एवं कम्बुग्रीवाद्याकार विशिष्ट वस्तु की प्रतिपत्ति घट शब्द से होती है तो भी विशिष्टबोधकत्व ही हुआ'। परन्तु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि उक्त रीति से घट शब्द के विशिष्ट बोधक होने पर भी दोनों ही विशेषण तो पूर्व से ही ज्ञान हैं। उनके बोधक में वाक्य का तात्पर्य नहीं कहा जा सकता, अतः विशेष्य मात्र बोधक में ही वाक्य का तात्पर्य मानना उचित है।

कहा जा सकता है कि "विशिष्टवाचि पद विशेष्यमात्र परक कैसे माना जाय"? परन्तु तात्पर्यनुपपत्ति से विशिष्टवाचक पद भी लक्षण से विशेष्य मात्र का प्रतिपादन करता ही है। जैसे परमत में 'घटोऽनित्यः' यहां यद्यपि घट पद घटत्वविशिष्ट का वाचक है तथापि

अनित्य के साथ अन्वयानुपपत्ति के कारण व्यक्तिभूत घट का ही प्रतिपादन करता है। घटत्व जाति होने से नित्य है। उसका अनित्य के साथ अन्वय नहीं हो सकता। इस तरह 'अयं घटः' इसस वाक्य को विशेष्यमात्र पर्यवसायी मानना ठीक है। वह विशेष्य मृत्तिका नहीं क्योंकि मृत्तिका भी किसी का विशेषण ही है किन्तु; मृत्तिका भिन्न घट स्वरूप ही वह विशेष्य है। वह क्या है, कहा जाता है, यह कहना कठिन है; परन्तु क्यों कठिन है? अनुभव नहीं है या वस्तु अनिर्वचनीय है। पहला पक्ष ठीक नहीं, आत्मा (*) साक्षिक अनुभव का अपलाप नहीं किया जा सकता। दूसरा पक्ष तो हृष्ट ही है। इसी तरह 'पटोज्यम्' यह अनुभव भो निर्विकल्प वस्तु सत्ता में प्रमाण है। अतः निर्विकल्प में कोई प्रमाण नहीं यह कहना मोहमूलक ही है। आनयनादि क्रिया रहित सभी सिद्ध वस्तु के प्रतिपादक विशिष्टार्थ बोधक वाक्य भी तात्पर्यतः विशेष्यभूत वस्तुमात्र पर्यवसायी होता है। वह विशेष्य वस्तु निर्विकल्पक वस्तु ही है। महावाक्य द्वारा उसी का प्रतिपादन होता है। अतएव 'सभी शब्द ब्रह्म के प्रतिपादक हैं' यह भी कहा जाता है। 'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः', 'सर्वे वेदा यत्पादमामनन्ति' इत्यादि श्रुति स्मृति भी ऐसा ही कहती हैं। क्रियापर वाक्यों में भी गौ क्या है यह विचार करने पर गो शब्द भी ब्रह्म में ही पर्यवसित होता है। इस तरह पद एवं पद समूह से तत्पर्य वृत्ति द्वारा ब्रह्म प्रतिपादन संभव है। अभिधा शक्ति अवश्य ब्रह्म में संभव नहीं क्योंकि शब्द प्रवृत्ति, विभिन्न जाति, गुण, क्रिया आदि ब्रह्म में नहीं है।

कहा जाता है ब्रह्म ईश्वर सच्चिदानन्द आदि सब ब्रह्म के ही नाम है फिर ब्रह्म नामरहित है ऐसा क्यों कहा जाता है? परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि परमार्थतः शब्द एवं उसका ब्रह्मवाचकत्व दोनों ही नहीं, व्यवहारतस्तु ब्रह्म के अनन्त नाम हैं ही। सभी नामरूप ब्रह्म में ही कल्पित हैं, जैसे घटादि नाम एवं कम्बुग्रीवादि रूप मृत्तिका में कल्पित है। नामरूप कल्पित ही हैं। अतएव 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' श्रुति में मृत्तिका को ही सत्य कहा गया है। मृत्तिका कारण है, कार्यापेक्षया कारण सत्य है। यही श्रुति का तात्पर्य है। स्वकारण जल की अपेक्षा मृत्तिका भी मिथ्या ही है।

कहा जाता है ब्रह्म नामरहित है इसमें कोई प्रमाण नहीं, परन्तु 'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्' इत्यादि श्रुति स्पष्ट ही ब्रह्म को अशब्द या अनाम कहती है। 'न नामरूप गुण कर्म एव वा' यह भागवत पद्य भी इसी अर्थ में प्रमाण है। किञ्च यह भी

प्रश्न होगा कि जिसका नाम आप कहते हैं वह नाम ही है या नामवाली वस्तु है अथवा नामरहित है। पहला पक्ष ठीक नहीं, नाम का आश्रय नाम नहीं हो सकता, जैसे घटवान् घट नहीं होता। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं सविशेष का विशेष है या निर्विशेष का इत्यादि प्रश्न के तुल्य ही नामवान् का नाम है तो आत्माश्रय, अन्योऽन्याश्रय दोष होंगे। तृतीय पक्ष तो अनाम वस्तु सिद्ध ही हो गयी। इसी तरह रूप, जाति आदि के सम्बन्ध में भी समझना चाहिये।(*)

कहा जाता है कि फिर नामादि रहित वस्तु में नामादि सहितत्व कैसे होगा? परन्तु यह ठीक नहीं, जैसे नीरूप गगन में भ्रान्ति से नीलरूप की प्रतीति होती है वैसे ही प्रकृत में भी समझना चाहिये। कहा जाता है तो इस तरह तो भी वस्तु नामादि रहित ही ठहरेगी। परन्तु यह तो इष्ट ही है। अतएव सब कुछ ब्रह्म ही है।

कहा जाता है निर्विशेष में सर्वत्व भी कैसे बनेगा, पर यह कुछ नहीं, क्योंकि सर्वरूप सब नाम जिसमें कल्पित हैं वही सर्व है। सर्वाध्यास की अधिष्ठानता ही सर्वता है वह है वह भी व्यवहारतः परमार्थतः नहीं; परमार्थतः अधिष्ठान भी नहीं अधिष्ठानता भी नहीं। इस तरह निर्विशेष ब्रह्म है, तद्विषयक ज्ञान ही निर्विकल्प ज्ञान है और वह ज्ञान शब्द से होता है।

कहा जाता है “समाधि में भले ही ब्रह्माकारवृत्ति बन जाय परन्तु सुप्ति में निर्विशेष वृत्ति कैसे होगी? क्योंकि उस समय तो अन्तःकरण ही नहीं होता।” यह कथन व्यर्थ है, क्योंकि उस समय अविद्या है अतः ब्रह्माकार अविद्या वृत्ति ही होती है। वस्तुतः अविद्या एवं अन्तःकरण की निर्विशेष ब्रह्माकार वृत्ति ही होती है। वस्तुतः अविद्या एवं अन्तःकरण की निर्विशेष ब्रह्माकार वृत्ति स्वाभाविक ही होती है। उसके उदय के लिये किसी प्रमाण की आवश्यकता है ही नहीं। यदि कहा जाय कि ‘फिर तो वेदान्त व्यर्थ होंगे’ परन्तु यह कथन ठीक नहीं, क्योंकि सविकल्पक वृत्ति हटाने के लिये ही वेदान्त का उपयोग है। वही निदिध्यासन का भी उपयोग है। उसी से दर्शन, स्मरणादि वृत्ति रहित चित्त बनता है। इस सविशेषाकारता के हटने पर ब्रह्माकारता चित्त की स्वतः व्यक्त होती है। उस समय आत्मा स्वयं स्फुरित होता है। यही भागवत में कहा है: —

“यदोपरामो मनसो नामरूपस्य दृष्ट स्मृति सम्प्रमोषात्।

य ईयते केवलया स्वसंस्थया हंसाय तस्मै शुचिसद्मने नमः॥”

यद्यपि निर्विशेष वृत्ति सदा ही रहती है परन्तु सविशेष वृत्ति से प्रतिबद्ध होने के कारण वह असती सी लगती है। जैसे मेधाच्छन्न आकाश में रहता हुआ भी अरुण नहीं परतीत होता है वैसे ही प्रकृत में भी समझना चाहिये। अथवा यों समझये कि चित्त का निर्विशेष वृत्ति जनन स्वभाव है। सविशेष वृत्ति से वह स्वभाव प्रतिबद्ध रहता है। कहा जाता है कि यदि समाधि के तुल्य सुप्ति में भी निर्विशेष ब्रह्माकार वृत्ति है तब तो सब को ही मुक्त होना(*) चाहिये, परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि सुप्त में अज्ञान भी रहता है। इसी लिए सर्वमुक्त नहीं होती।

कहा जाता है कि “जब उस समय निर्विशेष ब्रह्माकार वृत्ति है ही तब अज्ञान भी क्यों नहीं निवृत्त होता?” परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि अन्तःकरण वृत्ति में ही अज्ञान की निवृत्ति होती है। अविद्या वृत्ति से वह कार्य नहीं होता। कहा जाता है अन्तःकरण वृत्ति भी तो जड़ ही है परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि अन्तःकरण वृत्ति में ही अज्ञान की निवृत्ति होती है। अविद्या वृत्ति से वह कार्य नहीं होता। कहा जाता है अन्तःकरण वृत्ति भी तो जड़ ही है परन्तु चैतन्य के प्रतिफलन की महिमा से उस वृत्ति में अज्ञाननिवृत्ति करने की शक्ति होती है। अविद्या की अपेक्षा अन्तःकरण अति स्वच्छ होता है। इसीलिये वहाँ चैतन्य का स्फुट अवभास होता है, जैसे जल की अपेक्षा दर्पण में भी सूर्य का प्रतिबिम्ब अतिस्पष्ट होता है। कहा जाता है जब चैतन्य में ही अज्ञाननिर्वर्तकता नहीं तो उसके प्रतिबिम्ब से वृत्ति में वह सामर्थ्य कैसे होगी। परन्तु जैसे सूर्य के तूलराशि का दाहक न होने पर भी सूर्यकान्ता संश्लिष्ट सूर्य की रश्मियों से तूलराशि का नाश होता है वैसे ही प्रकृत में भी समझना चाहिये। सुप्ति में साक्षिरूप भी ज्ञान है, अविद्या वृत्तिरूप भी ज्ञान है तभी सुप्तोस्थित की स्मृति उपपन्न होती है। सुप्ति में अविद्या वृत्तियों के द्वारा ही साक्षी को आनन्द एवं अज्ञान का अनुभव होता है।

कहा जाता है ‘निर्गता विशेषा यस्मात् स निर्विशेषः’ इस तरह निर्विशेष भी सविशेष ही ठहरता है। बहुव्रीहि समास के अनुसार निर्विशेष शब्द अन्यपदार्थवाची होता है। परन्तु

यह तो अद्वैती मानता ही है कि विशेषरहित अन्य पदार्थ को ही निर्विशेष शब्द कहता है। जिससे विशेष निकल गये हों उसे सविशेष नहीं ही कहा जा सकता। इसी तरह कहा जाता है यदि प्रत्यय सविशेष विषय न होगा तो उसमें प्रत्ययत्व ही न रहेगा। परन्तु इसी तरह यह भी कहा जा सकता है कि यदि निर्विशेष ज्ञान सविशेष होगा तो उसमें निर्विकल्पत्व भी न रहेगा।

कहा जाता है कतिपय विकल्परहित होने मात्र से निर्विकल्पत्व बन जायगा परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि इस स्थिति में निर्विकल्प सविकल्प दोनों शब्दों का पृथक अर्थ ही न रह जायगा। यदि कहा जाय कि सर्व विकल्प सहित सविकल्प है, कतिपय विकल्परहित निर्विकल्प है; पर यह भी ठीक नहीं, क्योंकि सर्व विकल्प सहित कोई वस्तु होती ही नहीं, एक घट में सब विशेष वहाँ रहते हैं? घट में ज्ञातृत्वादि विशेष नहीं है, जीव में ज्ञातृत्वादि नहीं ईश्वर में दुःखादि नहीं होते, प्रत्युत यही कहा जा सकता है कि सर्व विशेषों का आस्पद ब्रह्म ही है। (*)

यद्यपि निर्विशेष में सविशेषत्व नहीं बनता तथापि माया से सब कुछ संभव है ही। इस तरह कतिपय विकल्पसहित ही घटादि सविकल्प वस्तु है, वही सविकल्प ज्ञान में विषय होता है। अतः कतिपय विकल्परहित ज्ञान ही निर्विकल्प ज्ञान है यह कथन निःसार ही है।

कहा जाता है फिर सविशेष विषय न होने से प्रत्यय प्रत्यय ही न रहेगा। इसका क्या समाधान है? पर यह भी तो कहा जा सकता है कि यदि प्रत्यय निर्विशेष विषयक न हो तो भी प्रत्यय का प्रत्ययत्व न रहेगा। फिर भी कहा जाता है 'प्रतीयतेऽनेनेति प्रत्यय' इस व्युत्पत्ति के अनुसार पदार्थ प्रतीत हो जिससे वही प्रत्यय है। निर्विकल्प प्रत्यय से तो किसी की भी प्रतीति नहीं होती इसलिये निर्विकल्प प्रत्यय में प्रत्ययत्व की हानी है। परन्तु सविकल्प प्रत्यय में भी यही बात कही जा सकती है। यदि कहा जाय कि सविकल्प प्रत्यय से घटादि सविकल्प वस्तु की प्रतीति होती ही है तो यह भी कहा जा सकता है कि निर्विकल्प प्रत्यय से भी निर्विकल्प वस्तु प्रतीत होती है। पर कहा जा सकता है कि निर्विकल्प में तो प्रतीयमानत्व ही नहीं होता, यदि प्रतीतत्व हो तब तो उसी प्रतीयमानत्वरूप विकल्प से युक्त होने के कारण वह सविकल्प ही होगा।

यद्यपि यह ठीक है कि स्वप्रकाश होने से निर्विकल्प वस्तु में प्रतीयमानत्व नहीं होता तथापि निर्विकल्प वस्तु को ढाँकनेवाले अज्ञान का नाश निर्विकल्प वस्त्वाकार वृत्ति से ही होता है। इसी लिये निर्विकल्प वस्तु भी उपचार से वृत्तिवेद्य कही जाता है। इसी लिये 'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' इत्यादि श्रुति ब्रह्म को जाती है। वृत्तिप्रतिफलित चैतन्यव्यापता ही फलव्यापता है, यह जड़ में ही होती है। ब्रह्म तो स्वतः भासमान होता है अतः उसमें वह नहीं होती। यही बात 'तमेव भान्तमनुभति सर्वम्' से कही गयी है। फिर भी सूर्य में उलूक अनुभवसिद्ध अन्धकार के तुल्य स्वतो भासमान ब्रह्म में ही अज्ञानावरण माना जाता है। इस तरह निर्विकल्प वस्तु भी वृत्तिवेद्य है अतः निर्विकल्प बोधक वृत्ति में प्रत्ययत्व उपपन्न ही है। कहा जाता है कि यदि ब्रह्म में वृत्तिव्याप्यता है तब तो वह सविकल्प ही गया। परन्तु यह ठीक नहीं, परमार्थः वृत्ति एवं वृत्तिव्याप्यता दोनों ही नहीं हैं अतः निर्विकल्पत्व की हानि नहीं होती, व्यवहारतः सविकल्पकत्व ब्रह्म में मान्य ही है। किञ्च 'अयं घटः' इस अनुभव को प्रतिवादी यद्यपि सविकल्प ही मानता है परन्तु यह भी निर्विकल्प में ही पर्यवसित होता है यह पीछे कहा ही जा चुका।

Conclusioni

Conclusioni

“L’effetto è quanto è prodotto, caratteristica [propria] del frutto; la causa produce, caratteristica [propria] del seme. Quei due Viśva e Taijasa, sopra descritti, sono detti essere legati, [cioè] costretti, alla non comprensione e mala comprensione della realtà, ai concetti di seme e frutto; invece Prājña è legato al solo essere seme; in effetti, la ragione nell’essere Prājña è tale seme, che non è altri che la non comprensione della realtà. Pertanto quei due, i concetti di seme e frutto, la non comprensione e la mala comprensione della realtà, non si danno, non ci sono, non sono possibili nel quarto. Questo è il senso.” GKBh I.11¹

Finisce qui questo breve viaggio attraverso gli stati della coscienza. Queste ultimissime considerazioni conclusive si pongono come chiusura di quanto è stato detto fin ora e, seppur cercando di non ripetersi, si è ritenuto utile ripercorrere alcuni dei punti salienti dell’analisi aggiungendo i chiarimenti e le delucidazioni necessarie alla comprensione di quanto si vuole veicolare.

È certo che un argomento tanto profondo come quello scelto avrebbe meritato una trattazione ben più ampia, tuttavia si è cercato di fornire un quadro generale, in grado di dare un’idea per quanto possibile completa del tema in esame e permettere una più semplice comprensione del testo tradotto. Nonostante le lacune di cui questa tesi sarà inesorabilmente portatrice, questo primo approccio all’argomento ha condotto ad alcune importanti riflessioni che, sebbene personali, potrebbero servire da spunto per nuove ricerche e approfondimenti.

Innanzitutto, gli studi condotti per lo svolgimento di questa tesi hanno portato alla personale sensazione che, sebbene tutti gli stati di coscienza pervarsi dal Sé siano egualmente importanti e funzionali, lo stato di sonno profondo sembra godere di uno

¹ Si veda A. Pelissero, *Strumenti per lo studio dell’Āgamaśastravivarāṇa*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, p. 122, n. 87.

status più elevato rispetto alle altre *avasthā*.

Nonostante *turīya* sia il concetto più importante nella dottrina del *catuspada*, da come si è potuto evincere nel paragrafo dedicato a questo particolare stato, ciò è dovuto al suo essere ‘oltre’ le tre condizioni precedenti, anzi, al suo non essere affatto una condizione, in quanto si tratta del riconoscimento di una natura priva di limitazioni. Essa, come scrive Raveh², in quanto riconoscimento e prolungamento dell’eterna continuità e unità del Sé, unisce e penetra ogni altra condizione pur rimanendo ‘altro’ da esse, un livello incomparabilmente oltre *susupti*. Come è stato precedentemente fatto notare, questo quarto stato non solo non sussegue numericamente gli altri tre ma è da ritenere assolutamente disgiunto da essi.

Sia chiaro che questo ragionamento non è certo volto a depauperare *turīya*, al contrario, ciò che si vuole evidenziare è semplicemente l’importanza data a *susupti*, proprio per la sua analogia col quarto, dalle scritture in generale e da Karpātrī in particolare, in relazione alle altre due *avasthā*, tenendo sempre in considerazione che il quarto, per quanto sia eternamente presente, è da esse in ultima analisi distinto.

Un passo delle U recita: “Veglia, sogno, sonno profondo e ciò che è oltre sono i quattro stati dell’*ātman*; il più grande (*mahattara*) è il quarto (*turīya*). Nei primi tre vi è il *brahman* con uno dei suoi piedi (*pada*); nell’ultimo, Egli ha tre piedi”³. Così, se considerato dal punto di vista metafisico, il peso di ognuna delle tre *avasthā* viene invertito: dei quattro piedi dell’*ātman*, i primi tre nel loro insieme non ne costituiscono che uno solo; mentre l’ultimo per la sua importanza metafisica ha il peso dell’unione dei primi tre.

Anche Guénon fa notare che “Se *Brahma* non fosse «senza parti» (*akhanda*), si potrebbe dire che soltanto un quarto di Esso è nell’Essere (comprendendovi tutto ciò che ne dipende, vale a dire la manifestazione universale di cui è il principio), mentre gli altri Suoi tre quarti sono al di là dell’Essere”⁴ ma fa altresì un’ulteriore considerazione che vale la pena menzionare a sostegno della presente tesi: dei primi tre stati, mentre i primi due non rappresentano che un terzo dell’Essere poiché si esplicitano soltanto nella

2 D. Raveh, *Ayam aham asmīti: Self-consciousness and Identity in the Eighth Chapter of the Chāndogya Upaniṣad vs. Śankara’s Bhāṣya*, Journal of Indian Philosophy, Volume XXXVI, No. 2, 2007, p. 319.

3 Cfr. MaiU VII.11.

4 Cfr. R. Guénon, *L’uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 101.

manifestazione fenomenica ed empirica, il terzo da solo rappresenta i rimanenti due terzi, comprendendo allo stesso tempo sia la manifestazione informale sia l'Essere non-manifestato⁵.

A sostegno del fatto che il quarto stato sia diverso dalle tre condizioni della coscienza, può essere interessante aggiungere che tutto ciò che riguarda *turīya* nelle scritture è espresso per *via negativa*. D'altronde, come è comprensibile, a causa degli ostacoli dovuti alla limitatezza del linguaggio umano, ogni affermazione non può che essere determinata e quindi vincolata da un'accezione particolare. Perciò si rende preferibile l'uso di negazioni per descrivere ciò che di fatto è altrimenti inesprimibile⁶. Tutto ciò che è invece possibile stabilire in forma affermativa è a sua volta contenuto nei ranghi dell'Essere.

Adesso che l'intenzione di considerare *turīya* come presente nei tre stati ma, allo stesso tempo, distinto da essi, è stata ampiamente chiarita, è il caso di tornare a riesaminare le altre *avasthā* per soffermarsi ancora un po' e in maniera conclusiva sul sonno profondo.

Se la veglia è da considerarsi pieno sviluppo dell'individualità da un punto di vista grossolano e il sogno è l'estensione dell'individualità umana nelle sue modalità più sottili, il sonno profondo è quella condizione che trascende l'individuo superandolo e permettendo la completa identificazione del Sé col *brahman* (*ātmabrahmayor abhedah*)⁷.

Ma qual è la reale importanza di questa identificazione? Perché gli *advaitin* di ogni epoca si sono preoccupati di realizzare questa unità? E infine, com'è possibile attingere questo scopo?

Innanzitutto, è evidente che il primo passo necessario al fine di raggiungere questa meta sia riconoscere la falsità (*mithyā*) del mondo empirico (*vyāvahārika*) e di quello apparente (*prātibhāsika*), attraverso la determinazione dell'incontrovertibilità della realtà assoluta (*pāramārthika*). Per far ciò sia la dottrina di Śaṅkara sia quella di

5 Cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 101 n.3.

6 Sulla difficoltà nel descrivere alcuni concetti mistici da un punto di vista epistemologico si veda R. T. Blackwood, "Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience", *Philosophy East and West*, Vol. XIII, No. 3, 1963, pp. 201-209.

7 Citato in G. Pellegrini, "Sogno o son desto?" *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, p. 562.

Gauḍapāda, si sono servite del sogno per provare direttamente la falsità del mondo fenomenico e, di conseguenza, della veglia, suffragando ciò mediante l'esperienza personale. D'altra parte, è innegabile che alcune peculiarità della veglia siano riscontrabili nel sogno e viceversa: volti e oggetti familiari, sentimenti, emozioni esperiti durante il sogno sembrano reali tanto quanto nella veglia. Ma allo stesso tempo la percezione spazio-temporale muta, si acquisiscono nuovi poteri o capacità e tuttavia nulla di tutto ciò, nel momento in cui lo si sogna appare innaturale. Solo una volta ritornati allo stato di veglia, è possibile rendersi conto delle assurdità appena esperite. Eppure, ogni volta che si entra in *svapna* è inevitabile ricadere nei vortici di quella condizione di realtà. Questo costante andare e venire dal sogno alla veglia e dalla veglia al sogno trova un momento di pace e serenità (*saṃprasāda*) solo nel sonno profondo privo di sogni, in cui le due condizioni si rivelano nella loro vera natura, quella di realtà illusorie. Realizzare intimamente l'analogia tra i due stati è però appannaggio unico del realizzato⁸. Se da un punto di vista *vyāvahārika* veglia e sogno appaiono sostanzialmente diversi, una volta avvenuta la realizzazione, essi vengono posti sullo stesso piano.

Mantenendo sempre la prospettiva tipica dell'*Advaita Vedānta*, pare opportuno insistere anche su un altro punto essenziale: l'unico filo sottile che unisce e penetra le tre *avasthā* è il Sé come testimone. Un principio che, nonostante possa essere concepito dall'individuo solo mediante il senso dell'io, è allo stesso tempo privo di qualsivoglia connotazione individuale. Eppure, sebbene il Sé supremo sia incondizionato, per via degli *upādhi* – e in particolar modo di quello rappresentato dall'ignoranza – esso finisce per identificarsi illusoriamente con ogni condizione attraverso cui si trova a transitare. Analizzando le *avasthā* attraverso il metodo della falsa attribuzione e successiva negazione (*adhyāropāpavāda*), l'*Advaita* riesce tuttavia a demolire questo processo, negandone una alla volta (*niśedhamukhena*) le varie tappe, al fine di distinguere il puro Sé dagli stati transeunti⁹.

Come però è stato già fatto notare nel paragrafo riguardante le tre *avasthā*¹⁰, solo il

8 Si veda A. Sharma, *The World as Dream*. Dk Printworld, Delhi, 2006, p. 193.

9 Si veda Saccidānandendra Sarasvatī, *The Method of Vedānta*, J. Alston (translated by), Motilal Banarsidass, Delhi, 1997 p.100-112.

10 Si veda in particolare p. 40 di questa dissertazione.

liberato in vita (*jīvanmukta*) può godere della piena realizzazione della non dualità, ossia non-differenza tra il Sé e il *brahman*. Sebbene l'importanza della condizione di sonno profondo, spesso sostenuta dalle stesse U, sia proprio la sua analogia con lo stato in cui si attua l'intuizione dell'assoluto¹¹, questa *avasthā*, per quanto pura, è ancora vincolata dai limiti dell'ignoranza e chi dorme, a un certo punto è portato a svegliarsi. È necessario quindi far tesoro di questa non-esperienza del sonno profondo¹² e riuscire a mantenere questa condizione di serenità realizzando così l'identità col *brahman*. A questo fine l'unica soluzione appare dunque la contemplazione profonda, il *samadhī* o se si preferisce, la conoscenza (*jñāna*). Questa è la sola strada in grado di sradicare l'azione (*karman*) e annullarne gli effetti al fine di consentire all'individuo di divincolarsi dalla stretta del ciclo delle rinascite (*samsāra*). Solo in questo modo egli potrà infatti riconoscere a pieno la propria eterna identità con l'Eterno¹³. Il cammino della conoscenza (*jñānamārga*), suffragato dalla parola autorevole, può portare a quell'intuizione dell'assoluto che, seppure sia simile a una scintilla che balugina istantaneamente, è ottenuta tramite ardui e lunghissimi percorsi mistici.

Come emerge anche dal testo di Karpātrī, ignoranza (*avidyā*), errore percettivo (*bhrama*), illusorietà (*moha*) e così via, sono concetti fondamentali da comprendere per rimuovere gli ostacoli che ostruiscono il riconoscimento dell'unica realtà (*satya*). Il liberato (*mukta*) è dunque colui il quale, per mezzo della contemplazione, ha saputo discriminare ciò che è reale da ciò che non lo è e ha raggiunto la conoscenza che culmina e si fonda sulla suprema identità col *brahman*, espressa dai *mahavākya* “tu sei quello¹⁴” e “io sono *brahman*¹⁵”. Una volta realizzato ciò, il liberato si trova libero dal *karman* e da un mondo fatto di illusioni e impermanenza.

Ma come è possibile realizzare il *brahman* attraverso un ragionamento mentale? Come spiega Karpātrī nel capitolo “*śuṣupti evaṃ ātman*”¹⁶, seppure l'organo interno (*antaḥkāraṇa*) sia su un piano diverso rispetto alla pura coscienza del Sé, il suo riflesso

11 Si vedano per esempio BrU II.1.15-20; ChU VI.8.1, VIII.3.2; PrU IV.4 o anche i punti di vista di R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1986 [I Ed. Poona 1926], p.125; P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000 [I Ed. Edimburgh 1919], 248-249, 297-298.

12 Caratteristica di *śuṣupti* è infatti il non esperire nulla.

13 BG IV.37.

14 “*tat tvam asī*” ChU VI.8.7.

15 “*ahaṃ brahmāsmi*” BrU I.4.10.

16 Si veda in particolare p. 122.

(*pratiphalana*) sulla coscienza è abbastanza potente da riuscire ad attuare le modificazioni necessarie a cancellare l'ignoranza (*ajñānanivṛtti*), principale ostacolo per la realizzazione della non dualità. Come si è detto, l'ultimo passo prima della completa identificazione è però oltre il ragionamento, è uno scatto, una scintilla, un'intuizione.

A questo punto, l'identificazione tra l'individuo e il supremo avviene nel suo senso più completo e totalizzante: la dualità che è stata distrutta in realtà non è mai esistita e l'unione avvenuta non è mai stata altro da se stessa¹⁷. Alla fine della sua ricerca della liberazione, il liberato scopre invero di essere sempre stato libero. Come quando si entra in una stanza in penombra e si scambia una corda per un serpente, l'apparenza inganna i sensi e l'intelletto facendo credere nell'esistenza di una dualità che, se mai fosse esistita, avrebbe costituito un'insuperabile contraddizione¹⁸.

Si è dunque giunti alla fine di questo viaggio tra le condizioni della coscienza. Purtroppo, le conoscenze e le capacità di chi scrive sono appena sufficienti per tentare un dovuto approfondimento di questo soggetto che, seppure sia solo un minuscolo tassello nell'immensa cultura indiana, necessiterebbe una preparazione ben più ampia. Non è facile trovare le parole adeguate per terminare doverosamente questa dissertazione e, nella speranza di non peccare di presunzione, per far ciò verranno prese in prestito le parole del filosofo indiano Śri Aurobindo¹⁹: “Una teoria può essere sbagliata, parziale o imperfetta e nonostante ciò comunque estremamente utile e funzionale. Ciò è stato ampiamente suffragato dalla storia della scienza. In effetti, una teoria, che sia filosofica o scientifica, non è altro che un supporto per la mente, uno strumento pratico perché essa possa confrontarsi con il suo oggetto, un bastone che la sostenga e le permetta di muoversi con sicurezza in questo viaggio difficile.”

17 BṛU I.4.10.

18 Si veda l'articolo di G. G. Filippi, “Svāmī Karapātrī. L'azione nel mondo di un contemplativo” in G. Pellegrini (ed.), *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī*, Indoasiatica no. 5, Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 122.

19 Arvind Goś, *Sri Aurobindo on Himself and on the Mother*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1953, (2-10-1938) p. 11.

Bibliografia

Bibliografia

Fonti primarie:

Annambhāṭṭa, *Tarkasaṃgrahaḥ nyāyabodhinī-pada-kṛtya-dīpikā-kiraṇāvalīvyākhyopetaḥ, Saṃpādakaḥ Śrīkrṣṇavallabhācārya*, Caukhambā Vidyābhavana, Vārāṇasī, 2007.

Śrīmadbhagavadgītā, Madhusūdana Sarasvatī, Svāmī Sanātanadeva, Svāmī Yogindrānānda Śāstrī (ed.), Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi, 1982 (v.s. 2039).

Bhagavad-Gītā (il canto del Glorioso Signore), Stefano Piano (ed.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.

Chāndogyopaniṣad Sānuvāda Śāṅkarabhāṣyasahita, Gītā Press, Gorakhpur, 2001 [I Ed. 1936].

D h a r m a r ā j ā , *Dharmarājādharīndra. Vedāntaparibhāṣā Samaṇiprabhāṣikhāmaṇisahitā*, Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya (ed.), Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī, 2000.

Dharmarājā, *Dharmarājādharīndra. Vedāntaparibhāṣā*, S. S. Suryanarayana Sastri, Adyar-Madras (Edited with an English Translation by), The Adyar Library and Research Centre, 1971 [I Ed. 1942].

Dharmarājādharīndra, *Vedāntaparibhāṣā śivadattakṛtā arthadīpikā īkāṅkṣitā*, Saṭippanisampādakaḥ Śrītryambakarāma Śāstrī, Bhāṣānuvādakaḥ Svāmī Prajñānabhikṣuḥ, Caukhambha Saṃskṛta Series Office, Vārāṇasī, 1992 [I Ed. 1927].

Garuḍa Purāṇa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.

Kapila, *Sāṃkhyadarśanam aniruddhakṛtā 'vṛttih', vedāntimahādevakṛto 'vṛttisārah', vijñānabhikukṛtam 'bhāyam', nāgeśabhaṭṭakṛto 'bhāṣyasāra's ceti vyākhyācatuṣṭayopetaṃ devatīrthasvāmikṛtena sāṃkhyatarāṅgeṇa, sarvopakāriṇīśahitena tattvasamāsasūtreṇa, vividhaparīśiṣṭhaiś ca samupabṛṃhitam*, Janārdana Śāstrī Pāṇḍeya (ed.), Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.

Kapila, *The Samkhya Philosophy, Containing (1) Sāṃkhya-pravachana Sūtram, with the Vritti of Aniruddha, and the Bhāṣya of Vijnāna Bhikṣu and Extracts from the Vrittisāra of Mahādeva Vedantin; (2) Tatva Samāsa; (3) Sāṃkhya Kārikā; (4)*

Panchasikhā Sūtram, Nandalal Sinha (translated by) Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1979 [I Ed. Allahabad 1915].

Māṭhara, *Sāṃkhyakārikā māṭharavṛttisaṃvalitā*. Thāneśacandra Upraitī (ed.), Caukhambha Sanskrit Pratisthan. Varanasi, 2001 [Reprint].

Ojhā Madhusūdana, *Brahmavijñāna*, Sampādana Pa. Pradyumna Śarmā Ojhā, Jaypur, Rajasthān Patrikā Priv. Limited, 1987.

Pāṇini, *The Ashtādhyāyī of Pāṇini*, Śrīśa Chandra Vasu (Edited and Translated into English by), 2 Voll., Motilal Banarsidass, Delhi, 1997 [I Ed. Allahabad 1891].

R̥gveda, Padapāṭhasahitā rgvedasaṃhitā sāyaṅcāryakṛtabhāṣyasamvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā, Rāmagoinda Trivedī (Edited and Translated by), 9 voll. Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī, 1991.

R̥gveda. Le strofe della sapienza, Sani, S. (a cura di), Marsilio, Venezia, 2000.

Sadānanda, *L'essenza del Vedānta (Vedāntasāra)*, Gruppo Kevala (traduzione e commento a cura di), Āśram Vidyā, Roma, 1987.

Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, Gruppo Kevala (traduzione e commento a cura di), Āśram Vidyā, Roma, 2000.

Śaṅkarācārya, *Śaṅkara's Upadeśasahasrī. Introduction, Notes & Indices*, Sengaku Mayeda (Ed. and translated by), 2 Voll. Motilal Banarsidass, Delhi, [I Ed. Tokyo 1973-New York 1979].

Śrīpadmamahāpurāṇam, Nāgaśaraṇa Siṃha (ed.), 4 Voll., Delhi, Nag Publishers, 1996 [I Ed. 1984].

Sūtasamhitā śrīmadmādhavācāryapraṇītā tātparyadīpikā, Svāmī Svayamprakāśa Giri dvārā sānuvād sampādīt, 2 voll., Śrī Dakṣiṇāmūrti Maṭha Prakāśana, Vārāṇasī.

Svāmī Karpātrī, *Ahamartha aur Paramaharthasāra*, Jagadguru Śaṅkarācārya (a cura di) Rādhāmohana Siṃha Prakāśaka, 1962.

Tīrthāṅka Kalyāṇa, no. 31, Gita Press, Gorakhpur, 1957.

Uddyotakara, *Nyāyabhāṣyavārtikam*, Anantalal Thakur (ed.), Indian Council of Philosophical Research, Delhi, 1997.

Upaniṣad, Carlo Della Casa (ed.), UTET, Torino, 1976.

Upaniṣad antiche e medie, Pio Filippani-Ronconi (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 1995 [I Ed. 1960].

Varadarāja, *Laghusiddhāntakaumudī ‘sudhā’ṭīkopetā*, Sadāśiva Śāstrī (ed.), Chaukhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī, 2001[IV Ed.].

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmaraāja Adhvarīndra, Swāmī Madhavananda (translated by), Ramakrishna Mission Saradapitha, Howrah, 1963..

Vidyāraṇya, *Bṛhadāraṇyakavārtikasāraḥ*, M. M. Paṇḍita Śrī Harihara Kṛpālu Divedī (Hindī Commentary by), Vācaspati Dvivedī (Ed.), Vol. IV, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī, 1999.

V i d y ā r a ṇ y a , *Pañcadaśī rāma kr̥ṣṇa kr̥ta vyākhyayā viṣamasthalatippaṇṭhāntararutikośaśloka viṣayasūcyādinbhiḥ śrīmatparamahaṃsaparivrājākācāryamaheśvarānandagirimahāmaṇḍaleśvaramahoday ānām bhūmikayā ca samalaṃktā*, Nārāyaṇa Rāma Ācārya Kāvyaṭīrtha (ed.), Chaukhamba Sanskrit Pratishasthan, Delhi, 2002.

Vidyāraṇya, *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, Roberto Donatoni (a cura di), Adelphi, Milano, 1995, p. 109.

V y ā s a m a h a r ṣ i , *Śrīmadbhāgavatapurāṇam, śrīdharasvāmiviracitayā bhāvārthabodhinīnāmnyā saskṛtaṭīkayā samuṣetam*, Ācārya Jagadīśalāl Śāstrī (ed.), Motilal Banarsidass, Delhi, 1999 [I Ed. 1993].

Fonti Secondarie:

Acharya, *Tattvajñānam or the Quest of Cosmic Consciousness*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur, 1985.

Akmam, W., “Atrocities against humanity during the liberation war in Bangladesh: A case of genocide”, *Journal of Genocide Research*, No. 4/4, 2002, pp. 543-559.

Arnau, J., “Abandono de la discusión (II) (Vigraha-vyāvartanī) Nāgārjuna”, *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 41, No. 3 (131), 2006, pp. 473-492.

Banerji, S. C., “Glossarial Index To Prācīna-Smṛti”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 40, No. ¼, 1959, pp. 101-171.

Beachler, D. W., *The Genocide Debate: Politics, Academics, and Victims*, Palgrave Macmillan, 2011.

Bhattacharyya, K.C., *Studies in philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.

Bhattacharya, K., “Liṅga-Kośa”, *Artibus Asiae. Supplementum*, Vol. 23. Part II. Papers on Asian Art and Archaeology, 1966, pp. 6-13.

Bhattacharyya, K., “The Status of the Individual in Indian Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. XIV, No. 2, 1964, pp. 131-144.

Bilimoria, P., “Perception (pratyakṣa) in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West*, vol. XXX. No. 1, 1980, pp. 35-44.

Blackwood, R. T., “Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience”, *Philosophy East and West*, Vol. XIII, No. 3, 1963, pp. 201-209.

Brooks R., “The Meaning of ‘Real’ in Advaita Vedānta”. *Philosophy East and West*, vol. 19. N. 4, 1969, pp. 385-398.

Burch, G., “Contemporary Vedanta Philosophy, Continued”, *The Review of Metaphysics*, Vol. X, No. 1, 1956, pp. 122-157.

Chakravarthi, R. P., *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge*, Ashgate, Hampshire, 2007.

Chakravarthi, R. P., “Deams and Reality: The Śāṅkarite Critique of Vijñānavada”, *Philosophy East and West*, Vol. XLIII, No. 3, 1993, pp. 405-455.

Chatterjee, T., “Did Prabhakara Hold the View that Knowledge is Self-Manifesting?”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. VII, 1979, pp. 267-276.

Chatterjee, T., “The Concept of Saksin”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol X, 1982, pp.339-356.

Choudhuri, I. N., “Towards an Indian Theory of Translation”, *Indian Literature*, Vol. 54, No. 5 (259), 2010, pp.113-123.

Comans, M., *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śāṅkara, Sureśvara and Padmapāda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.

Consolaro, A., *Madre India e la parola*, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 2003.

Conio, C., *The Philosophy of Mandukya Karika*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1971.

Cornelissen, R.M., Misra, G., Varma, S., *Foundations of Indian Psychology: Theories and Concepts*, Vol. 1, Pearson, s.l., 2011.

D’Agostino, G., *Sulle vie dell’Islam: percorsi storici orientati tra dottrina, movimentismo politico-religioso e architetture sacre*, Gangemi Editore, s.l., 2011.

- Daniélou, A., *The Way to the Labyrinth: Memories of East and West*, Opera Mundi. Parigi, 1981.
- Das, A. C., “Advaita Vedānta and Liberation in Bodily Existence”, *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 2, 1954, pp. 113-123.
- Das, U.C., “Problems and Justifications of the Theory of Dr̥ṣṭisr̥ṣṭi”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 5, n. 2, 1977, pp. 151-161.
- Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, 5 voll. Motilal Banarsidass, Delhi, 1991 [I Ed. 1922].
- Dasgupta, S., *Indian Idealism*, University Press, Cambridge, 1933.
- Desmet, R., “Rāmānuja, Pantheist Or Panentheist ?”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 58/59, Diamond Jubilee Volume (1977-1978), pp. 561-571.
- Deshpande M. M., *The Meaning of Nouns: Semantic Theory in Classical and Medieval India (Nāmārtha-Nirṇaya of Kaṇḍabhaṭṭa)*, DK Printworld Ltd, Delhi, 2007 [I Ed. 1992].
- Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000 [I Ed. Edimburgh 1919].
- Deutsch, E., *Advaita Vedānta: A philosophical reconstruction*, East-West Center Press, Honolulu, 1969.
- Eck D.L., *Banaras: City of Light*, Penguin Books India, s. l., 1993.
- Father Kamil Bulke, *Rāmākathā. Utpatti aur vikāsa*, Hindī Pariṣad, Prayāg Viṣva-vidyālaya, Ilāhābad, 2002 [VI ed., I ed. 1950].
- Filippi, G. G., *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Itinera Progetti, 2010.
- Filippi, G. G., *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*. DK Printworld, Delhi, 2005 [I Ed. 1996].
- Fort, A.O., “The Concept of Sakṣin in Advaita Vedānta”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol XII, 1984, pp. 277-290.
- Fort, A.O., “The Concept of Suṣupta in Advaita Vedānta”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. LXI, No.1/4, 1980, pp. 221-228.
- Fort, A. O. “Dream and Sleep in Later Advaita Vedānta”. *Adyar Library Bulletin. Festschrift for Ludo Rocher*. vol. LI, 1987, pp. 157-175.

Fort, A.O., “Dreaming in Advaita Vedānta”, *Philosophy East and West*, Vol. XXXV, No. 4, 1985, pp. 377-386.

Fort, A. O. *The Self and its States*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990.

Fowler, J., *The Bhagavad Gita: A Text and Commentary for Students*, Aussex Academic Press, Brighton, 2012.

Gabin J. *et alii*, “Swāmī Karpātrī. Présence de l’hindousme traditionnel”, *La Règle d’Abraham*, Marseille, 2014.

Gabin J, Pellegrini G., *Svāmī Karpātrī. Symboles du monothéisme hindou. Le linga et la Déesse*, CERF, Paris, 2013.

Galanter, M., *Temple-Entry and the Untouchability Offences Act*, 1955, disponible su <http://marcgalanter.net/Documents/templeentryandtheuntouchabilityact.pdf>

Gangopadhyay, M. K., “The Concept of Upādhi in Nyāya Logic”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 1971, 146-166.

Guénon, R., *L’uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992.

Gupta, B., *Perceiving in Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995.

Gupta, B., “The Advaita Notion of Sākṣin (Witness-Consciousness): Its Anticipations in the Upaniṣads and Gauḍapāda”, *Indian Philosophical Quarterly* 22 (4), 1995, 291-312.

Gupta, B., *The Disinterested Witness. A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, 1998.

Gupta, S., *Advaita Vedānta and Vaiṣṇavism: the Philosophy of Madhusudana Sarasvatī*, Routledge, London, 2006

Indich, W. M., *Consciousness in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995.

Ingalls, H. H. D., “Śāṅkara on the Question: Whose Is Avidyā?”, *Philosophy East and West*, Vol. III, No. 1, 1953, pp. 69-72.

Jayashanmukham, N. “The Waking Life and Its Conquest: A Teaching of Advaita Vedānta”, *Adyar Library Bulletin*, Vol. 56, 1992, pp. 47-55.

John, T. K., “Deep Sleep Experience: A Probe into its Philosophical Import”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. LVII, No. 1/4, 1976, pp. 117- 127.

Kapani, L., *La notion de saṃskāra*, Diffusion de Boccard, Paris, 1992.

Kaplan. S., “Vidyā and Avidyā: Simultaneous and Coterminous?: A Holographic Model to Illuminate the Advaita Debate”, *Philosophy East and West*, Vol. LVII, No. 2, 2007, pp. 178-203.

Kunjunni Raja, K., *Indian Theories of Meaning*, The Adyar Library and Research Centre, Adyar-Madras, 1963.

Luyster, R. W., “The Concept of the Self in the Upanisads: Its Origin and Symbols”, *Philosophy East and West*, Vol. XX, No. 1, 1970, pp. 51-61.

Mahadevan, T. M. P., *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*, University of Madras, Madras, 1960.

Mahadevan, T. M. P., “The Metaphysics of Saṃkara”, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 4, 1954, PP. 359-363.

Matilal B. K., *Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990.

Miller, S., *Waking and Dreaming: Illusion, Reality, and Ontology in Advaita Vedanta*, Vedanta Seminar, s.l., 1998.

Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1964 [I Ed. 1899].

Murty, A. R. V., *The Mind in Ayurveda and Other Indian Traditions*, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2004.

Olivelle, P., Leslie (ed.), “From feast to fast: food and the Indian ascetic”, *Medical Literature from India, Sri Lanka, and Tibet*, 1991, pp. 17-36.

Olivelle, P. (ed.), *The Early Upaniṣads*, Oxford University Press, New York, 1998.

Patwardhan, K., Roy P. K. (ed.), “Concepts of Human Physiology in Ayurveda”, *Sowarigpa and Ayurveda*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 2008, pp. 53-73.

Patwardhan, M. V., “Jagannātha On A Novel Variety Of Aprastutaprasāmsā”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 66, No. ¼, 1985.

Pelissero, A., *Filosofie Classiche dell’India*, Morcelliana, Brescia, 2014.

Pelissero, A., *Strumenti per lo studio dell’Āgamaśāstravivarāṇa*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002.

Pellegrini, G., *Differentiating jāti and upādhi. Towards a further exegesis of the six jātibādhakas according to Navya Nyāya*, Rivista studi Orientali, Roma, *Forthcoming*.

Pellegrini, G., “Gaṅgā: un flusso di coscienza”, in “*I fiumi sacri*”, a cura di Gian Giuseppe Filippi, *Indoasiatica*, n. 6, 2009, pp. 405-406.

Pellegrini, G. (ed.), *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karpātrī*, *Indoasiatica* no. 5, Cafoscarina, Venezia, 2009.

Pellegrini, G., “On the Alleged Indebtedness of the Vedānta Paribhāṣā Towards the Vedānta Kaumudī: Some Considerations on an Almost Forgotten Vivaraṇa Text (Studies in the Vedānta Kaumudī I)”, *Journal of Indian Philosophy*, Online first, 2015, doi: 10.1007/s10781-014-9271-2.

Pellegrini, G., “*Sogno o son desto?*” *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca 'Foscari Venezia, 2010.

Pellegrini, G., “Svapna: alcune considerazioni sull'epistemologia del sogno”, *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, 2009, pp. 69-87.

Piano, S., *Sanātana-dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

Piantelli, M. (ed.), *Dall'ordine al caos: miti dell'induismo raccolti e presentati da Wendy Doniger O'Flaherty*, Guanda, 1975.

Piantelli, M., *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma, 1998.

Potter, K. H. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Vol. III, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1981.

Prasad, H. S., “Dreamless Sleep and Soul: A controversy between Vedanta and Buddhism”, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. X, No. 1, 2000, pp. 61-73.

Radhakrishnan, S., (translated by), *The Brahma Sūtra: The Philosophy of Spiritual Life*, George Allen & Unwin, London, 1960.

Raja, K. K., *Indian Theories of Meaning*, The Adyar Library and Research Centre, Adyar-Madras, 1963.

Ramakrishna Rao, K. B., “The Guṇas of Prakṛti According to the Sāṅkhya Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. XIII, No. 1, 1963, pp. 61-71.

Rambachan, A., *Accomplishing the Accomplished: the Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śāṅkara*, Society for Asian and comparative Philosophy, Monograph no. 10, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991.

Rambachan, A., “Where Words Fail: The Limits of Scriptural Authority in the Hermeneutics of a Contemporary Advaitin”, *Philosophy East and West*, Vol. 37, No. 4, 1987, pp. 361-371..

Ranade, R. D., *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1986 [I Ed. Poona 1926].

Rao, S., *Perceptual Error. The Indian Theories*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.

Raveh, D. R., “Ayam aham asmīti: Self-consciousness and Identity in the Eighth Chapter of the Chāndogya Upaniṣad vs. Śāṅkara’s Bhāṣya”, *Journal of Indian Philosophy*, Volume XXXVI, No. 2, 2007, pp. 319-333.

Ravi, V. *Lalita Sahasranama. A Comprehensive Treatise*, Manblunder, 2010.

Saccidānandendra Sarasvatī, *The Method of Vedānta*, J. Alston (translated by), Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

Satchidanandendra Saraswathi, *Misconceptions About Śāṅkara*. Adhyatma Prakasha Karyalay, Holenarsipur, 1998 [I Ed. 1973].

Sharma, A., *The World as Dream*. Dk Printworld, Delhi, 2006.

Sharma, A., *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004.

Sharma, R.K., “Dreamless Sleep and Some Related Philosophical Issues”, *Philosophy East and West*, Vol. LI, No. 2, 2001, pp. 210-231.

Shiva, V., *India spezzata*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

Sinha, J., *Indian Psychology Perception*, Routledge, London, 1934.

Srinivasa Chari, S.M., *Advaita and Viśiṣṭādvaita*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Sullivan, B. M., K, *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation*, Brill, Leiden, 1990.

Svāmī Gambhīrānanda, *Brahmasutrabhāṣya of Shankaracharya*, Translated by Swami Gambhirananda, Advaita Ashram, Calcutta, 1993.

Svāmī Karpātrī, A. Daniélou, *Le mystère du culte du linga*, Les Éditions du Relié, Robion, 1993.

Svāmī Karpātrī, *Mārksvād aur Rāmrajya*, Gita Press, Gorakhpur, 1964.

Svāmī Madhavananda (translated by), *Vedānta-Paribhāṣā of Dharmaraāja Adhvarīndra*, Ramakrishna Mission Saradapitha, Howrah, 1963, pp. 167-178.

Thomas, E., “Ancient Indian Weights”, *The Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society*, New Series, Vol. 4, 1864, pp. 40-58.

Tigunait, R., *Seven Systems of Indian Philosophy*, Himalayan Institute Press, Pennsylvania, 1983.

Tilakasiri, J., “Abhinavagupta — The Literary Critic and Commentator (An Assessment)”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 47, No. 1/4, 1966.

Torri, M., *Storia dell’India*, Laterza, 2010.

Tucci G., *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari, 2005.

Upadhyaya, V. P., *Lights on Vedānta. A Comparative Study of the Various Views of Post-Śaṅkarites, with special emphasis on Sureśvara’s doctrines*, Tara Printing Press, Varanasi, 1959.

Vidyarthi, L. P., *The Sacred Complex of Kashi: A Microcosm of Indian Civilization*, Concept Publishing company, New Delhi, 1979.

Wilson H. H., *Ṛg-Veda-Saṁhitā. Sanscrit Text, English Translation and Notes*. 4 Vols. Edited & Revised with an Exhaustive Introduction and Notes by Ravi Prakash Arya, K. L. Joshi. Delhi, Parimal Publications, 1997 [1st Ed. London 1850-1888].

Witz, K. G., *The Supreme Wisdom of the Upaniṣads*, Motil Banarsidass, Delhi, 1998.

Won H., “Study on the Organic Correlation of Prāṇa Energy”, *Philosophy Study*, December 2013, Vol. III, Korea University, pp. 1061-1070.

Zimmer, H., *Miti e simboli dell’India*, Adelphi, Milano, 1993 [1st Ed. Princeton 1946]

Zolli, M., *Gli scritti politici di Svāmī Karpātrī*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari, Venezia A.A. 2007-2008.

Fonti telematiche:

Advaita Vedānta, <http://www.vedantaadvaita.org>

Hindkoj, <http://dict.hinkhoj.com>

Platts, John T.A Dictionaty of Urdu, Hindi, and English,
<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/platts/>

Raftaar, <http://shabdkosh.raftaar.in>

Sanskrit Dictionary, <http://sanskritdictionary.org>

Shabdkosh, <http://www.shabdkosh.com>