

**ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA**

**Corso di laurea in**

SCIENZE STORICHE E ORIENTALISTICHE

**TITOLO DELLA TESI**

LE DOTTRINE DEL RIFLESSO NELL'*ADVAITA VEDĀNTA* CON PARTICOLARE  
ATTENZIONE A VIDYĀRĀNYA

**Tesi di laurea in**

RELIGIONI E FILOSOFIE DELL'INDIA

Relatore Prof: SAVERIO MARCHIGNOLI

Correlatore Prof: MARCO FRANCESCHINI

Presentata da: DAVIDE PERSECHINI

**Appello**

terzo

**Anno accademico**

2019-2020



## INDICE

-ABBREVIAZIONI	p.v
- INTRODUZIONE	p.1
-CAPITOLO 1: LE DOTTRINE DEL RIFLESSO NELL'ADVAITA VEDĀNTA	
-1.1: L'ĀBHĀSAVĀDA IN ŚAṂKARA	p.9
-1.2: IL PRATIBIMBAVĀDA IN PADMAPĀDA E PRAKĀŚĀTMAN	p.18
-1.3: CLASSIFICAZIONI DOTTRINALI IN MADHUSŪDANA SARASVATĪ	p.28
-CAPITOLO 2: VIDYĀRAṆYA: VITA E OPERE	
-2.1: CENNI BIOGRAFICI	p.33
-2.2: OPERE	p.35
-CAPITOLO 3: LA DOTTRINA DEL RIFLESSO IN VIDYĀRAṆYA	
-3.1: IL TESTIMONE IMMUTABILE	
-3.1.1: DEFINIZIONE E CARATTERISTICHE DEL TESTIMONE	p.39
-3.1.2: TRE IMMAGINI DALLA PAÑCADAŚĪ	p.44
-3.1.3: CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE	p.46

-3.2: <i>MĀYĀ</i> E <i>AVIDYĀ</i>	
-3.2.1: <i>MĀYĀ</i> E <i>AVIDYĀ</i> COME MODALITÀ DI <i>PRAKṚTI</i>	p.50
-3.2.2: IL <i>LOCUS</i> DI <i>AVIDYĀ</i>	p.53
-3.2.3: I DUE POTERI DI <i>AVIDYĀ</i>	p.57
-3.3: L'ANIMA INDIVIDUALE	
-3.3.1: GLI STATI E I CORPI DELL'ANIMA INDIVIDUALE	p.60
-3.3.2: IL <i>JĪVA</i> COME AGENTE, FRUITORE E CONOSCITORE INDIVIDUALE	p.65
-3.3.3: CRITICA ALL' <i>AVACCHEDAVĀDA</i>	p.76
-3.3.4: <i>ĀBHĀSAVĀDA</i> O <i>PRATIBIMBAVĀDA</i> ?	p.77
-3.4 LA LIBERAZIONE	
-3.4.1: <i>ŚRAVAṆA</i> , <i>MANANA</i> , <i>NIDIDHYĀSANA</i>	p.81
-3.4.2: ANALISI DEI <i>MAHĀVĀKYA</i>	p.84
-CAPITOLO 4: UN CAPITOLO DEL <i>VIVARAṆAPRAMEYASAṂGRAHA</i>	p.91
-CONCLUSIONI	p.109
-BIBLIOGRAFIA	p.115

## Abbreviazioni

A: *Aṣṭādhyāyī*

AiU: *Aitareyopaniṣad*

AP: *Anubhūtiprakāśa*

BGBh: *Bhagavadgītāśāṅkarabhāṣya*

BSBh: *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya*

BU: *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*

BUBV: *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtika*

BUBVS: *Bṛhadāraṇyakavārtikasāra*

ChU: *Chāndogyopaniṣad*

ChUBh: *Chāndogyopaniṣadśāṅkarabhāṣya*

JMV: *Jīvanmuktiviveka*

KU: *Kauṣītaki Upaniṣad*

MU: *Muṇḍakopaniṣad*

MāU: *Māṇḍūkyaopaniṣad*

MāUGKBh: *Māṇḍūkyaopaniṣadgaudapākārikābhāṣya*

NS: *Naiṣkarmyasiddhi*

PD: *Pañcadaśī*

PP: *Pañcapādikā*

PPV: *Pañcapādikāvivarāṇa*

SB: *Siddhāntabindu*

SLS: *Siddhāntaleśasaṃgraha*

SŚ: *Samkṣepaśārīraka*

ŚU: Śvetāśvataropaniṣad

TS: Tarkasaṃgraha

TU: Taittirīyopaniṣad

US: Upadeśasāhasrī

VC: Vivekacūḍāmaṇi

VP: Vedāntaparibhāṣā

VPS: Vivaraṇaprameyasamgraha

VS: Vedāntasāra

VV: Vākyavṛtti

YS: Yogasūtra

YSBh: Yogasūtravyāsbhāṣya

## INTRODUZIONE

Le filosofie dell'India hanno sovente considerato la mente (*manas*) come il luogo in cui la Coscienza è in grado di riflettersi. Delle diverse componenti dell'individualità umana, solo la mente, in virtù della sua natura *sāttvika*, cioè della sua chiarezza e della sua trasparenza naturale, può fungere da superficie riflettente della Coscienza. Per questa ragione, la mente è stata sovente paragonata allo specchio (*darpaṇa*) che è in grado di restituire l'immagine riflessa di tutto ciò che gli si para dinanzi. Sia nell'ambito dei *darśana* considerati "ortodossi" (*āstika*), come il *Sāṃkhya*, lo *Yoga*, il *Vedānta Advaita* o *Dvaita*, che nell'ambito dei *darśana* considerati "eterodossi" (*nāstika*), come il Buddhismo *Madhyamaka* o *Yogācāra*, sono state elaborate le cosiddette "dottrine del riflesso" (*pratibimbavāda*).<sup>1</sup>

Se noi volessimo cercare un comune denominatore di tutte queste "dottrine del riflesso", potremmo trovarlo nello scopo (*prayojana*) per cui queste dottrine sono state elaborate, ossia nel tentare di fornire una risposta soddisfacente al grande problema filosofico dell'interazione tra la Coscienza (*caitanya*) e la materia/natura (*prakṛti*). Queste due realtà, infatti, rappresentano dimensioni radicalmente distinte dal punto di vista ontologico. Esse sono dotate di una natura (*svarūpa*) e di proprietà (*dharma*) differenti. La Coscienza appartiene alla sfera del soggettivo, mentre la materia/natura alla sfera dell'oggettivo. Come può darsi una interazione, una relazione tra queste due dimensioni del reale, visto che hanno natura opposta? I pensatori indiani hanno cercato di trovare una soluzione a questa problematica, elaborando diversi tipi di dottrine, fra cui spiccano quelle del riflesso. Secondo tali dottrine, la Coscienza è dotata della capacità di riflettersi nella mente e, mediante il suo riflesso, le proprietà che appartengono ad essa come la soggettività, la capacità di illuminare ecc, vengono "trasferite" alla mente ed è come se appartenessero a quest'ultima.

Nel presente lavoro, abbiamo preso in esame le dottrine del riflesso (*pratibimbavāda/ābhāsavāda*) che sono state elaborate nell'ambito della importantissima tradizione filosofica dell'*Advaita Vedānta* e, più segnatamente, nell'opera di Vidyāraṇya, un

---

<sup>1</sup> Sulla dottrina del "mutuo riflesso" (*anyonya-pratibimba*) elaborata da Vijñānabhikṣu (1400-1500 d.C. circa) nell'orizzonte dottrinale del *Sāṃkhya-Yoga* si veda Rukmani 1988; sulla dottrina del riflesso in Madhva (1300 d.C. circa) nell'ambito del *Dvaita Vedānta* si veda Sharma (1986: 438-448); sulle dottrine del riflesso in ambito buddhista e l'utilizzo dello specchio come una metafora panbuddhista si veda Wayman (1984: 129-151); sulla dottrina del riflesso elaborata da Abhinavagupta (950-1020 d.C. circa) nell'ambito dottrinale dello Śivaismo del Kashmir si veda Lawrence 2005; sulla metafisica della formazione dell'immagine nel pensiero vedico si veda Shevchenko (2018: 8-17); sulle anticipazioni upaniṣadiche delle dottrine del riflesso che saranno poi sviluppate dalla tradizione vedāntica si veda sempre Shevchenko (2018: 18-44).

grande *advaitin* che visse nel XIV secolo della nostra era.

Nella tradizione dell'*Advaita*, le dottrine del riflesso sono fiorite e hanno giocato un ruolo di primaria importanza sotto diversi punti di vista. Esse hanno avuto la funzione di rispondere a diverse problematiche che erano intrinseche al sistema stesso. Queste problematiche possono essere esposte nei seguenti termini: com'è possibile che il *Brahman-ātman*, che è l'unica Realtà non-duale (*a-dvaita*), appaia come una molteplicità indefinita di anime individuali (*jīva*), le une differenti dalle altre? Com'è possibile che vi sia una conoscenza empirica della realtà oggettuale, dal momento che la Coscienza-Testimone (*sākṣi-caitanya*) è non-agente e dal momento che l'intelletto (*buddhi*) è considerato un non-Sé (*anātman*) privo di Coscienza (*acetana*)? Muovendosi all'interno della macrotematica summenzionata del difficile rapporto tra Coscienza e natura/materia, le dottrine del riflesso elaborate dall'*Advaita* hanno avuto dunque un aspetto/funzione sia da un punto di vista ontologico che da un punto di vista epistemologico:

1) **Aspetto ontologico:** Su questo piano, l'*ābhāsavādalpratibimbavāda* è la dottrina cardine mediante la quale gli autori *advaitin* hanno cercato di spiegare il sorgere dell'Ego (*aham*), quell'idea-funzione in virtù della quale ci si identifica a differenti realtà (corpo, mente ecc.), come un'entità apparentemente distinta e separata dal vero *ātman*. L'idea generale di questi autori è quella secondo cui, quando la Coscienza (*cit*) si riflette nella mente/intelletto (*manas/buddhi*), lascia una sorta di traccia che ha la natura di una rappresentazione mentale, di un'idea, e questa idea è chiamata Ego (*aham*), o "nozione dell'Ego" (*aham-pratyaya*). A questo Ego, che è la sovrapposizione (*adhyāsa*) primaria che viene imposta sul Sé, si sovrappongono poi tutta una serie di associazioni limitanti (*upādhi*), di proprietà (*dharma*) e di pertinenze (*mama*). Per questa ragione l'Ego afferma sempre "io sono così e così" ("*aham idam*"), "questo è mio" ("*mamedam*"). In virtù della differenza che intercorre tra queste aggiunte limitanti ogni anima individuale si percepisce come unica e distinta dalle altre. Raramente essa ricorda la propria vera natura (*svarūpa*) di Pura Coscienza. Tuttavia, secondo gli *advaitin*, essa presagisce oscuramente la limitazione che proviene dal suo essere una mera "immagine riflessa" (*pratibimba*) e, per questa ragione, è alla costante ricerca di quella pienezza di esistenza (*sat*), di quella coscienza/conoscenza (*cit*) e di quella felicità (*ānanda*) che sono le caratteristiche essenziali (*svarūpa-lakṣaṇa*) della sua natura originale.

2) **Aspetto epistemologico:** Su questo piano, che in occidente è chiamato "epistemologia" e che in India prende il nome di *pramāṇasāstra* ("scienza dei corretti mezzi di conoscenza") le dottrine del riflesso hanno importantissime applicazioni. Dal punto di visto



epistemologico/gnoseologico, il concetto di “riflesso di coscienza” (*cidābhāsa*) permette di superare la difficoltà di fondo che accennavamo poc’anzi, relativamente alla conoscenza “empirica”. Dal punto di vista dell’Advaita il Testimone (*sākṣin*) è quel principio cosciente che illumina la mente (*manas*) e tutte le sue costanti modificazioni (*vṛtti*). Il Testimone ha una conoscenza immediata e diretta di queste realtà. Tuttavia, esso non può avere una conoscenza altrettanto diretta degli oggetti esterni (*viśaya*), poiché la loro conoscenza richiede evidentemente la mediazione degli organi di senso (*jñānendriya*) e della mente (*manas*). Ora, però, si pone un problema: l’intelletto è per sua natura un non-Sé (*anātman*), un oggetto della Coscienza ed è dunque insenziente (*acetana*). Essendo insenziente, non può in alcun modo ottenere la conoscenza di una determinata realtà esterna. Per questa ragione, gli *advaitin* hanno sostenuto che è soltanto grazie al riflesso (*ābhāsa/pratibimba*) della Coscienza che l’intelletto diviene “parzialmente” cosciente e diviene così in grado di conoscere l’oggetto della sua indagine (*prameya*). Pervaso dal riflesso della Coscienza, l’intelletto acquista la capacità di assumere la forma (*ākāra*) dell’oggetto stesso, rimuovendo così l’ignoranza (*ajñāna*) che lo circonda e permettendone la conoscenza.

Nel presente lavoro, abbiamo cercato di mettere in luce entrambi questi aspetti/funzioni presenti nelle dottrine del riflesso elaborate dagli *advaitin*, privilegiando però l’aspetto ontologico della relazione tra il *Brahman* e l’anima individuale. A questo riguardo, è bene fornire fin da subito al lettore dei dati al fine di comprendere meglio quanto seguirà nelle pagine successive.

Come ha fatto giustamente notare Bina Gupta (1998: 113), gli autori dell’*Advaita Vedānta* post-śaṅkariano, sebbene abbiano tutti condiviso la medesima tesi non-dualistica di Śaṅkara, secondo la quale il *Brahman* è l’unica realtà, si sono trovati in disaccordo riguardo alla natura dell’anima individuale e alla sua relazione con il *Brahman* stesso.

Śaṅkara concepì l’anima individuale sia come una parvenza/riflesso (*ābhāsa/pratibimba*) della Coscienza nell’organo interno (*antaḥkaraṇa*)<sup>2</sup>, sia come la Coscienza stessa delimitata (*avacchinna*) da tale organo.<sup>3</sup> Sebbene egli fosse fondamentalmente un *ābhāsavādin* e considerò sempre l’Ego come un’apparenza illusoria della Coscienza nello specchio della mente, egli utilizzò anche la metafora della delimitazione (*avaccheda*), al fine di illustrare il fatto che il *jīva* non è altro che il *Brahman* stesso, proprio come lo spazio (*ākāśa*) interno ad una giara non è distinto dallo spazio esterno. Gli autori post-śaṅkariani, invece, come dicevamo

---

<sup>2</sup> BSBh 2.3.50; 1.5.7; 1.2.6; 2.1.20; 2.1.22; 2.3.17; 2.3.49.

<sup>3</sup> BSBh 2.3.50; 1.1.17; 3.2.21.

poc'anzi, avvertirono l'esigenza di porre delle distinzioni chiare e sistematizzarono le loro interpretazioni del concetto di anima individuale in tre teorie differenti:

1) *Pratibimbavāda*, "La dottrina del riflesso". Questa dottrina venne sostenuta da Padmapāda (800 d.C circa) e Prakāśātman (1000 d.C. circa) nei loro commentari, ossia rispettivamente la *Pañcapādikā* e il *Pañcapādikāvivaraṇa*. Dal loro punto di vista sia l'anima individuale (*jīva*) che il Signore (*Īśvara*) sono dei riflessi (*pratibimba*) della Pura Coscienza (*śuddha-caitanya*) nell'ignoranza (*avidyā*), considerata da costoro come una realtà oggettiva sovrapposta (*adhyasta*) al *Brahman* stesso. Questa ignoranza, sia allo stato indifferenziato che nelle sue modificazioni secondarie, riceve il riflesso della Pura Coscienza, proprio come uno specchio (*darpaṇa*) che riceve il riflesso del volto della persona che gli si para dinanzi. Secondo questa dottrina *Īśvara* è la Pura Coscienza che funge da prototipo (*bimba*) e l'anima individuale è la sua immagine riflessa (*pratibimba*) nell'ignoranza e nelle sue modificazioni (*vṛtti*). E, proprio come il volto riflesso nello specchio è non-differente dal volto originale, allo stesso modo l'anima individuale riflessa nell'ignoranza è non-differente dalla sua natura originale. Secondo questa teoria, dunque, *il riflesso è reale e identico al prototipo*. Sebbene l'anima individuale possa apparire differente dal proprio prototipo, a causa delle differenti gradazioni dell'ignoranza in cui essa si trova riflessa, tuttavia nella sua essenza essa è identica al suo prototipo. Come ha fatto notare Bina Gupta (1998: 114), questa dottrina permette a questi due *advaitin* di sostenere che *Īśvara*, essendo il prototipo (*bimba*), non è affetto in alcun modo dall'ignoranza. Per questa ragione, i difetti (*doṣa*) dell'ignoranza non sono presenti in esso, ma esclusivamente nella sua immagine riflessa, ossia l'anima individuale. Essendo un'immagine riflessa (*pratibimba*) nell'ignoranza, il *jīva* è sottoposto all'incantesimo dell'ignoranza ed è da essa soggiogato.

Una variante di questo *pratibimbavāda* che abbiamo brevemente riassunto è esposta da Sarvajñātman (900 d.C. circa) nel suo *Samkṣepasārīraka*. Secondo questo autore sia l'anima individuale che *Īśvara* sono dei riflessi (*pratibimba*) della Pura Coscienza. *Īśvara* è la Pura Coscienza riflessa nell'ignoranza indifferenziata; l'anima individuale è la Pura Coscienza riflessa nell'organo interno (*antaḥkaraṇa*), il quale è una modificazione/trasformazione (*vṛtti/pariṇāma*) dell'ignoranza stessa. Dal momento che gli organi interni sono tutti differenti tra di loro, ne consegue che vi saranno una molteplicità di anime individuali (*aneka-jīva*). Secondo questo autore, dunque, il prototipo (*bimba*) dell'anima individuale non è più il Signore, ma bensì la Pura Coscienza. Secondo Bina Gupta (1998: 115), questa concezione di *Īśvara* come un'immagine riflessa lo sottopone ai difetti dell'ignoranza.

2) *Ābhāsavāda*, “La dottrina della parvenza/riflesso”. Questa dottrina del riflesso è comunemente attribuita a Sureśvara (800 d.C circa), ma la troviamo già esposta in modo chiaro nelle opere di Śaṃkara (700-800 d.C circa). In questa dottrina, la natura del riflesso è differente rispetto a quella che troviamo nel *pratibimbavāda*. Secondo quest’ultima dottrina, come si diceva poc’anzi, l’immagine riflessa, chiamata tecnicamente “*pratibimba*”, è identica al suo prototipo originale, “*bimba*”, ed è dunque reale (*sat*) come quest’ultimo. Nell’*ābhāsavāda*, invece, l’immagine riflessa non è considerata affatto identica al prototipo, ma bensì se ne distingue. Essa non può essere considerata dunque reale come lo è il prototipo. Il suo statuto ontologico è, invero, indefinibile (*anirvacanīya*): non è né completamente irreali (*asat*), in quanto è evidente che essa appaia, proprio come appare il riflesso del volto nello specchio; ma non è neppure reale come la Coscienza, in quanto non presenta i medesimi tratti ed è soggetta a cancellazione (*bādhā*). Secondo questa dottrina, dunque, *Īśvara* e il *jīva* non sono delle immagini riflesse reali, ma delle mere “parvenze”, *ābhāsa*, “ombre”, *chāyā*, riflessi, *pratibimba*, tutti termini che nell’ottica di questa dottrina devono essere considerati sinonimi. *Īśvara* è la parvenza/riflesso della Pura Coscienza nell’ignoranza indifferenziata. Dal momento che questa ignoranza è una sola, avremo soltanto un Signore dell’Universo (*jagat*). L’anima individuale, invece, è la parvenza/riflesso della Pura Coscienza nella molteplici produzioni dell’ignoranza primordiale, ossia nei molteplici organi interni (*antaḥkaraṇa*). Dal momento che vi sono molteplici organi interni, le anime individuali sono molteplici (*aneka*).

3) *Avacchedavāda*, “La dottrina della limitazione”. Questa è la dottrina sostenuta dal grande Vācaspati Miśra (800-900 d.C. circa) nella sua *Bhāmatī*. Secondo Miśra il *Brahman*, che è privo di forma (*amūrta*), non ha la capacità di riflettersi in alcunché. L’anima individuale è, dal suo punto di vista, la Pura Coscienza in quanto sostrato/*locus* (*āśraya*) dell’ignoranza. *Īśvara*, invece, è la Pura Coscienza in quanto oggetto (*viśaya*) dell’ignoranza. L’esempio (*dr̥ṣṭānta*) classico utilizzato per illustrare questa dottrina è quello dell’etere (*ākāśa*) contenuto in una giara (*ghaṭa*). Così come lo spazio è uno e uno solo, ma appare frammentato in una molteplicità di spazi a causa dei diversi luoghi in cui si trova contenuto, allo stesso modo il *Brahman*, sebbene sia uno e uno soltanto, appare molteplici in virtù della molteplicità delle sue aggiunte limitative (*upādhi*).

Nel presente lavoro, abbiamo preso in esame le due dottrine del riflesso, proponendo un breve percorso tematico che, partendo dall’*ābhāsavāda* di Śaṃkara e passando per il *pratibimbavāda* di Padmapāda/Prakāśātman, conduce all’originale elaborazione dottrinale di Vidyāraṇya.

Quella che segue è una breve sintesi del contenuto dei quattro capitoli che compongono questo percorso.

Capitolo 1: In questo capitolo abbiamo preso in esame *in primis* l'*ābhāsavāda* elaborato da Śaṅkara. Questo autore fu il primo *advaitin* ad utilizzare ampiamente la dottrina della parvenza/riflesso per spiegare il sorgere dell'Ego (*aham*) e che cosa esso sia, e per spiegare come mai vi siano una molteplicità (*anekatva*) di anime individuali in presenza di un'unica realtà non-duale, il *Brahman-Ātman*. Dal suo punto di vista, l'Ego è la parvenza/riflesso della Coscienza sull'intelletto (*buddhi*), che funge da piano di riflessione. L'Ego è differente dal Sé reale e ha la natura di una falsa concezione della mente. In seguito, siamo passati ad un esame del *pratibimbavāda* elaborato da Padmapāda e Prakāśātman sulla base dei loro sub-commentari, la *Pañcapādikā* e il *Pañcapādikāvivaraṇa*. In questa parte, abbiamo cercato di mettere in luce le ragioni per le quali questi due autori abbiano interpretato in modo peculiare la dottrina del riflesso di Śaṅkara, sostenendo la realtà del riflesso (*pratibimba*) e la sua identità con il prototipo (*bimba*). Come vedremo, la questione ruota tutta intorno alla specifica concezione del senso dell'Io (*ahaṃkāra*) elaborata da Padmapāda. In questa parte vengono esposte anche alcune critiche mosse da Prakāśātman all'*avacchedavāda*. Infine, abbiamo esaminato brevemente le classificazioni delle dottrine del riflesso che si trovano in un testo più tardo, il *Siddhāntabindu* di Madhusūdana Sarasvatī (1500 d.C. circa). La scelta dell'analisi di un testo così tardo è stata motivata dal fatto che questo testo ci offre una visione abbastanza chiara degli sviluppi dei diversi tipi *pratibimbavādalābhāsavāda* nel periodo successivo a Padmapāda. Allo stesso scopo, abbiamo anche accennato qualcosa riguardo al *Siddhāntaleśasamgraha* di Appaya Dīkṣita (1550 d.C. circa). In questo modo abbiamo delineato il *background* necessario all'inserimento della figura di Vidyāraṇya.

Capitolo 2: In questo capitolo abbiamo introdotto la grande figura di Vidyāraṇya. Abbiamo narrato brevemente la sua biografia sulla base dei racconti tradizionalmente accettati nell'ambito del cenobio di Śrīgeri e abbiamo fornito un elenco delle opere che possono essere con certezza a lui attribuite.

Capitolo 3: In questo capitolo siamo entrati nel vivo della trattazione della dottrina del riflesso così come esposta da Vidyāraṇya nelle sue opere. Per la sua stesura ci siamo appoggiati primariamente agli insegnamenti della *Pañcadaśī*, ma abbiamo anche tenuto conto di alcune stanze dell'*Anubhūtiprakāśa* e del *Vārtikasāra*. Abbiamo qui discusso in maniera più approfondita rispetto al primo capitolo tutti quegli elementi che sono strettamente connessi alla

dottrina del riflesso: la natura della Coscienza-Testimone immutabile (*kūṭastha*), che in Vidyāraṇya coincide con il prototipo (*bimba*) stesso; la natura di *māya* e *avidyā*, che secondo Vidyāraṇya devono essere considerati due aspetti della *prakṛti* primordiale, e che corrispondono alle superfici riflettenti sulle quali il *Brahman* si riflette; la natura del *jīva* come riflesso di Coscienza (*cidābhāsa*) nei diversi stati dell'essere (*avasthā*) e nei diversi corpi (*śarīra*) o involucri (*kośa*) in cui esiste; il tema della Liberazione (*mokṣa*) del *jīva/cidābhāsa*, che passa attraverso l'ascolto (*śravaṇa*) e la comprensione dei Grandi Detti (*mahāvākya*).

In particolare, in questo capitolo, abbiamo voluto mettere in luce l'“approccio sintetico”, come lo definisce Joshi (2008: 2), di Vidyāraṇya, in virtù del quale egli cerca di armonizzare le concezioni delle diverse correnti dell'*Advaita*; questo approccio mostra diversi elementi di originalità proprio in merito al tema dell'*ābhāsavāda/pratibimbavāda*. Come si vedrà, secondo Vidyāraṇya queste due dottrine non dovrebbero essere considerate come contraddittorie l'una con l'altra e corrispondono semplicemente a diversi punti di vista mediante i quali si guarda alla natura dell'anima individuale.

Capitolo 4: In questo capitolo proponiamo una traduzione annotata di un importante capitolo del *Vivaraṇaprameyasamgraha*, l'opera “gioiello” di Vidyāraṇya. Il capitolo titola “*jīvasyāhaṃkarasthapratibimbatvanirūpaṇa*”, ossia “Trattazione sulla condizione di riflesso nel senso dell'Ego propria dell'anima individuale”. Vidyāraṇya qui, esponendo con massimo rigore il punto di vista di Padmapāda e Prakāśātman, utilizza il simbolismo dello specchio per chiarificare la natura dell'anima individuale (*jīvatva*).

Desideriamo ringraziare vivamente il prof. Saverio Marchignoli per i numerosi consigli e per la pazienza che ha dimostrato durante tutto il periodo della programmazione e della stesura della tesi. Esprimiamo gratitudine al prof. Marco Franceschini, con cui abbiamo studiato sanscrito nei primi anni universitari, esperienza che ci ha permesso di avere quelle conoscenze linguistiche necessarie allo studio dei testi affrontati. E ringraziamo anche il prof. Gianni Pellegrini, che ci ha dato la spinta ad approfondire il tema dell'*ābhāsa/pratibimba* e ci ha incoraggiati allo studio della tradizione *Advaita*.



# CAPITOLO 1

## LE DOTTRINE DEL RIFLESSO NELL'ADVAITA VEDĀNTA

### 1.1 L'ĀBHĀSAVĀDA IN ŚAṂKARA

Śaṅkara (700-800 d.C circa),<sup>4</sup> in molti suoi scritti,<sup>5</sup> utilizza la Dottrina del riflesso (*ābhāsavāda*) al fine di rispondere a diversi interrogativi, come ad esempio: che cos'è l'Ego (*aham*)? Perché, in presenza di un unico Sé (*ātman*), noi vediamo in questo mondo (*jagat*) una molteplicità di anime individuali (*jīva*), le une differenti dalle altre? Qual è il grado di realtà dell'anima individuale? In che cosa essa si distingue dell'unico vero Sé?

L'idea centrale di Śaṅkara è che l'Ego (*aham*) o anima individuale (*jīvātman*) che dir si voglia,<sup>6</sup> non sia altro che una mera parvenza di Coscienza riflessa nell'intelletto (*buddhi*). Per indicare questa parvenza egli utilizza differenti termini, come ad esempio “*pratibimba*” (“riflesso”), “*ābhāsa*” (“apparenza/parvenza”), *chāyā*, (“ombra”), *praticchāyā* (“ombra”, “immagine”), i quali devono essere considerati come sinonimi tra di loro.

Nelle pagine che seguono, riportiamo la traduzione di alcuni passaggi importanti dell'opera di Śaṅkara, in cui questo concetto di anima individuale come mera parvenza/riflesso dell'unico vero Sé (*ātman*) viene messo in luce in modo chiaro. Ciò che ci preme mostrare è il fatto che, dal punto di vista Śaṅkara, che è rappresentativo di tutto l'*ābhāsavāda* che verrà seguito anche dal suo discepolo Sureśvara,<sup>7</sup> l'anima individuale è essenzialmente un'illusione, una falsa apparenza (*ābhāsa*) della Coscienza immaginata dall'ignoranza (*avidyā-kalpita*). Mentre il Sé appartiene al dominio della realtà metafisica (*pāramārthika*), l'anima individuale appartiene al dominio della realtà relativa/condizionata (*vyāvahārika*) e pertanto vi è una abissale differenza ontologica tra i due. Il Sé è reale (*sat*); l'anima individuale, invece, è un'illusione. Per questa ragione Śaṅkara insiste sul fatto che l'immagine del volto riflessa nello specchio non è affatto

---

<sup>4</sup> Per un approfondimento sulla vita e sulla dottrina di Śaṅkara in generale si veda Piantelli (1998).

<sup>5</sup> Si veda ad esempio: ChUBh 6.3.2; PUBh 4.9; TUBh 2.6; BUBh 1.4.7, 4.3.7, 3.2.20-21; BSBh 2.3.50, 3.2.18; US 18.27, 32-49, 87; BhGBh 15.7.

<sup>6</sup> Per un approfondimento sulla terminologia usata da Śaṅkara per trattare dell'Ego si veda Hulin (1978: 110-124).

<sup>7</sup> Sull'*ābhāsavāda* esposto da Sureśvara si vedano Upadhyaya (1959: 41-46; 113-115) e Timalina (2006: 70-75), che indaga la relazione tra *ābhāsavāda* e *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*. Si veda anche p.28 della presente tesi.

identica al volto originale, ma ne diverge sotto diversi aspetti. Come si vedrà, questa è la grande differenza che intercorre tra l'*ābhāsavāda* elaborato da Śaṅkara e seguito da Sureśvara e il *pratibimbavāda* elaborato da Padmapāda e seguito dalla tradizione del *Vivaraṇaprasthāna*, per i quali l'immagine riflessa (cioè l'anima individuale) è reale e identica al prototipo originale (cioè la *Coscienza*, il *Brahman*).

Lasciamo ora la parola al commentatore (*bhāṣyakāra*):

“*ābhāsa eva caiṣa jīvaḥ parasyātmano jalasūryakādivat pratipattavyaḥ / na sa eva sākṣāt / nāpi vastvantaram / ataś ca yathā naikasmiñ jalasūryake kampamāne jalasūryakāntaram kampate evaṃ naikasmiñ jīve karmaphalasaṃbandhini jīvāntarasya tatsaṃbandhaḥ / evaṃ apy avyatikara eva karmaphalayoḥ / ābhāsasya cāvidyākṛtatvāt tadāśrayasya saṃsārasyāvidyākṛtatvopapattir iti / tadvyudāsenā ca pāramārthikasya brahmātmabhāvasyopadeśopapattiḥ //*” BSBh 2.3.50

“E si deve comprendere che questa anima individuale è soltanto un riflesso del Sé supremo, come il riflesso del sole nell'acqua ecc.. Non è identica al Sé; [ma] non è neppure un'altra entità. E quindi, così come, quando un riflesso del sole nell'acqua vacilla, un altro riflesso non vacilla, allo stesso modo, quando un'anima individuale è legata al risultato di un'azione, il suo legame non appartiene ad un'altra anima individuale. Così certamente non vi è mescolanza di azioni e risultati. E, dal momento che il riflesso è prodotto dall'ignoranza, è logico [affermare che] il mondo della trasmigrazione, il quale è fondato su quello (i.e. sul riflesso), è prodotto dall'ignoranza. E, mediante la rimozione dell'ignoranza, risulta logico l'insegnamento dell'identità del Sé con il *Brahman*, la realtà assoluta.”

Questo è il *locus classicus* in cui Śaṅkara definisce l'anima individuale come una parvenza/riflesso (*ābhāsa*) del Sé. Da questo brano si traggono alcune informazioni importanti: 1) l'anima individuale è una mera parvenza del Sé e, in quanto tale, non può essere definita come identica al Sé. Tuttavia, spiega Śaṅkara, essa non può essere definita come un'altra entità. Come fa notare Shevchenko (2018: 80), in questo passo Śaṅkara è ambiguo riguardo alla questione se l'anima individuale sia distinta o non-distinta dal Sé, ma questo risulta in linea con la sua ambiguità riguardo allo statuto ontologico dell'ignoranza (*avidyā*), la quale non è reale né non-reale. 2) Le anime individuali, proprio come i riflessi del sole in diverse superfici acquose, sono molteplici e differenti tra di loro. E le modificazioni di una determinata anima non agiscono su un'altra, così come, quando un riflesso nell'acqua vacilla, ciò non implica che un altro riflesso vacilli. Quando un'anima individuale compie un'azione (*karma*) e ottiene un risultato (*phala*), quella connessione (*sambandha*) tra azione e risultato appartiene soltanto ad essa e non ad altre anime individuali. Ciò significa che un'anima individuale non può godere dei frutti dell'azione di un'altra anima individuale. Non vi è mescolanza di azioni e risultati. 3)



Il riflesso (*ābhāsa*) non è altro che un prodotto dell'ignoranza (*avidyā-kṛta*). Questo implica che anche tutto il mondo della trasmigrazione (*saṃsāra*), che dipende proprio dal fatto di credersi delle anime individuali trasmigranti (*saṃsārin*), sottoposte a piacere (*sukha*) e dolore (*duḥkha*) ecc., è un prodotto della ignoranza. Attraverso la rimozione dell'ignoranza metafisica per mezzo della Conoscenza (*jñāna*) è possibile scoprire che l'anima individuale, come tutto questo mondo (*jagat*), non è altro che il *Brahman*.

In un'altra sezione del suo *bhāṣya* ai BS Śaṅkara fa importanti considerazioni riguardo all'impiego di esempi (*dr̥ṣṭānta*) capaci di illustrare la relazione tra il Sé e l'anima individuale, come quello del sole riflesso nell'acqua ecc.:

*“yata eva ca ayam ātmā caitanyarūpo nirviśeṣo vānmanasātitaḥ parapratiśedhopadeśyaḥ, ata eva ca asyopādhinimittam apāramārthikīm viśeṣavattām abhipretya jalasūryakādivad ity upamā upādīyate mokṣasāstreṣu - 'yathā hy ayam jyotirātmā vivasvān apo bhinnā bahudhaiko 'nugacchan upādhinā kriyate bhedarūpo devaḥ kṣetreṣv evam ajo' yam ātmā' ity / 'eka eva hi bhūtātmā bhūte bhūte vyavasthitaḥ / ekadhā bahudhā dr̥ṣṭyate jalacandravat' iti caivamādiṣu/”* BSBh 3.2.18

“Ed è proprio per il fatto che questo Sé ha natura di Coscienza, è privo di distinzioni, è al di là della mente e della parola [e] deve essere insegnato tramite la negazione di ciò che è altro [da sé], che, in riferimento al suo irreali essere qualificato, causato da aggiunte limitanti, le analogie “è come il sole riflesso nell'acqua” ecc., sono utilizzate nelle scritture che trattano la liberazione, come ad esempio: “Così come questo sole luminoso, pur essendo uno, penetrando in diverse superfici acquose appare molteplice a causa delle aggiunte limitative, allo stesso modo questa Divinità, il Sé non nato viene diversificato nei differenti corpi.”; “Il Sé degli esseri, che è invero uno, è presente in tutti gli esseri. Pur essendo uno, è visto come molteplice, come la luna nell'acqua”<sup>8</sup>.

*“yukta eva tv ayam dr̥ṣṭānto vivakṣitāmśasambhavāt / na hi dr̥ṣṭāntadārṣṭāntikayoḥ kvacit kaṃcid vivakṣitāmśam muktvā sarvasārūpyam kenacid darśayitum śakyate / sarvasārūpye hi dr̥ṣṭāntadārṣṭāntikabhāvoccheda eva syāt / na cedam svamanīṣayā jalasūryakādidr̥ṣṭāntapraṇayanam śāstrapraṇītasya tu asya prayojanamātram upanyasyate / kiṃ punar atra vivakṣitam sārūpyam iti / tad ucyate - vṛddhirāsabhāktvam iti / jalagatam hi sūryapratibimbaṃ jalavṛddhau vardhate jalahrāse hrasati jalacalane calati jalabhede bhidyata ity evam jaladharmānuyāyi bhavati na tu paramārthataḥ sūryasya tathātvam asti / evam paramārthato 'vikṛtam ekarūpam api sad brahma dehādyupādhyantarbhāvād bhajata ivopādiharmān vṛddhirāsādīn / evam ubhayor dr̥ṣṭāntadārṣṭāntikayoḥ sāmāñjasyād avirodhaḥ //”* BSBh 3.2.20

“Ma questa illustrazione è invero appropriata, poiché esiste la parte intesa. Infatti, non può essere dimostrata da nessuno, in alcun modo, l'uguaglianza sotto ogni aspetto tra l'esempio e la cosa

<sup>8</sup> *Amṛtabindu Upaniṣad*, 12.

esemplificata, ad eccezione di una certa parte in comune. Se vi fosse una uguaglianza totale, vi sarebbe la cessazione della relazione esempio-esemplificato. Inoltre, l’istituzione di esempi come quello del sole riflesso nell’acqua ecc. non proviene dell’opinione individuale [dell’aforista]. [Qui] viene spiegato semplicemente il fine di questo [esempio] che è riportato nelle scritture. Ma qual è la “somiglianza” intesa in questo contesto? L’aforista risponde: “la compartecipazione nell’espansione e nella contrazione”. Il riflesso del sole situato nell’acqua si espande quando l’acqua si espande, si contrae quando l’acqua si contrae, si muove quando l’acqua si muove, si divide quando l’acqua si divide. Così [il riflesso] si conforma alle caratteristiche dell’acqua. Ma, in realtà, queste condizioni non appartengono al sole. Allo stesso modo, sebbene dal punto di vista assoluto il vero *Brahman* sia privo di cambiamento e uniforme, a causa del suo ingresso nelle aggiunte limitative come il corpo ecc., è come se partecipasse alle proprietà delle aggiunte limitative, come l’espansione e la contrazione. Perciò, dal momento che l’esempio e la cosa esemplificata sono compatibili, non vi è contraddizione.”

Śaṅkara, nel difendere l’utilizzo di analogie come quella del sole riflesso nell’acqua ecc., stabilisce qui un principio molto importante riguardo alla relazione tra l’esempio (*dr̥ṣṭānta*) e la cosa esemplificata (*dār̥ṣṭānta/dār̥ṣṭāntika*). L’esempio e la cosa esemplificata non devono essere uguali sotto tutti gli aspetti, poiché altrimenti verrebbe meno la relazione esempio/cosa esemplificata; cioè sarebbero la medesima cosa. Il criterio secondo il quale un esempio è adatto ad esemplificare una certa realtà è quello secondo il quale esso deve condividere con quella un elemento in comune (*vivakṣitāmśa*). Ci deve essere una somiglianza (*sārūpyam*), ma non una completa uguaglianza tra i due. Ma qual è l’elemento in comune che il paragone (*upamā*) del sole riflesso nell’acqua condivide con la realtà che vuole esemplificare, ovvero con il *Brahman* che si riflette nelle diverse aggiunte limitative (*upādhi*)? Secondo il commentatore si tratta della “compartecipazione nell’espansione e nella contrazione”. Ovvero, il riflesso (*pratibimba*) del sole si espande, si contrae, si muove, si divide in base al comportamento dell’acqua sulla quale si riflette. Tuttavia, il sole rimane inalterato dalle variazioni che avvengono nell’acqua. Allo stesso modo, anche il *Brahman* si riflette adattandosi alle diverse condizioni limitative ed è come se partecipasse alle loro proprietà (*dharma*). Esso pare espandersi, contrarsi, ecc..Tuttavia, proprio come il sole, il *Brahman* permane immutato.

Nella *Bhagavadgītā* Kṛṣṇa afferma:

“*mamaivāṁśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanātanaḥ |*  
*manaḥsaṣṭhānīndriyāṇi prakṛtisthāni karṣati || BhG 15.7*

“Una parte di me, eterna,  
che costituisce le anime viventi del mondo dei viventi,

si appropriata dei sensi- compresa la mente che è il sesto-  
i quali appartengono alla natura.” (Piano 2017: 231)

E Śaṅkara così commenta:

“*mamaiva paramātmānā nārāyaṇasya aṁśo bhāgo ’vayava ekadeśa ity anarthantaram jīvaloke jīvānām loke saṁsāre jīvabhūtaḥ kartā bhokteti prasiddhaḥ sanātanaś cirantaṇaḥ / yathā jalasūryakaḥ sūryāṁśo jalanimittāpāye sūryam eva gatvā na nivartate ca tenaivātmanā gacchati evam eva //*” BhGBh 15.7

“*Di me*, del Sé Supremo, *Nārāyaṇa*; *una parte*, una porzione, membro, divisione, questi sono sinonimi; nel mondo delle anime individuali, il *saṁsāra*; è divenuta un’anima individuale, conosciuta come quella che agisce e fruisce; *eterna*, che esiste da tempi antichi. Così come l’immagine riflessa del sole nell’acqua, che è una parte del sole, alla rimozione della [sua] causa che è l’acqua, dopo essere tornata al sole, non ritorna [qui], allo stesso modo [questa parte di me] torna al Sé e non ritorna.”

Il riflesso del sole nell’acqua esiste fino a quando esiste un piano di riflessione sul quale può riflettersi. Quando si rimuove l’acqua, che è la sua causa (*nimitta*) il riflesso ritorna alla sua sorgente luminosa e non ritorna più nel luogo in cui era situato in precedenza. Allo stesso modo, il riflesso del Sé, cioè l’anima individuale, esiste fino a quando esiste il suo piano di riflessione individuale, ovvero l’intelletto (*buddhi*). Quando quest’ultimo viene rimosso, il riflesso non può far altro che ritornare alle sua origine, ovvero il Sé.

Anche nel suo commentario alla *Chāndogya Upaniṣad* (6.3.2), Śaṅkara ci dà delle informazioni importanti riguardo alla sua dottrina del riflesso (*ābhāsavāda*). Egli si pone innanzitutto la seguente obiezione: non è ragionevole sostenere che la Divinità (*devatā*) onnisciente, indipendente e non soggetta alla trasformazione, penetri volontariamente nel corpo, afflitto da migliaia di mali (*anartha*), e si identifichi con l’idea “possa io provare dolore”. Śaṅkara a questo risponde che questa obiezione sarebbe stata corretta se la Divinità avesse deciso di penetrare negli elementi con la sua vera forma (*svarūpa*). Ma essa non è penetrata negli elementi in questo modo. Essa è penetrata negli elementi come un’anima individuale (*jīva*). E l’anima individuale, spiega Śaṅkara, è un mero riflesso/parvenza (*ābhāsa*) della Divinità. Quando la Divinità si riflette nell’intelletto, a causa della mancanza di discriminazione (*vivekāgrahaṇa*), sorgono tutte quelle false nozioni come “Io sono felice”, “Io sono infelice”, “Io sono confuso” ecc. Ma la Divinità, siccome “penetra” nel corpo come anima individuale, cioè come un mero riflesso, non è affatto connessa a tutte le caratteristiche che appartengono al corpo, come piacere (*sukha*) e dolore (*duḥkha*). Allo stesso modo, gli uomini e il sole, quando “entrano” negli specchi o nell’acqua in forma di riflesso, non sono realmente connessi a queste

superfici riflettenti.

A questo punto, Śaṅkara si pone una interessante obiezione che getta luce sullo statuto ontologico dell'anima individuale. Se l'anima individuale è un mero riflesso, scrive, allora significa che è completamente irreali. Come si giustificano dunque le affermazioni dei Veda, in cui si dice che l'anima abita in questo e nell'altro mondo? A questo il commentatore risponde che è tutto un gioco dell'ignoranza: l'anima individuale è reale quando viene considerata come se fosse proprio il Sé. Tutto l'insieme di modificazioni che consistono nel nome e nella forma (*nāmarūpa*) sono illusorie se considerate in se stesse, ma sono reali in quanto sono il Sé. Egli cita dunque un passo tratto proprio dalla ChU, che recita: "Ogni modificazione ha origine per mezzo della parola ed è una mera denominazione".<sup>9</sup> Questo vale anche per l'anima individuale.<sup>10</sup>

Oltre ai suoi commentari (*bhāṣya*), Śaṅkara approfondisce la dottrina del riflesso anche nell'unica opera non commentariale che può essere con certezza attribuita a lui, cioè nell'*Upadeśasahāsrī* ("I mille insegnamenti"). In particolare, nel diciottesimo capitolo di quest'opera, intitolato *Tat tvam asi* ("Tu sei quello"), egli espone la dottrina del riflesso al fine di spiegare il concetto di Ego (*aham*), che è l'argomento principale di tutto il capitolo. Riportiamo in traduzione alcune stanze che ci sono parse molto attinenti al tema che stiamo trattando:

*"mukhād anyo mukhābhāso yathā 'darśānukārataḥ /*  
*ābhāsān mukham apy evam ādarśānanuvartanāt // 32*  
*ahaṁkṛty ātmanirbhāso mukhābhāsavad iṣyate /*  
*mukhavat smṛta ātmā 'nyo 'viviktau tau tathaiva ca // 33*  
*samsārī ca sa ity eka ābhāso tas tv ahaṁkṛti /*  
*vastu cchāyā smṛter anyan mādhyādi ca kāraṇam // 34*

<sup>9</sup> *vācā 'rambhaṇam vikāro nāmadheyam / (ChU 6.1.4)*

<sup>10</sup> *nanu na yuktam idam asaṁsāriṇyāḥ sarvajñāyā devatāyā buddhipūrvakam anekasatasahasrānarthāśrayamdehamanupraviśya duḥkham anubhaviṣyāmīti saṁkalpanamanupraveśaś ca svātantrye sati / satyam evaṁ na yuktam syād yadi svenaivāvīkṛtena rūpeṇānupraviśeyam duḥkham anubhaveyam iti ca saṁkalpitavati na tvevam / katham tarhi / anena jīvenā 'tmanā 'nupraviśyeti vacanāt / jīvo hi nāma devatāyā ābhāsamātram / buddhyādibhūtamātrāsamsargajanita ādarśa iva praviṣṭaḥ puruṣapratibimbo jalādiṣviva ca sūryādinām / acintyānantaśaktimatya devatāyā buddhyādisambandhaścaitanyaābhāso devatāsvārūpavivekāgrahaṇānimittaḥ sukhī duḥkhī mūḍha ityādyanekavikalpapratyayahetuḥ / chāyāmātreṇa jīvarūpeṇānupraviṣṭatvād devatā na daihikāiḥ svataḥ sukhaduḥkhādibhiḥ sambadhyate / yathā puruṣadityādaya ādarśodakādiṣu chāyāmātreṇānupraviṣṭā ādarśodakādidoṣair na sambadhyante tadvad devatā 'pi / [...] nanu chāyāmātraś cej jīvo mṛṣaiva praptastathā paralokehalokādi ca tasya / naiṣa doṣa / sadātmanā satyatvābhyupagamāt / sarvaṁ ca nāmarūpādi sadātmanaiva satyam vikārajātam svatas tv anṛtam eva / vācā 'rambhaṇam vikāro nāmadheyaity uktatvāt / tathā jīvo 'pīti // (ChUBh 6.3.2)*

*jñāikadeśo vikāro vā tadābhāsāśrayaḥ pare /*  
*ahamkartaiva saṃsārī svatantra iti kecana // 35*  
*ahamkārādisantānaḥ saṃsārī nānvayī pṛthak /*  
*ity evaṃ saugatā āhus tatra nyāyo vicāryatām // 36*  
*saṃsāriṇām kathā tv āstām prakṛtaṃ tv adhunocyate /*  
*mukhābhāso ya ādarśe dharmo nānyatarasya saḥ*  
*dvayor ekasya ced dharmo viyukte 'nyatare bhavet // 37*  
*mukhena vyapadeśāt sa mukhasyaiveti cen matam /*  
*nādarśānuvidhānāc ce mukhe saty avibhāvataḥ // 38*  
*dvayor eveti cet tan na dvayor evāpy adarśanāt /*  
*adrśyasya sato dr̥ṣṭiḥ syād rāhoś candrasūryoḥ // 39*  
*rāhoḥ prāg eva vastuvaṃ siddham śāstrapramāṇataḥ /*  
*chāyāpakṣe tv avastutvaṃ tasya syāt pūrvayuktitaḥ // 40*  
*chāyā 'krānter niṣedho 'yaṃ na tu vastutvasādhakaḥ /*  
*na hi arthāntara niṣṭham sad vākyam arthāntaram vadet // 41*  
*mādhuryādi ca yat kāryam uṣṇadravyādyasevanāt /*  
*chāyāyā na tv adr̥ṣṭatvād apām eva ca darśanāt // 42*  
*ātmābhāsāśrayāś caivam mukhābhāsāśrayā yathā /*  
*gamyante śāstrayuktibhyām ābhāsāsattattvam eva ca // 43*  
*na dr̥ṣer avikāritvād ābhāsasyāpy avastutaḥ /*  
*nācittivād ahamkartuḥ kasya saṃsāritā bhavet // 44*  
*avidyāmātra evātaḥ saṃsāro 'stv avivekataḥ /*  
*kūṭasthenātmanā nityam ātmavān ātmanīva saḥ // 45*  
*rajjusarpo yathā rajjvā sātmakaḥ prāg vivekataḥ /*  
*avastu sann api hy eṣa kūṭasthenātmanā tathā // 46*  
*ātmābhāsāśrayāś cātmā pratyayaiḥ svair vikāravān /*  
*sukhī duḥkhī ca saṃsārī nitya eveti kecana // 47*  
*ātmābhāsāparijñānād yāthātmyena vimohitāḥ /*  
*ahamkartāram ātmeti manyante te nirāgamāḥ // 48*  
*saṃsāro vastu saṃs teṣām kartṛbhokṛtvalakṣaṇaḥ /*  
*ātmābhāsāśrayājñānāt saṃsaranty avivekataḥ // 49*

“Così come il riflesso del volto è differente dal volto, poiché si conforma allo specchio, allo stesso modo anche il volto è differente dal riflesso, poiché non si conforma allo specchio. (32)

Il riflesso del Sé nel senso dell’Io è paragonabile al riflesso del volto [nello specchio]. Il Sé, come il volto, è differente [dal suo riflesso]. E, come nel caso del volto, questi due (i.e. il Sé e il suo riflesso)

non sono distinti. (33)

Ma alcuni sostengono che il riflesso nel senso dell'Io sia l'entità trasmigrante.<sup>11</sup> Sulla base della letteratura tradizionale<sup>12</sup> e per altre ragioni, come il fatto che è causa di frescura ecc., [costoro sostengono] che l'ombra sia un'entità reale. (34)

Altri,<sup>13</sup> invece, affermano che l'entità trasmigrante sia una parte o una modificazione del Conoscitore. Altri ancora sostengono che essa sia il ricettacolo del riflesso di quello (i.e. del Conoscitore). Infine, altri<sup>14</sup> sostengono che l'anima trasmigrante è proprio il senso dell'Io indipendente [dal Sé]. (35)

I buddhisti sostengono che l'entità trasmigrante sia la serie [di coscienze momentanee] composta del senso dell'Io ecc., e che non vi sia un elemento costante separato [da essa]. Si esamini la logica presente in queste dottrine.<sup>15</sup> (36)

Ma ora si termini il dibattito in questione su quale sia l'entità trasmigrante e si ritorni all'argomento in discussione. Il riflesso del volto nello specchio non è una proprietà né del volto né dello specchio. Se fosse una proprietà di uno dei due, esso rimarrebbe anche qualora l'altro venisse rimosso. (37)

Se si pensa che [il riflesso è una proprietà] del volto in virtù del fatto che è chiamato con lo stesso nome del volto, [noi rispondiamo] di no, poichè esso è conforme allo specchio e poichè, pur essendo presente il volto, [il riflesso] non esiste [in assenza di uno specchio]. (38)

Se [tu sostieni] che [il riflesso] è [una proprietà] di entrambi [in congiunzione], noi rispondiamo di no, poichè esso non è visibile neppure se entrambi sono presenti, [a meno che non siano posti l'uno di fronte all'altro].

Obiezione: il demone Rāhu,<sup>16</sup> che è reale pur essendo invisibile, [a volte] diviene visibile sulla luna e sul sole. (39)

Risposta: la realtà del demone Rāhu è stabilita dal valido mezzo delle Scritture ancor prima [che esso diventi visibile]. Ma se tu sei dell'opinione che esso sia un'ombra, allora, sulla base del ragionamento precedente, non è una reale entità. (40)

Quella [*smṛti* esprime] la proibizione di calpestare l'ombra [del *guru* ecc.], ma non prova la realtà [dell'ombra]. Infatti, una frase che possiede un certo significato non può esprimere un significato

---

<sup>11</sup> Il riferimento è ad un commentatore precedente a Śaṅkara, conosciuto come *vṛttikāra*. Nel suo commentario a BS 2.3.50 Vallabhācārya fa riferimento a questo autore, il quale sosteneva l'effettiva realtà dell'anima individuale, in forma di riflesso del Sé.

<sup>12</sup> Il commentatore Rāmānirṭha cita l'esempio della Yājñavalkya Smṛti (1.152), in cui si proibisce di calpestare l'ombra di persone autorevoli, come il *guru*, nello stesso modo in cui si proibisce di calpestare lo sputo e altri materiali impuri.

<sup>13</sup> Il riferimento è con molta probabilità a Bhartṛprapañca, esponente del *bhedābheda vedānta* ("il *vedānta* della non-distinzione nella distinzione") il quale sosteneva che il *vijñānātman*, cioè l'anima trasmigrante, sarebbe una parte o modificazione del Sé.

<sup>14</sup> Secondo Rāmānirṭha, si tratta dei *mīmāṃsaka* seguaci di Kumārila Bhaṭṭa (700 d.C circa).

<sup>15</sup> Il riferimento è molto probabilmente ai buddhisti idealisti, *vijñānavādin*, i quali risolvono l'individualità in una serie di istanti (*kṣaṇa*) di coscienza assunte la forma triadica di percipiente, percezione e percepito, istanti seguiti sempre da attimi (*akṣaṇa*) privi di temporalità.

<sup>16</sup> Il demone Rāhu è la personificazione mostruosa dell'eclissi. Si veda ChU 8.13.1.

differente.<sup>17</sup> (41)

E la frescura ecc. [che si prova all'ombra] è un effetto che deriva dall'evitare materiali caldi ecc., poiché noi osserviamo [che la frescura] appartiene all'acqua ecc., ma non all'ombra. (42)

Il Sé, [il suo] riflesso e il ricettacolo [del riflesso] (i.e. l'intelletto) sono paragonabili al volto, [al suo] riflesso e allo specchio. E l'irrealtà del riflesso è stabilita per mezzo delle scritture e del ragionamento. (43)

Obiezione: ma allora a chi appartiene la caratteristica di essere un'anima trasmigrante? Non al vedente, poiché è privo di modificazioni; non al riflesso, poiché non è una realtà; e neppure al senso dell'Io, poiché è insenziente. (44)

Risposta: Per questa ragione, lascia che il mondo della trasmigrazione sia una mera ignoranza causata dalla mancanza di discriminazione. A causa del Sé immutabile, quel [mondo] appare sempre come se fosse esistente nel Sé. (45)

Così come una corda-serpente, [pur essendo irreale], possiede un'esistenza in virtù della corda prima della discriminazione [tra i due ], allo stesso modo, questo [mondo], pur essendo irreale, [esiste] in virtù del Sé immutabile. (46)

Alcuni<sup>18</sup> sostengono che il riflesso del Sé e il ricettacolo [del riflesso] siano lo stesso Sé, il quale è [dunque] soggetto a modificazione a causa delle sue cognizioni ed è un eterno trasmigratore che sperimenta gioia e dolore. (47)

Costoro, privi della dottrina tradizionale, sono confusi a causa dell'assenza di una piena conoscenza del Sé e del suo riflesso per come essi sono, e pensano che il Sé sia il senso dell'Io. (48)

Per loro, il mondo della trasmigrazione caratterizzato dalla condizione di essere agenti e fruitori è una realtà. A causa dell'assenza di conoscenza del Sé, del [suo] riflesso e del ricettacolo [del riflesso], dovuta alla mancanza di discriminazione, essi trasmigrano.” (49)

Da questo brano emerge chiaramente il fatto che, dal punto di vista śaṃkariano, il riflesso (*ābhāsa*) è sostanzialmente non reale e, in quanto tale, è differente dal Sé reale. Proprio come il volto che è differente dal suo riflesso nello specchio. Dal momento che il riflesso è non reale, è sbagliato considerarlo come se fosse l'entità trasmigrante (*saṃsārin*), così come è sbagliato ritenere che l'entità trasmigrante sia il senso dell'Io, che è insenziente (*acetana*), o addirittura il Sé, che è privo di modificazioni. Tutto il *saṃsāra*, il mondo della trasmigrazione, per Śaṃkara si fonda sull'ignoranza (*avidyā*), causata dalla mancanza di discriminazione (*aviveka*), in virtù

---

<sup>17</sup> Come fa notare Alston (1990: 290), questo sarebbe possibile nella letteratura secolare; ma secondo le regole *mīmāṃsaka* per l'interpretazione dei testi vedici, le quali si estendevano anche ai testi della *smṛti*, quando una frase risulta intelligibile in quanto avente un unico significato, non dovrebbe essere interpretata attribuendole altri significati. Questo è il principio della “unità sintattica” (*ekavākyatā*).

<sup>18</sup> Il riferimento è alla seconda scuola menzionata nello *śloka* 35, secondo la quale l'entità trasmigrante (*saṃsārin*) è il ricettacolo del riflesso (*ābhāsāśraya*).

della quale si dà realtà a ciò che reale non è (il riflesso, il mondo della trasmigrazione).

Per concludere questo paragrafo, facciamo notare che Śaṅkara, per spiegare che cosa sia l'anima individuale e la sua relazione con il Sé supremo, non parla soltanto di riflesso/apparenza (*ābhāsa/pratibimba*), ma anche di "limitazione" (*avaccheda*). Di frequente egli utilizza la metafora dello spazio limitato da una giara, per indicare che l'anima individuale non è altro che la coscienza delimitata (*avacchinna*) dalle differenti aggiunte limitative (*upādhi*) del complesso psico-fisico.<sup>19</sup> Questo mostra che, sebbene egli prediliga la dottrina del riflesso, dal suo punto di vista non vi è contraddizione tra la dottrina del riflesso e la dottrina della limitazione. Quando egli scriveva, queste dottrine non erano ancora state pensate come conflittuali. Come vedremo, è solo a partire da Prakāśātman (1000-1100 d.C) che sorgerà questa controversia interna all'*advaita* in merito alla natura dell'anima individuale.

## 1.2 IL PRATIBIMBAVĀDA IN PADMAPĀDA E PRAKĀŚĀTMAN

Padmapāda (820 d.C circa),<sup>20</sup> nel primo *varṇaka* della sua *Pañcapādikā*, elabora una originale dottrina del riflesso (*pratibimbavāda*), che diventerà nel corso del tempo la dottrina caratterizzante del *Vivaraṇaprasthāna*. Dal suo punto di vista, l'anima individuale non è altro che il riflesso del *Brahman*, la Coscienza-prototipo (*bimba-caitanya*), nell'Ignoranza primordiale (*avidyā*) sotto forma di organo interno (*antaḥkaraṇa*). Al fine di delucidare la relazione intercorrente tra il *Brahman* e l'anima individuale (*jīva*), egli utilizza l'immagine del volto riflesso nello specchio e della luna riflessa sulla superficie dell'acqua, come già aveva fatto Śaṅkara. Tuttavia, vi è una importante differenza tra la sua dottrina e quella esposta dal suo maestro. Śaṅkara, infatti, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, enfatizza il fatto che l'anima individuale è differente dal Sé reale, poiché è una mera parvenza, un riflesso illusorio (*ābhāsa*) che appartiene al dominio relativo/condizionato dell'esistenza (*vyavahāra*). Tra il *Brahman-Ātman* e l'anima individuale vi è, per Śaṅkara, una radicale differenza ontologica. Il primo è reale, mentre il secondo è non reale. Il volto è differente dal suo riflesso nello specchio e soltanto coloro che sono privi di discriminazione (*avivekin*) possono confondere i due e pensare che siano identici. Padmapāda ribalta completamente questa

---

<sup>19</sup> Si vedano ad esempio MāUGKBh 3.3,4; BSBh 2.3.50; 1.1.17; 3.2.21.

<sup>20</sup> Per una esposizione generale sul pensiero generale di Padmapāda si vedano Commans (2000: 410-467) e Upagade (2018: 1-103). Per una indagine approfondita del concetto di *ahaṅkāra* nello stesso autore si veda Hulin (1978: 147-179).



prospettiva: al contrario del suo maestro, sostiene che il riflesso (*pratibimba*) è identico al suo prototipo originale (*bimba*) e, pertanto, partecipa del medesimo grado di realtà. Dal suo punto di vista il riflesso è reale e ciò che invece è illusorio è la percezione che vi sia una differenza tra il prototipo e il riflesso, per il fatto che sono collocati in posizioni differenti (*deśa-sambandha*) e in virtù delle caratteristiche che lo specchio/ignoranza sovrappone al riflesso (*pratibimba*).

Ma come si spiega questo completo ribaltamento di prospettiva rispetto alla visione del suo maestro? La chiave di volta per comprendere questa modificazione dottrinale operata da Padmapāda consiste nella comprensione di ciò che egli intende con il termine “senso dell’Io”, o “Ego”, “*ahaṃkāra*”. A differenza di Śaṅkara, il quale di rado utilizza questo termine, preferendo i termini “*ahaṃkārtṛ*” o “*ahaṃkṛt*” (“produttore dell’Ego”) per denotare l’intelletto (*buddhi*) come piano di riflessione su cui si riflette il Sé producendo l’Ego, Padmapāda fornisce una chiara spiegazione del concetto di *ahaṃkāra*. Dal suo punto di vista l’*ahaṃkāra* è una nuova entità ontologica che combina il Sé e il non Sé e li tiene congiunti, come fa un nodo (*granthi*) con due fili diversi tra loro. Ma procediamo con ordine, seguendo le argomentazioni che Padmapāda espone nel primo *varṇaka* della *Pañcapādikā*. Nelle pagine che seguono riportiamo la traduzione di alcuni passi significativi, che andremo a commentare per delucidarne il significato.

Padmapāda inizia a trattare del “senso dell’Io” (*ahaṃkāra*) spiegando innanzitutto qual è la sua causa materiale (*upādāna-kāraṇa*). Egli scrive:

“*yeyaṃ śrutismṛtītiḥāsapurāṇeṣu nāmarūpe avyākṛtam avidyā māyā prakṛtiḥ agrahaṇam avyaktam tamaḥ kāraṇam layaḥ śaktiḥ mahāsuṣptiḥ nidrā akṣaram ākāśam iti ca tatra tatra bahudhā gīyate caitanyasya svata evāvasthitalakṣaṇabrahmasvarūpatāvabhāsaṃ pratibadhya jīvatvāpādika avidyākarmapūrvaprajñāsamskārabhittiḥ suṣupte prakāśacchādanavikṣepasamskāramātrarūpasthitir anādir avidyā II*” (p. 31)

“Ciò che è descritto in vari modi, nei differenti contesti della *Śruti*, della *Smṛti*, degli *Itihāsa* e dei *Purāṇa* come “Nome e Forma”, “Indifferenziato”, “Ignoranza”, “Grande Illusione”, “Sostanza Primordiale”, “Non-cognizione”, “Immanifesto”, “Oscurità”, “Causa”, “Dissoluzione”, “Potere”, “Grande Sonno”, “Sogno”, “Indistruttibile”, “Etere”; ciò che, avendo impedito alla Coscienza di manifestarsi nella sua natura di *Brahman*, che è la sua caratteristica essenziale, conduce alla sua condizione di anima individuale; ciò che è uno schermo per l’ignoranza, le azioni e le impressioni latenti di cognizioni passate; ciò che nel sonno profondo copre la luce [del Sé] rimanendo come mera impressione latente della proiezione [del mondo], questa è l’ignoranza senza inizio.”

Padmapāda è l'ideatore della cosiddetta dottrina dell'ignoranza radicale (*mūlāvidyā*). Secondo questa dottrina l'ignoranza è un'entità positiva realmente esistente (*bhava-rūpa*) e avente il suo *locus* (*āśraya*) nel *Brahman* non-duale. In questo passo egli descrive i differenti epiteti con cui questa *avidyā* è chiamata nei differenti testi della *Śruti*, della *Smṛti*, degli *Itihāsa* e dei *Purāṇa*. Questi epiteti mostrano chiaramente che l'*avidyā* possiede una valenza sia da un punto di vista cosmologico, sia da un punto di vista epistemologico. La valenza cosmologica risulta evidente dagli epiteti come “Sostanza primordiale” (*prakṛti*), il “Nome e la Forma” (*nāmarūpa*), la “Causa” (*kāraṇa*), i quali mostrano che essa è la causa materiale della manifestazione, e dagli epiteti come “Grande sonno” (*mahāsuṣṭi*), “Oscurità” (*tamas*), “Dissoluzione” (*laya*), i quali indicano la sua presenza negli stati di non-manifestazione. Epiteti come “Non-cognizione” mostrano, invece, l'accezione epistemologica dell'ignoranza, che è il principio in virtù del quale non si conosce correttamente la realtà delle cose. L'ignoranza è ciò che impedisce la manifestazione della vera natura del *Brahman* e che produce la condizione di essere anime individuali (*jīvatva*). Essa è presente nel sonno profondo (*suṣuṣṭi*) sotto forma di impressione latente (*saṃskāra*) del mondo che verrà proiettato negli stati di sogno e veglia.

Ora, questa Ignoranza così descritta è la vera causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) del senso dell'Io (*ahaṃkāra*). Così continua Padmapāda:

“*tasyāḥ paramēśvarādhiṣṭhitatvalabdhapariṇāmaviśeṣo vijñānakriyāśaktidvayāśrayaḥ karṣṭvabhokṣṭvivaikādhāraḥ kuṣasthacaitanyasamvalanasamjātajyotiḥ svayamprakāśamāno 'parokṣo 'haṅkāro / yatsambhedāt kūṣasthacaitanyānidamaṅśa ātmadhātur api mithyaiva 'bhokte' ti prasiddhimupagataḥ / sa ca suṣuṣṭe samutkhātanikhilapariṇāmāyām avidyāyām kutastyah ? // ” (p.31)*

“Di questa [ignoranza], il senso dell'Io è una specifica trasformazione ottenuta mediante il suo essere stabilita in *Paramēśvara*; è il sostrato del duplice potere di conoscenza e azione; è la base unica del fatto di essere agenti e fruitori; è la luce generata dall'unione con la Coscienza immutabile; è autoluminoso e immediatamente percepibile. A causa dell'associazione con quello (i.e. con il senso dell'Io), la Coscienza immutabile, che pur è della natura del “non questo” e ha la sua radice nel Sé, ha erroneamente ottenuto la fama di essere colei che fruisce. Ed essendo tutte le modificazioni dell'ignoranza completamente annichilite nel sonno profondo, da dove [potrebbe sorgere il senso dell'Io?]”

In questa definizione del senso dell'Io/ Ego (*ahaṃkāra*) vengono messi in luce diversi elementi degni di attenzione. Innanzitutto, il senso dell'Io è definito come una specifica modificazione (*pariṇāma-viśeṣa*) dell'Ignoranza, che però è basata su *Paramēśvara*, cioè sul *Brahman* in associazione con la *māyā*. Ciò significa che esso non è una modificazione puramente materiale, come gli altri elementi che evolvono dalla *prakṛtilavidyā*, ma è una

modificazione che comprende una parte cosciente e una parte incosciente. Padmapāda spiega che questo senso dell'Io è il sostrato del potere di conoscenza (*vijñāna-śakti*) e del potere di azione (*kriyā-śakti*) ed è la base dell'agentività (*karṭṛtva*) e della condizione di essere fruitori (*bhokṭṛtva*). È grazie a questo principio che si conosce, si agisce e si sperimenta il mondo che ci circonda. Dal momento che questo principio comprende una parte cosciente, esso viene descritto da Padmapāda in termini affini a quelli con cui si descrive il Sé: è autolimoso (*svayaṃ-prakāśa*) e immediato (*aparokṣa*). In virtù dell'associazione con esso, la Coscienza (*caitanya*), sebbene abbia la natura del "non-questo", è considerata comunemente come "fruitrice". Ciò significa che quelle che sono le caratteristiche del senso dell'Io vengono comunemente sovrapposte alla Coscienza stessa. Infine, Padmapāda, al fine di evitare che si pensi l'*ahaṃkāra* sia davvero il Sé, ci ricorda che il primo non esiste nel sonno profondo (*susṛpti*), dove tutte le modificazioni dell'ignoranza (*avidyā-vṛtti*) risultano completamente annullate ed esiste solamente il Sé insieme con l'ignoranza indifferenziata.

Stabilito ciò, Padmapāda fa la seguente precisazione, al fine di ribadire che l'*ahaṃkāra* non è una produzione meramente materiale:

*"na caivaṃ mantavyam āsṛitaparīṇatibhedatayaivāhaṃkārasya nirbhāse 'nantarbhūtaiva tan nimittam iti tathā saty apākṛtāhaṃkṛtisaṃsargo bhotṛtvādis tadviśeṣaḥ kevalam idantayaivāvabhāseta na ca tathā samasti ||"*(p. 31)

"E non si dovrebbe pensare che, dal momento che è soltanto una delle trasformazioni del sostrato (i.e. la *prakṛti*) e non è contenuta [nel Testimone] che manifesta il senso dell'Io, quest'ultimo abbia quella [soltanto] come causa efficiente. Se così fosse, allora il fatto di fruire ecc. che sono le sue (i.e. dell'*ahaṃkāra*) caratteristiche specifiche, prive della congiunzione con il Testimone,<sup>21</sup> apparirebbero solamente come "il questo"; ma così non è."

Questo passaggio vuole essere una presa di distanza dalla posizione sostenuta dai seguaci del sistema *Sāṃkhya*, secondo il quale l'*ahaṃkāra*, come tutti i principi che evolvono dalla sostanza primordiale, è una produzione meramente materiale. Dal momento che il principio puramente cosciente, il *puruṣa*, è completamente indipendente dalla *prakṛti*, ne risulta, per il *Sāṃkhya*, l'impossibilità metafisica che l'*ahaṃkāra* sia un principio composto di materia e Coscienza. Secondo il nostro, invece, come si è visto, l'*ahaṃkāra* è una trasformazione della *prakṛti/avidyā* che possiede la Coscienza come proprio fondamento (*adhiṣṭhāna*). La prova del fatto che non si tratta di un principio meramente materiale è esposta da Padmapāda nei seguenti termini: se

<sup>21</sup> Come spiega Venkataramiah annotando la sua traduzione inglese di questo passo, in questo caso *ahaṃkṛti* deve essere inteso nel significato di *sākṣin* (Venkataramiah 1948: 68).

l'*ahaṃkāra* fosse causato dalla materia indipendentemente dall'elemento coscienziale, allora ci si riferirebbe ad esso come se fosse un oggetto qualsiasi. Non si utilizzerebbe l'espressione "Io sono fruitore", ma bensì l'espressione "Questo è un fruitore". In altri termini, l'*ahaṃkāra* rientrerebbe interamente nella sfera oggettuale del "questo" (*idam*) e non nella sfera soggettiva del "non questo" (*anidam*). L'espressione "Io sono un fruitore", come faceva notare Venkataramiah, "è possibile soltanto sulla base della relazionalità dell'*ahaṃkāra* con il testimone (*sākṣin*)" (Venkataramiah 1948: 68).

Differente dal senso dell'Io è invece l'organo interno (*antaḥkaraṇa*), il quale è completamente indipendente dalla Coscienza ed è un'entità puramente materiale. Così lo definisce Padmapāda:

*"sa ca pariṇāmaviśeṣo 'nidañcidātmano buddhyā niṣkṛṣya vedāntavādibhiḥ antaḥkaraṇa manaḥ buddhiḥ ahaṃpratyayīti ca vijñānaśaktiviśeṣamāśrītya vyapadiśyate parispanḍaśaktiā ca prāṇa iti / tenāntaḥkaraṇoparāganimittaṃ mithyaivāhaṃkartṛtvam ātmanaḥ sphaṭikakamaṇer ivopadhānanimitto lohita II"* (pp. 31-32)

"E quella specifica trasformazione [che rimane], dopo averla astratta, mediante l'intelletto, dal Sé che ha natura di coscienza e del "non questo", è chiamata dai sostenitori del Vedānta "organo interno", "mente", "intelletto" e "possessore della nozione di Io", per quello che concerne il suo potere cognitivo, ed è chiamata "soffio vitale" per quello che concerne il suo potere di movimento. Perciò l'agentività del Sé causata dall'influenza dell'organo interno è illusoria proprio come il colore rosso del cristallo, che è causato dalla sovrapposizione [del fiore]."

L'organo interno (*antaḥkaraṇa*), a differenza del senso dell'Io (*ahaṃkāra*), è una modificazione della *prakṛti* puramente materiale, in quanto non possiede la Coscienza come proprio sostrato. Nel passo riportato, Padmapāda ci informa che l'organo interno è un'entità che possiede due poteri fondamentali: il potere di conoscenza (*vijñāna-śakti*) e il potere di movimento (*parispanḍa-śakti*). Quando gli autori del Vedānta si riferiscono ad esso come potere di conoscenza, lo chiamano con diversi sinonimi: "mente" (*manas*), "intelletto" (*buddhi*) e "possessore della nozione di Ego" (*ahaṃpratyayin*); quando, invece, si riferiscono ad esso tenendo conto del suo potere di movimento, lo chiamano "soffio vitale" (*prāṇa*). Questo organo interno è ciò che è dotato di agentività (*kartṛtva*) ed è a causa di una illusoria sovrapposizione che si crede comunemente che sia l'*ātman* ad essere agente, come quando si crede che il cristallo (*sphaṭikakamaṇi*) sia rosso, sebbene il rosso sia in realtà una proprietà che pertiene all'oggetto che viene posto di fianco ad esso.

Chiarita dunque la distinzione che intercorre tra il senso dell'Io e l'organo interno, vediamo

ora in che senso l'*ahaṃkāra* possa essere definito come un “nodo” (*granthi*).<sup>22</sup> Prosegue Padmapāda:

“*tad evaṃ sphaṭikamaṇāv upadhānoparāga iva cidātmāny apy ahaṃkāroparāgas tataḥ sambhinnobhaya rūpatvād granthir iva bhavatīty ahaṃkāro granthiriti gīyate II*” (p.32)

“Così come nel cristallo vi è l’influenza dell’oggetto posto vicino, allo stesso modo anche nel Sé che è coscienza vi è l’influenza del senso dell’Io. Perciò, dal momento che ha la natura di entrambi gli elementi (i. e. il cosciente e l’incosciente) mescolati, il senso dell’Io diviene come un nodo [ed] è chiamato *granthi*.”

Il senso dell’Io è paragonabile ad un nodo (*granthi*) per il fatto che tiene insieme due elementi di natura opposta: la Coscienza e l’ignoranza-sostanza sotto forma di organo interno. Il risultato del riflettersi della Coscienza nell’organo interno è il sorgere di una nuova entità ontologica, il senso dell’Io, che è come un nodo in quanto combina la natura di entrambi gli elementi, quello reale della Coscienza e quello illusorio dell’ignoranza sotto forma di organo interno. La differenza tra questa concezione dell'*ahaṃkāra* elaborata da Padmapāda e il concetto di *ahaṃpratyaya* di cui parla Śaṅkara è ben esposta da Shevchenko nel seguente passo:

“For Padmapāda, however, *ahaṃkāra* is a new entity supervenient upon the illusory identity between the intellect and consciousness. In this respect, Padmapāda’s *ahaṃkāra* also differs from Śaṅkara’s *ahaṃpratyaya* (the “I-notion”). *Ahaṃpratyaya* is the result of the confusion between two separate ideas – the idea of directly experienced self and the idea of agency. In this sense it is also composed of “this” and “not-this.” *Ahaṃpratyaya* is a false idea, a mental construct also caused by the interaction between the reflection of the self and the intellect’s activity, but it essentially belongs to the intellect. *Ahaṃkāra*, on the other hand, is not an idea, but a separate entity of a mixed ontological nature. While for Śaṅkara, *ahaṃpratyaya* is an aspect/modification of the intellect, for Padmapāda, the intellect is one component of *ahaṃkāra*. This is the reason that in Śaṅkara’s theory of reflection, the main story is that of the interaction between consciousness and the intellect, while in Padmapāda, the role of the intellect is relatively insignificant.” (Shevchenko 2018: 100).

La nozione di io (*ahaṃpratyaya*), per Śaṅkara, è una falsa idea, una costruzione mentale dovuta all’interazione che avviene tra il riflesso di coscienza e l’intelletto. In quanto tale, essa

---

<sup>22</sup> L’immagine del nodo (*granthi*) ha origini remote. La troviamo nella MU, dove si parla del “nodo del cuore” (2.1.8, 3.2.9) e del “nodo dell’ignoranza” (2.1.10). Essa figura anche nel commentario di Hariṅṣabha alla *Vākyapadīya* di Bhartṛhari (1.5), dove si parla del “nodo dell’individualità che fa dire “mio” e “tuo”. E la ritroviamo anche nella “sezione della conoscenza” del testo tantrico *Tripūrarahasya* (10. 22-24), dove si parla di una pluralità di nodi fatti dell’ignoranza sulla nostra vera natura e del nodo principale che consiste nella credenza che il corpo sia il Sé. Secondo Hulin (1978: 153) l’immagine del nodo ha un duplice significato, psicologico e soteriologico. Dal punto di psicologico il nodo è quel complesso incosciente primario che produce la perpetua fuga in avanti del desiderio. Dal punto di vista soteriologico, invece, esso rappresenta “il serraggio sull’individuo dei legami della servitù.” La stessa immagine si può applicare inoltre, com’è nel caso di Padmapāda, al violento ravvicinamento di due realtà che sono agli antipodi l’una dall’altra, come la Coscienza e il complesso psicofisico.

appartiene all'intelletto (*buddhi*). Il senso dell'Io (*ahaṃkāra*) di cui parla Padmapāda, invece, non è affatto un'idea della mente, ma un'entità separata che possiede una statuto ontologico misto, che combina l'elemento puramente coscienziale con quello materiale. Mentre per Śaṅkara l'*ahampratyaya* è una modificazione (*vṛtti*) dell'intelletto, dal punto di vista di Padmapāda è l'intelletto ad essere una componente dell'*ahaṃkāra*.

A questo punto risulta dunque chiara la ragione per cui Padmapāda sia discostato dalla posizione di Śaṅkara, sostenendo il fatto che il riflesso (*pratibimba*) è reale e identico al suo prototipo. Dal suo punto di vista l'Ego (*ahaṃkāra*) non è una falsa nozione, ma una nuova entità ontologica, costituita da Coscienza + intelletto; e, dal momento che l'intelletto è una produzione dell'ignoranza, ne risulta che l'Ego è sostanzialmente identico alla Coscienza stessa nel suo elemento soggettivo. Proprio come il riflesso nello specchio è identico al volto originale, una volta che lo si è svincolato dal fatto di essere collocato in uno spazio differente e di essere assoggettato ai difetti dello specchio ecc., allo stesso modo l'Ego è la stessa Coscienza, illusoriamente associata all'ignoranza sotto forma di intelletto. L'immagine del volto riflesso nello specchio serve proprio ad indicare l'identità del *jīva* con il *Brahman*. Scrive infatti Padmapāda a proposito delle metafore del volto riflesso nello specchio e della luna riflessa nell'acqua:

*“yat punar darpaṇajalādiṣu mukhacandrādipratibimbodāhāraṇam tad ahaṃkartur anidaṃamśo bimbād iva pratibimban na brahmaṇo vastvantaram kiṃtu tad eva tat pṛthagavabhāsaviparyayasvarūpatāmātraṃ mithyeti darśayitum / katham punar tad eva tat ? ekasvalakṣaṇatvāvagamāt / tathā ca yathā bahiḥsthito devadatto yatsvalakṣaṇaḥ pratipannaḥ tatsvalakṣaṇam eva veśmāntaḥ praviṣṭo 'pi pratīyate tathā darpaṇatalasthito 'pi na tad vastvantaratve yujyate / [...] tatra tattvam iti bimbasthānīyabrahmasvarūpatā pratibimbasthānīyasya jīvasyopdiśyate 'nyathā na tattvam asīti syāt kintu na tvamasīti bhaven na rajatam astītivat //”* (p.33-34)

“Gli esempi del riflesso del volto nello specchio, della luna nell'acqua ecc. mostrano che la parte del “non questo” (i.e. la Coscienza) del senso dell'Io non è una realtà differente rispetto al *Brahman*, proprio come il riflesso non è [altro] dal prototipo, ma bensì che è proprio quello; [e] mostrano che è illusorio il mero fatto che possiedono un'apparenza distinta e una natura opposta. Com'è possibile allora che quello sia proprio quello? In virtù della comprensione del fatto che la caratteristica essenziale [dei due] è unica. E così, proprio come, quale che sia la caratteristica propria con cui si trova Devadatta quando è fuori, con la medesima caratteristica lo si incontra anche quando è entrato in casa, allo stesso modo anche [il Devadatta] situato nello specchio [è identico al Devadatta che è fuori dallo specchio]. E quella [identità] non sarebbe intelligibile se [il riflesso] fosse un'altra cosa. [...] In quel contesto, [con il *mahāvākya*] “Tu sei quello”, è insegnato che l'anima individuale, la quale è nella posizione di immagine riflessa,

possiede la medesima natura del *Brahman*, il quale è nella posizione di prototipo. Altrimenti, [il *mahāvākya*] non sarebbe ‘Tu sei quello’, ma bensì ‘Tu non sei [quello]’, come [nella frase] ‘L’argento non c’è’.”

Le immagini del volto riflesso nello specchio, della luna riflessa nell’acqua ecc., vogliono tutte mostrare che la parte puramente soggettiva/coscienziale (*anidam-aṁśa*) dell’*ahaṁkāra* (nel brano *ahaṁkārtṛ*) è il *Brahman* stesso. La Coscienza riflessa nell’organo interno non è illusoria; ciò che è illusorio, invece, è l’idea che la Coscienza riflessa sia una realtà differente dalla Coscienza stessa e che esse abbiano una natura opposta. Esse, in verità, possiedono la medesima caratteristica essenziale (*svalakṣaṇa*). Padmapāda fa l’esempio di Devadatta, il quale, sia che si trovi in casa, sia che si trovi fuori casa, possiede sempre i medesimi tratti che lo contraddistinguono. Allo stesso modo, la Coscienza, sia che si trovi fuori dall’organo interno, sia che si trovi riflessa in esso, è sempre la medesima, unica Coscienza. L’identità tra l’anima individuale (*jīva*), che è l’immagine riflessa, e il *Brahman*, che è il prototipo, è stabilita anche dal Grande Detto (*mahāvākya*) ‘Tu sei Quello’ (*tat tvam asi*). Se l’anima individuale non fosse identica al *Brahman*, precisa Padmapāda, il *mahāvākya* non reciterebbe “Tu sei Quello”, ma bensì “Tu non sei quello”.

Nella medesima sezione della sua *Pañcapādikā*, Padmapāda svolge ulteriori considerazioni relative al simbolismo dello specchio, che saranno poi riprese e approfondite da Prakāśātman nel suo *Vivaraṇa* e da Vidyāraṇya nel suo *Vivaraṇaprameyasamgraha*. Nel capitolo 4 della presente tesi approfondiamo proprio questo tema, seguendo l’esposizione di Vidyāraṇya, per cui rimandiamo lì il lettore.

Può essere interessante osservare che Padmapāda non vede contraddizione tra la dottrina del riflesso (*pratibimbavāda*) e la dottrina della limitazione (*avacchedavāda*). Per spiegare la natura dell’anima individuale, egli utilizza sia l’immagine del volto riflesso nello specchio, sia l’immagine dello spazio (*ākāśa*) delimitato dal vaso. Egli scrive che la metafora del riflesso nello specchio serve a mostrare l’identità dell’anima individuale con il *Brahman*; la metafora dello spazio limitato dalla giara, invece, ha lo scopo di mostrare la natura indivisa e libera da legami (*asaṅgatva*) del *Brahman*. Riferendosi a tutte queste metafore impiegate per descrivere la natura dell’anima individuale, egli scrive:

“*etac ca sarvam udāharaṇajātam śrutitannyāyānubhavasiddhasya tadasambhāvanāparihārāya buddhisāmyārtham ca na vastuna eva sākṣāt siddhaye ||*” (p. 36)

“E tutto questo insieme di esempi [viene riportato] per rimuovere i dubbi che possono sorgere riguardo a ciò che è stabilito dalla *śruti*, dalla sua logica e dall’esperienza e per l’equilibrio intellettuale e non al fine di stabilire direttamente la realtà”

Secondo Shima (Shima 2000: 39), questo passo mostra chiaramente che Padmapāda considera “gli esempi come meri esempi” e non vede alcun conflitto tra *pratibimba* e *avaccheda*. Ciò significa che, quando egli scriveva, il conflitto tra le due dottrine non era ancora venute in essere.

Nel *Pañcapādikāvivaraṇa* di Prakāśātman (1000-1100 d.C), invece, troviamo delle critiche rivolte all’*avacchedavāda*, esposte nei seguenti termini:

“*nanu ghaṭākāśavad upādhyavacchinno jīvaḥ kiṃ na syāt Isāmānyaviśeṣābhyām upādhibhir aṅḍāntarvartibrahmaṇaḥ sarvātmanā jīvabhāvenāvacchinnavād anavacchinnaśya brahmaṇo 'ṅḍādbahireva sadbhāvaprasaṅgāt tatra sarvagatasarvaniyantrtvādi brahmaṇo na syāt / avacchinnaśya anavacchinnaśya dviguṇīkṛtya vṛtṭiyogāt //*” (Gupta 2011: 352)

“Obiezione: L’anima individuale non potrebbe essere limitata da un’aggiunta limitativa, come lo spazio nel vaso?

Risposta: No, poiché se il *Brahman* interno all’uovo-mondo fosse limitato nella sua interezza da aggiunte limitative generali e specifiche, nella condizione di anima individuale, vi sarebbe l’eventualità dell’esistenza del *Brahman* illimitato solo all’esterno dell’uovo-mondo. In quel caso, il *Brahman* non sarebbe onnipresente e non sarebbe più il controllore interno ecc., poiché non è possibile l’esistenza di ciò che è illimitato in luoghi limitati, essendoci [in tal caso una sua] duplicazione.”

Prakāśātman critica la dottrina della limitazione, sostenendo che questa dottrina implica una sorta di duplicazione (*dviguṇa*) del *Brahman* stesso: da una parte abbiamo il *Brahman* situato nell’aggiunta limitativa (*upādhi*); dall’altra, il *Brahman* situato all’esterno di essa. E il *Brahman*, che è illimitato, non può essere soggetto a una tale limitazione. Secondo Prakāśātman questo errore dottrinale non si riscontra nella dottrina del riflesso:

“*pratibimbapakṣe tu jalagatasvābhāvīkāśe satyeva pratibimbākāśadarśanād ekatraiva dviguṇīkṛtya vṛtṭiyupapatte jīvāvacchedeṣu brahmaṇo 'pi niyantrtvādirūpeṇāvasthānam upapadyate iti pratibimbapakṣa eva śreyān iti //*” (Gupta 2011: 352-353)

“Nella dottrina del riflesso, invece, l’esistenza in forma di controllore ecc. del *Brahman* presente nelle aggiunte limitative dell’anima individuale è intelligibile, poiché è intelligibile l’esistenza [dell’etere] duplicato nel medesimo luogo, dal momento che noi vediamo l’etere riflesso anche quando esso è naturalmente presente nell’acqua. La dottrina del riflesso è superiore [alla dottrina della limitazione]”.



Secondo Prakāśātman, dunque, nella dottrina del riflesso non si trova la contraddizione presente nella dottrina della limitazione. Il *Brahman* illimitato non si trova escluso dall'aggiunta limitativa (*upādhi*) dell'anima individuale, ma si trova presente in essa sotto forma di riflesso (*pratibimba*), proprio come il grande e vasto etere (*ākāśa*) si trova presente nell'acqua quando si riflette in essa.

Secondo Shima (Shima 2000: 39-40), il fatto che Prakāśātman critichi la dottrina della limitazione e parli della dottrina del riflesso utilizzando il termine "*pratibimbapakṣa*" dimostra inequivocabilmente che, quando scriveva, la differenza tra queste due dottrine doveva essere già stata stabilita. Egli si preoccupò, inoltre, di difendere la dottrina del riflesso dalla principale critica mossa dai sostenitori della dottrina della limitazione, secondo i quali il *Brahman*, essendo privo di forma, non può riflettersi in alcunché. Scrive infatti:

“ [...] *amūrtasya cākāśasya sābhranakṣatrasya jale pratibimbavad amūrtasya brahmaṇo 'pi pratibimbambhavāt jānumātrapramāṇe 'pi jale dūraviśālākāśadarśanāt jalāntarākāśa evābhrādipratibimbayukto drśyata iti vaktum asakyatvāt //*” (Gupta 2011: 352)

“[...] E poiché c'è la possibilità del riflesso anche del *Brahman* privo di forma, proprio come vi è il riflesso nell'acqua dell'etere privo di forma, insieme con le nuvole e le stelle; poiché si vede il vasto e lontano etere [riflesso] nell'acqua alta anche solo fino alle ginocchia; poiché non è possibile affermare che solo lo spazio contenuto nell'acqua è associato al riflesso delle nuvole ecc.”

Il brano afferma chiaramente che anche il *Brahman* privo di forma ha la capacità di riflettersi, proprio come l'etere si riflette nell'acqua (che simboleggia l'organo interno) quando è associato alle nuvole, alle stelle, ecc. Anche nell'acqua alta solo fino al livello delle ginocchia, noi possiamo vedere riflesso il vasto spazio che contiene le nuvole ecc.; allo stesso modo, nell'organo interno individuale vi è riflessa la medesima Coscienza che pervade l'universo intero.

Per comprendere gli sviluppi dell'*ābhāsavāda* e del *pratibimbavāda* nel periodo successivo a Padmapāda può essere utile dare un'occhiata a un testo più tardo, il *Siddhāntabindu* di Madhusūdana Sarasvatī (1500 d.C.), dove queste dottrine vengono classificate e spiegate sinteticamente. Questo ci darà l'occasione di dire qualcosa in più anche sull'*avacchedavāda* attribuito a Vācaspati Mīśra.

### 1.3 CLASSIFICAZIONE DOTTRINALI IN MADHUSŪDANA SARASVATĪ

Nel suo *Siddhāntabindu*, Madhusūdana Sarasvatī offre una sintetica e precisa presentazione dell'*ābhāsavāda*, del *pratibimbavāda* e dell'*avacchedavāda*. Egli tratta di queste tre dottrine sia da un punto di vista ontologico, che da un punto di vista epistemologico. A noi interessa principalmente l'aspetto ontologico, volto a spiegare la relazione intercorrente tra la Coscienza (*caitanya*), il Signore (*Īśvara*) e l'anima individuale (*jīva*). Iniziamo dunque a vedere come egli descriva l'*ābhāsavāda*, che viene attribuito a Sureśvara. Scrive:

*“ajñānopahita ātmā ajñānatādātmyāpannaḥ svacidābhāsāvivekāntaryāmī sākṣī jagatkāraṇam iti ca kathyate buddhyupahitaś ca tattādātmyāpannaḥ svacidābhāsāvivekāj jīvaḥ kartā bhoktā pramātetī ca kathyate iti vārtikakārapādāḥ / pratidehaṃ buddhīnām ca bhinnatvād tadgatacidābhāsabhedena tadaviviktaṃ caitanyam api bhinnam iva pratīyate / ajñānasya tu sarvatrābhinnatvāt tadgatacidābhāsabhedābhāvāt tadaviviktasākṣicaitanyasya na kadācid api bhedabhānam iti / [...] ayam eva pakṣa ābhāsavāda iti gīyate // (pp. 26-27)*

“Il venerabile autore del *Vārtika* (i. e. Sureśvara) afferma che: il Sé condizionato dall'ignoranza, che si è identificato ad essa a causa della mancanza di discriminazione [tra sé e il] proprio riflesso è chiamato “Reggitore Interno”, “Testimone”, “Causa del mondo”. E il Sé condizionato dall'intelletto, che si è identificato ad esso a causa della mancanza di discriminazione [tra sé e il] proprio riflesso è chiamato “anima individuale”, “agente”, “fruitore”, “conoscitore”. A causa della differenza tra i riflessi di Coscienza situati negli intelletti, dovuta alla differenza degli intelletti presenti in ogni corpo, anche la Coscienza, che è non distinta da essi, appare come se fosse distinta. Al contrario, poiché vi è assenza di distinzione tra i riflessi di coscienza situati nell'ignoranza, dal momento che essa è sempre priva di distinzioni, la Coscienza-testimone che non è distinta da essi, non appare mai come se lo fosse. [...] Questa dottrina è chiamata *ābhāsavāda*”.

Secondo Shima (2000: 31), questo brano deve essere interpretato nel modo seguente: dal punto di vista dell'*ābhāsavāda* di Sureśvara, il Signore (nel brano chiamato *antaryāmin*, “Reggitore interno”, *sākṣin*, “Testimone”, *jagatkāraṇa*, “Causa del mondo”) è una parvenza della Pura Coscienza (*śuddha-caitanya*) condizionata dall'ignoranza (*ajñāna*); le anime individuali, invece, sono delle parvenze (*ābhāsa*) della Pura Coscienza condizionata dai molteplici intelletti (*buddhi*), i quali sono delle produzioni dell'ignoranza. Dal momento che una parvenza (*ābhāsa*) è fondamentalmente irreali (si ricordi quanto abbiamo detto nel paragrafo dedicato a Śaṅkara), anche il Signore e le anime individuali debbono essere considerati come irreali.

Madhusūdana descrive poi due varianti del *pratibimbavāda*, che attribuisce rispettivamente a Prakāśātman e a Sarvajñātman (900 d.C). Così descrive il *pratibimbavāda* di Prakāśātman:

“*ajñānopahitaṃ bimbacaitanyam īśvaraḥ antaḥkaraṇatatsamskārāvachinnājñānapratibimbitaṃ caitanyam jīvaḥ, iti vivaraṇakārāḥ //*” (p. 28)

“L’autore del Vivaraṇa (i. e. Prakāśātman) sostiene che il Signore è la coscienza-prototipo condizionata dall’ignoranza [e] che l’anima individuale è la coscienza riflessa nell’ignoranza limitata dall’organo interno e dalle impressioni latenti contenute in esso.”

Dal punto di vista di Madhusūdana, dunque, per Prakāśātman, *Īśvara* è la Coscienza, in forma di prototipo (*bimba*), condizionata dall’ignoranza (*ajñāna*). Le anime individuali, invece, sono dei riflessi (*pratibimba*) della Coscienza (*caitanya*) nell’ignoranza sotto forma di organo interno (*antaḥkaraṇa*) e delle sue impressioni latenti (*samskārā*). Riguardo alla descrizione di questa dottrina fatta da Madhusūdana, è interessante la seguente osservazione da parte di Shevchenko:

“While we have seen that Prakāśātman, following Śaṅkara and Padmapāda has persistently regarded *brahman* as the prototype of reflection, Madhusūdana ascribes his followers the view that *īśvara* is the prototype of reflection. Appaya Dīkṣita describes the *Vivaraṇa* position in the same terms: “...the reflection is the *jīva*; what is in the position of the prototype is *īśvara* (Sastri 1935:I.169, amended).” It should be noted that Appaya Dīkṣita ascribes this position not directly to Prakāśātman, but to his followers (*vivaraṇānusāriṇaḥ*). Thus, we might assume that Prakāśātman’s theory of reflection has been modified by his followers in order to distinguish their position from the new competing theories of reflection, also described by Madhusūdana and Appaya Dīkṣita.” (Shevchenko 2018: 108-109)

Vi è dunque una lieve discrepanza tra quanto scritto da Prakāśātman e quanto riportato da Madhusūdana Sarasvatī e Appaya Dīkṣita. Ciò è dovuto, presumibilmente, al fatto che la dottrina di Prakāśātman fu modificata dai suoi seguaci (*vivaraṇānusāriṇaḥ*) al fine di distinguere la loro posizione da quella esposta da altre dottrine del riflesso.

Vediamo ora cosa ci dice Madhūsūdana a proposito della dottrina di Sarvajñātman:

“*ajñānapratibimbitaṃ caitanyam īśvaraḥ buddhipratibimbitaṃ caitanyam jīvaḥ ajñānopahitaṃ tu bimbacaitanyam śuddham iti samkṣepasārīrakakārāḥ //*” (p.28)

“L’autore del *Samkṣepasārīraka* (i. e. Sarvajñātman) sostiene che il Signore è la Coscienza riflessa nell’ignoranza [e] che l’anima individuale è la coscienza riflessa nell’intelletto; ma la coscienza-prototipo condizionata dall’ignoranza è pura”

Secondo Sarvajñātman, dunque, il Signore è il riflesso (*pratibimba*) della Coscienza (*caitanya*) nell’Ignoranza (*ajñāna*), mentre le anime individuali sono il riflesso della Coscienza

negli intelletti (*buddhi*). Secondo questa dottrina il prototipo (*bimba*) è puro (*śuddha*). Come fa notare Shima (Shima 2000: 47), il composto “*ajñānopahita*”, “condizionata dall’ignoranza”, non risulta comprensibile alla luce di quanto Sarvajñātman scrive nel *Samkṣepaśārīraka* (3.277-278), ovvero che il prototipo (*bimba*) non è associato all’Ignoranza e agli intelletti. Perciò vi è la possibilità che si tratti di un errore dell’editore del *Siddhāntabindu*, il quale potrebbe aver letto *ajñānopahitaṃ* al posto di *ajñānānupahita*. Anche in questo caso Shevchenko fa un’osservazione importante riguardo a quanto scritto da Madhusūdana:

“In fact, if we go directly to Sarvajñātman’s *Samkṣepaśārīraka*, we find that Sarvajñātman renders *īśvara* as a reflected image (*pratibimba*) of the pure consciousness in the ignorance-substance and as the prototype (*bimba*) for *jīva* as its reflected image (*pratibimba*) in the intellect. Sarvajñātman makes a point that *īśvara*, although being consciousness limited by ignorance-substance, itself is free from ignorance in its concealing aspect. In other words, *īśvara* possesses the projecting power of ignorance (*māyā*), i.e., the power to delude the individual selves, while itself remaining omniscient. Perhaps, in this sense, the individual self is considered its reflection: *īśvara* creates a limiting adjunct in the form of the intellect and is reflected in it in the form of individually-experienced consciousness. The limiting adjunct conceals from the *jīva* the knowledge otherwise available to *īśvara* (SŚ 2.176-177; 2.190; 3.277-278).” (Shevchenko 2018: 109-110)

Sarvajñātman in SŚ 2.176 afferma che *Īśvara* è il riflesso (*pratibimba*) della Coscienza, che è il prototipo (*bimba*) dell’anima individuale e che ha natura di Coscienza libera dalla copertura dei due corpi” (*deha-dvayāvaraṇa-varjita-cit-svarūpa*); in SŚ 3.277 però egli afferma esplicitamente che “il prototipo è la Pura Coscienza” (“*śuddhacid eva bimbam*”). Dunque potremmo interpretare così la sua posizione: dal suo punto di vista il prototipo (*bimba*) è la Pura Coscienza, e quando questa Pura Coscienza funge da prototipo può essere chiamata anche *Īśvara*.

Come osserva correttamente Shima (2000: 31), queste due varianti di *pratibimbavāda*, sebbene differiscano nella concezione del prototipo e del riflesso, affermano entrambe che l’Ignoranza è una, e perciò che anche *Īśvara* è uno, mentre le anime individuali sono molteplici in virtù della varietà degli intelletti. Inoltre, per entrambe queste dottrine, sia il prototipo che i riflessi sono reali.

Vediamo ora come Madhusūdana descrive l’*avacchedavāda* attribuito a Vācaspati Miśra:

“*ajñānaviṣayābhūtaṃ caitanyam īśvaraḥ ajñānāśrayābhūtaṃ ca jīva iti vācaspatimiśrāḥ / asmimś ca pakṣe ajñānanānātvāj jivanānātvam / pratijīvaṃ ca prapañcabhedaḥ jīvasyaiva svājñānopahitatayā jagadupādānatvāt / pratyabhijñā ca atisādrṣyāt / īśvarasya ca saprapañcajīvāvidyādhiṣṭhanatvena kāraṇatvopacārād iti / ayam eva cāvachchedavādaḥ //*” (p.29)

“Vācaspati Mīśra sostiene che il Signore è la Coscienza divenuta oggetto dell’Ignoranza e l’anima individuale è la Coscienza divenuta il *locus* dell’Ignoranza. In questa dottrina, vi è una molteplicità di anime individuali a causa della molteplicità dell’Ignoranza. E vi è differenza di mondo per ogni anima individuale, poiché è proprio l’anima individuale la causa del mondo, in virtù del suo essere condizionata dalla propria ignoranza. E il riconoscimento [reciproco] è causato dalla grande somiglianza [dei diversi mondi]. E il fatto di essere la Causa è attribuito metaforicamente al Signore in virtù del fatto che è il sostrato dell’ignoranza dell’anima individuale insieme con [il suo] mondo. Proprio questa è la dottrina della imitazione.”

Secondo questa visione, dunque, il Signore è la Coscienza che diviene l’oggetto (*viśaya*) dell’Ignoranza e l’anima individuale è la Coscienza in quanto *locus* dell’Ignoranza. Questo significa che l’Ignoranza agisce come un agente limitante nei confronti della Coscienza. Essa limita la Coscienza quando questa diviene il suo oggetto, e allora abbiamo *Īśvara*; essa limita la Coscienza quando questa diviene il suo *locus*, e allora abbiamo l’anima individuale. Secondo questa dottrina, l’ignoranza è molteplice: quante sono le anime individuali, tante sono le diverse ignoranze. L’anima individuale è considerata da Vācaspati la causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) del proprio mondo (*jagat*). Dal momento che ogni anima individuale è caratterizzata da una specifica ignoranza, ne consegue che ogni anima “crea” un proprio mondo individuale. La possibilità di riconoscimento (*pratyabhijñā*) tra le diverse anime, le quali abitano ognuna il proprio mondo, è possibile grazie alla grande somiglianza (*atisādṛśya*) che intercorre tra i diversi mondi. Il Signore è metaforicamente (*upacārāt*) chiamato “Causa”, in virtù del fatto che è il sostrato/fondamento (*adhiṣṭāna*) dell’Ignoranza dell’anima individuale e del suo mondo.

Vi è anche un altro testo che classifica le dottrine del *pratibimbavāda* e dell’*avacchedavāda*, sebbene non menzioni l’*ābhāsavāda*, e si tratta del *Siddhāntaleśasaṃgraha* di Appaya Dīkṣita (1550 d.C.). In questo testo si distinguono tre tipologie fondamentali di *pratibimbavāda*. 1) Il *pratibimbavāda* del *vivaraṇa* di Prakāśātman, che sostiene che: il Signore è il prototipo (*bimba*) e che le anime individuali sono i suoi riflessi (*pratibimba*); l’Ignoranza è una soltanto, ma a causa della differenza degli organi interni (*antaḥkaraṇa*), che sono sue modificazioni, le anime individuali sono molteplici (*aneka*). 2) Il secondo tipo di *pratibimbavāda* di cui parla Dīkṣita lo si ritrova nel *prakāṭhārthavivaraṇa*, nel *tattvaviveka*,<sup>23</sup> e nel *saṃkṣepaśarīraka*. In questi testi si sostiene che sia il Signore che l’anima individuale sono dei riflessi della Pura Coscienza, che funge da prototipo. 3) Il terzo tipo di *pratibimbavāda*, che troviamo nel *Citradīpa*,<sup>24</sup> nel

---

<sup>23</sup> Si tratta del primo capitolo della PD.

<sup>24</sup> Si tratta del sesto capitolo della PD

*Brahmānanda*<sup>25</sup> e nel *Dṛgdr̥staviveka*, sostiene che il Signore è un riflesso della Pura Coscienza. Come fa notare Shima (2000: 47), la differenza dottrinale tra il secondo e il terzo tipo non risulta affatto chiara per quanto riguarda il prototipo e i suoi riflessi.

Nel SLS si tratta anche dell'*avacchedavāda*. A differenza del SB, qui si afferma che l'*avacchedavāda* è la dottrina che sostiene che l'anima individuale non è altro che la Coscienza delimitata dall'organo interno. Non vi è menzione del *locus* (*āśraya*) e dell'oggetto (*viṣaya*) dell'Ignoranza, che sono i punti essenziali esposti del SB. Inoltre, a differenza del SB, nel SLS si menzionano le critiche reciproche delle due dottrine. Si menziona la critica del *pratibimbavāda* mossa dall'*avacchedavāda*, secondo cui il *Brahman*, essendo immateriale, non può riflettersi in alcunché. E si menziona la critica dell'*avacchedavāda* mossa dal *pratibimbavāda*, secondo cui il *Brahman* illimitato non può essere limitato da un'aggiunta limitativa (*upādhi*), poiché questo significherebbe una sua duplicazione. Tuttavia, secondo Dīkṣita, anche la dottrina del riflesso è soggetta a questo difetto. In questo senso, il testo mostra una tendenza a riconciliare le due dottrine.<sup>26</sup>

A questo punto, tenendo conto del *background* che abbiamo tracciato nelle precedenti pagine, possiamo passare ad un approfondimento della dottrina del riflesso così come esposta da Vidyāraṇya, il quale assume una posizione interessante in questa controversistica interna all'ambito dell'*Advaita Vedānta*.

---

<sup>25</sup> Si tratta dei capitoli 11-15 della PD.

<sup>26</sup> Su quanto si è detto riguardo al SLS si veda Shima (2000: 34-36).

## CAPITOLO 2

### VIDYĀRAṆYA: VITA E OPERE

#### 2.1 CENNI BIOGRAFICI

Sebbene Vidyāraṇya sia un autore di grande importanza nella storia dell'*Advaita Vedānta*, non abbiamo molte informazioni riguardo alla sua vita personale e vi sono ancora dubbi riguardo alla sua vera identità. Noi narreremo brevemente la sua storia, basandoci sulla versione tradizionalmente accettata nel cenobio di Śṛṅgeri e riportata da diversi testi tradizionali.<sup>27</sup>

La tradizione narra che il nome pre-iniziatico di Vidyāraṇya fosse Mādhava, e che costui era il maggiore di due fratelli appartenenti ad una povera famiglia di pii *brāhmaṇa* che vivevano ad Ekaśilā (oggi Warangal), una cittadina del Sud dell'India, all'inizio del XIV secolo. Suo fratello minore, che aveva perso interesse per i piaceri mondani e che era animato da una forte propensione alla vita spirituale, iniziò a viaggiare alla ricerca della vera conoscenza e approdò al cenobio di Śṛṅgeri, dove a quel tempo regnava il grande Śaṃkarācārya Vidyātīrtha. Costui, avendo riconosciuto le grandi qualità del giovane, lo iniziò alla vita di *saṃnyāsin* ("rinunciante") e gli conferì il nome iniziatico di Bhāratīkṛṣṇatīrtha. Era il 1328 d.C. Nel frattempo Mādhava, afflitto dal dolore per la mancanza di suo fratello minore, decise di partire alla sua ricerca. Dopo aver molto vagato, arrivò anch'egli a Śṛṅgeri. Suo fratello minore, che nel frattempo era stato nominato successore di Vidyātīrtha, convinse quest'ultimo ad iniziare anche suo fratello maggiore alla vita di rinunciante e così avvenne. Mādhava divenne un *saṃnyāsin* con il nome iniziatico di Vidyāraṇya (lett. "foresta di conoscenza"). Era il 1331 d.C.

---

<sup>27</sup> Fra essi ricordiamo il *Vidyāraṇyakālañjāna*, "Le profezie di Vidyāraṇya", posteriore al 1580; il *Guruvamśakāvya* di Kāśī Lakṣmaṇa Śāstri, composto intorno al 1735, che tratta della successione degli Śaṃkarācārya a Śṛṅgeri; la *Pitāmahasamhitā*, una compilazione di profezie di Vidyāraṇya sui sovrani di Vijayanagara fino al XVI secolo; lo *Śivatattvaratnākara* di Basavarāja, opera enciclopedica del 1709. Per una sintesi di ciò che è narrato in questi testi abbiamo consultato Venkatarama Iyer (1976: 1-12) e Donatoni (1995: 11-30).

Vidyāraṇya mostrò fin da subito grandi qualità intellettuali e, con l'aiuto di altri rinuncianti e *paṇḍita*, iniziò un monumentale commento a tutti i *Veda* che portò a termine nell'arco di qualche anno. Dopo di ciò, decise di partire per un pellegrinaggio verso la città santa di Vārāṇasī, al fine di perfezionare il suo commentario mediante l'aiuto dei dotti che abitavano in quella città. Prima di giungere lì, si inoltrò nelle foreste dei monti Vindhya, dove venne in contatto con un certo Śrṅgin, un *brahmarākṣasa*,<sup>28</sup> il quale gli indicò la strada per Vārāṇasī e gli confidò che Vyāsa, travestito da un fuori-casta accompagnato da quattro cani, era solito uscire tutti i giorni dalla foresta di Badarī per recarsi proprio in quella città. Vidyāraṇya, seguendo i consigli dello spirito maligno, giunse a Vārāṇasī, dove conobbe Vyāsa e fu iniziato da quest'ultimo alla tradizione tantrica della Śrī Vidyā. Dopo di ciò, egli decise di ritornare nel Sud dell'India. Durante il viaggio di ritorno, si stabilì sulla collina di Mataṅga, vicino Hampi, dove si immerse in una intensa meditazione (*upāsana*). Fu proprio in questo luogo che due fratelli, chiamati Mādhava e Sāyaṇa, i quali ricoprivano l'incarico di ministri di Pratāparudra II, sovrano della dinastia Kākatīya di Warangal, approcciarono Vidyāraṇya chiedendogli la benedizione di una discendenza. Vidyāraṇya, che era anche un profeta, disse loro che erano destinati a non avere figli. Vedendo il dolore provocato da questa notizia, Vidyāraṇya decise di consolare i due fratelli affidandogli il completamento del suo commentario ai *Veda* e di altri suoi lavori. In questo modo, concesse ai fratelli la possibilità di legare il proprio nome a quelle opere. Successivamente, Mādhava e Sāyaṇa avrebbero servito come ministri presso i sovrani Bukka e Harihara I e Harihara II dell'impero di Vijayanagara.

La grande fama di Vidyāraṇya è legata proprio alle vicende della fondazione dell'impero di Vijayanagara ad opera dei fratelli Harihara e Bukka, impero che riuscì a frenare l'espansione islamica nel Sud dell'India. Questa espansione era iniziata intorno al 1300 d.C., quando il sultanato di Delhi aveva intrapreso una serie di campagne militari nell'India meridionale. Nel 1296 d.C. il 14° sultano di Delhi, 'Alā-ud-Dīn Khaljī, era riuscito a sconfiggere il re Rāmacandra di Devagiri nei pressi della sua fortezza di Aurangabad, che era considerata inespugnabile. Qualche anno più tardi, nel 1310 d.C., il generale Malik Kāfūr aveva conquistato la capitale degli Hoysala Dvārasamudra. Nel 1323 d.C., il sultano Ghiyās-ud-Dīn Tughlaq aveva sconfitto il sovrano di Warangal, Pratāparudra II e lo aveva imprigionato a Delhi. Nel 1327 d.C., il sultano Muḥammad bin Tughlaq aveva conquistato la città di Kampilī, dove aveva fatto prigionieri Harihara e Bukka, che a quel tempo erano al servizio del re Rāmanātha, costringendoli a convertirsi all'Islam. Poco dopo, i due fratelli, che erano riusciti a guadagnarsi

---

<sup>28</sup> Lo spirito maligno di un *brāhmaṇa* che condusse una vita peccaminosa.



la stima del sultano, furono inviati a Kampilī per sedare la numerose rivolte che stavano avvenendo in quella regione. Fu proprio in quella occasione che Vidyāraṇya incontrò Harihara e Bukka. Egli li riconvertì all’Induismo e divenne il loro consigliere politico e la loro guida spirituale. Egli li convinse a fondare una nuova città, Vijayanagara, “La città della vittoria”, e il 18 aprile 1336 Harihara venne incoronato primo sovrano del neonato impero. Nel frattempo, nel 1333 d.C, a Śṛṅgeri, il saggio Vidyātīrtha aveva ceduto il trono del *māṭha* a Bhāratīkṛṣṇatīrtha e aveva lasciato il corpo.

Vidyāraṇya, poco tempo dopo la fondazione dell’impero di Vijayanagara, decise di recarsi nuovamente in pellegrinaggio a Vārāṇasī. Mentre si trovava lì, i fratelli Bukka e Harihara, che condividevano le responsabilità di governo dell’impero e che stavano marciando di vittoria in vittoria, si recarono a Śṛṅgeri nel 1346 d.C., per celebrare una grande “Festa della vittoria” (*vijayotsava*).

Nel 1356 d.C. Bhāratīkṛṣṇatīrtha, per volere di Bukka, inviò una lettera a suo fratello maggiore, in cui lo pregava di fare ritorno a Śṛṅgeri. Vidyāraṇya decise di accogliere la richiesta di suo fratello e ritornò a Śṛṅgeri. Dopo che Bhāratīkṛṣṇatīrtha ottenne la *videhamukti* (“liberazione dal corpo”) nel 1380 d.C, Vidyāraṇya gli succedette al trono fino al 1386 d.C, anno in cui lasciò il corpo.

## 2.2 OPERE

A Vidyāraṇya sono attribuite diverse opere, sia nel campo della *Pūrvamīmāṃsa* che nel campo della *Uttaramīmāṃsa* (ossia il *Vedānta*). Secondo l’autorevole opinione di Joshi (2008: 13-43) le seguenti opere possono essere con certezza attribuite a Mādhavācārya-Vidyāraṇya:

1) *Pārāśaramādhavīya*. Si tratta di un’opera di esegesi della *Pārāśarasṃṛti* e rappresenta una vera e propria sintesi del diritto civile e religioso.

2) *Jaimininyāyamālā*, “La ghirlanda delle regole di Jaimini”. Si tratta di un’opera in dodici *adhyāya*, che compendia in versi, sulla base dell’interpretazione della scuola di Kumārila Bhaṭṭa, i *Mīmāṃsāsūtra* di Jaimini. Quest’opera ha anche un voluminoso commentario, chiamato *Vistara*, “Esposizione dettagliata”, sempre dello stesso autore.

3) *Vaiyāsikanyāyamālā*, “La ghirlanda delle regole di Vyāsa”. Si tratta di un’opera gemella della precedente, in quanto ha la medesima struttura dei capitoli. Però, invece dei *Mīmāṃsāsūtra* di Jaimini, compendia i *Brahmasūtra* di Bādarāyaṇa. Anche quest’opera ha un commentario chiamato *Vistara*, del medesimo autore.

4) *Kālamādhava* o *Kālanirṇaya*, “La determinazione del tempo”. È un trattato sul *dharmaśāstra* che affronta il tema del tempo propizio per i riti religiosi. Fu scritto senza dubbio in un periodo successivo rispetto alle tre opere summenzionate, in quanto in esso si trovano dei riferimenti a quelle opere.

5) *Pañcadaśī*. “[Opera in] quindici [capitoli]”. Si tratta di un’opera divisa in quindici capitoli, in cui vengono affrontati i temi principali dell’*Advaita Vedānta*. I quindici capitoli sono raggruppati in tre cinquine: *vivekapañcaka*, “La cinquina della discriminazione”, che tratta della discriminazione tra ciò che è reale (*sat*) e ciò che reale non è (*asat*); *dīpapañcaka*, “La cinquina della lampada”, che tratta della natura del Sé come Pura Coscienza; *ānandapañcaka*, “La cinquina della beatitudine”, che affronta la natura del *Brahman* come pura Beatitudine.

6) *Vivaraṇaprameyasamgraha*, “Raccolta delle questioni accertate nel *Vivaraṇa*”. Si tratta di un’esposizione sintetica, in nove capitoli (*varṇaka*), del *Pañcapādikāvivaraṇa* di Prakāśātman.

7) *Bṛhadāraṇyakabhāṣyavārtikasāra*, “L’essenza della glossa al commento della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*”. Come dice il titolo stesso, si tratta di una sintesi del monumentale *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtika* di Sureśvara, un commentario in 11.151 strofe al commento di Śaṅkara alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. L’opera di Vidyāraṇya consta di 4.753 strofe e segue, in linea generale, il testo di Sureśvara.

8) *Anubhūtiprakāśa*, “La luce dell’intuizione”. Si tratta di una esposizione in versi di dodici *Upaniṣad* in venti sezioni. Le *Upaniṣad* trattate sono: *Aitareya*, *Taittirīya*, *Chāndogya*, *Praśna*, *Kauṣītakī* (in due sezioni), *Maitrāyaṇi*, *Kaṭha*, *Bṛhadāraṇyaka* (in sei sezioni), *Talavakara* e *Nṛsimhatāpanī*. Non vi è alcun dubbio sul fatto che questa opera fu scritta da Vidyāraṇya, in quanto il suo nome viene riportato nei colophon di ogni sezione. L’*Anubhūtiprakāśa* è strettamente legato al *Vārtikasāra*, in quanto la maggior parte delle stanze delle sei sezioni dedicate *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* sono tratte da quell’opera.

9) *Aitareyopaniṣaddīpikā*, “La lampada dell’*Aitareya Upaniṣad*”. Si tratta di un commentario alla *Aitareya Upaniṣad* ed è ascritta a Vidyāraṇya nei colophon. In quest’opera viene riportato

un intero *adhikaraṇa* tratto dalla *Vaiyāsikanyāyamālā* con il suo *Vistara*, il che prova ulteriormente che la paternità del testo è da attribuire a Vidyāraṇya.

10) *Nṛsiṃhottaratāpanīyopaniṣaddīpikā*, “La lampada della *Nṛsiṃhottaratāpanīya Upaniṣad*”. Si tratta di un commentario alla *Nṛsiṃhottaratāpanīya Upaniṣad*, in cui Vidyāraṇya mette in luce il valore e il metodo della *Udghoṭhāsanā*. I colophon dei capitoli di quest’opera annunciano chiaramente che Vidyāraṇya, discepolo di Śrī Śaṅkarānanda, è l’autore dell’opera.

11) *Dṛgdrśyaviveka*, “La discriminazione tra il vedente e il veduto”. Quest’opera consta di 42 versi di grande valore spirituale. È attribuita a Vidyāraṇya da Appaya Dīkṣita nel suo *Siddhāntaleśasamgraha*.

12) *Jīvanmuktiviveka*, “La liberazione in vita”. Si tratta di un’opera dedicata principalmente alla pratica del *Vedānta* e ai mezzi che conducono alla Liberazione (*mukti*). È composta da cinque capitoli: *Pramāṇaprakaraṇa*, “Le prove [della liberazione in vita]”; *Vāsanākṣayaprakaraṇa*, “L’estinzione delle predisposizioni latenti”; *manonāśaprakaraṇa*, “La soppressione della mente”; *Svarūpasiddhiprayojanaprakaraṇa*, “Lo scopo della realizzazione [della liberazione in vita]; *Vidvatsamnyāsaprakaraṇa*, “La rinuncia del sapiente”. Non vi è dubbio che sia opera di Vidyāraṇya, in quanto in una stanza di quest’opera egli afferma chiaramente di essere lo stesso autore del *Pārāśaramādhavīya*.

13) *Brahmavidāśīrvādapaddhati*, “Il cammino della benedizione del conoscitore del *Brahman*”. Si tratta di un’opera poetica che consta di 42 stanze, in cui un praticante (*sādhaka*) o un rinunciante (*saṃnyāsin*) invocano la benedizione che potrebbe condurli alla realizzazione del Sé. Questa preghiera viene tutt’oggi recitata nei *Maṭha* fondati da Śaṅkara, in particolare a Śṛṅgeri. Molti passaggi di questa opera devono la sua origine al *Jīvanmuktiviveka*, e questo ci aiuta a pensare che sia opera del medesimo autore.

14) *Devyaparādhakṣamāpaṇastotra*, “Il poema per il perdono delle offese alla divinità”. Si tratta di un breve poema, spesso erroneamente attribuito a Śaṅkara, in cui l’autore chiede perdono alla divinità per i propri peccati. Joshi attribuisce la paternità di questo testo a Vidyāraṇya sulla base di un manoscritto che si trova a Śṛṅgeri.

15) *Saṅgītasāra*, “L’essenza della musica”. Si tratta di un’opera di musicologia, che viene attribuita a Vidyāraṇya da Raghunātha Nāyaka nel suo *Saṅgītasudhā*. Sfortunatamente possediamo soltanto dei riferimenti a questa opera.



## CAPITOLO 3

### LA DOTTRINA DEL RIFLESSO IN VIDYĀRAṆYA

#### 3.1 IL TESTIMONE IMMUTABILE

##### 3.1.1 DEFINIZIONE E CARATTERISTICHE DEL TESTIMONE

A differenza dei seguaci del *Vivaraṇaprasthāna* (*vivaraṇānusārin*),<sup>29</sup> Vidyāraṇya stabilisce che è la Coscienza pura (*cit*) il prototipo originale (*bimba*) dell'anima individuale (*jīva*) e non il Signore (*Īśvara*), vale a dire la Coscienza associata all'illusione cosmica (*māyā*). Il termine prediletto con cui egli denomina questa Coscienza nella PD è “*Kūṭastha*”, che significa “Immutabile”, e che coincide con il Testimone (*sākṣin*)<sup>30</sup> disinteressato di cui ci parla la tradizione vedāntica, il quale assiste senza partecipare ai continui mutamenti del complesso psicofisico. Vidyāraṇya usa i due termini “*Sākṣin*” e “*Kūṭastha*” come sinonimi.<sup>31</sup>

Come ha fatto notare Joshi nel suo studio su Vidyāraṇya,<sup>32</sup> il termine “*Kūṭastha*” risulta quanto mai appropriato a designare il Testimone (*sākṣin*), poiché indica una realtà che rimane stabile e pacificata di fronte ad un'altra pseudorealtà in costante trasformazione.<sup>33</sup> *Kūṭa* è la

---

<sup>29</sup> Ricordiamo quanto è stato detto nel primo capitolo, ovvero che i seguaci del *Vivaraṇa* di cui ci parla il SLS consideravano il prototipo del riflesso non il *Brahman*, ma bensì *Īśvara*. Essi si discostarono dunque dalla posizione originale di Padmapāda e Prakāśātman, per i quali il prototipo è il *Brahman*.

<sup>30</sup> Riguardo all'etimologia del termine “*sākṣin*” abbiamo un importante *sūtra* di Paṇini (5.2.91), che recita “*sākṣād draṣṭari samjñāyām*” e indica che il testimone è un soggetto implicato in una percezione diretta o immediata. Il termine non ricorre nelle Upaniṣad più antiche e lo incontriamo per la prima volta nella ŚU (6.11). Secondo Bina Gupta, nell'*advaita* post-śaṅkariano vi sono sei differenti interpretazioni del concetto di *sākṣin*: 1) il *sākṣin* come *ātman*; 2) il *sākṣin* come la luce del *Brahman*; 3) il *sākṣin* come *Īśvara* o come un aspetto di *Īśvara* 4) il *sākṣin* come *jīva*; 5) il *sākṣin* come riflesso della Coscienza nell'ignoranza o in una modificazione dell'ignoranza (*avidyāvṛtti*); il *sākṣin* come Coscienza che non coincide né con *Īśvara* né con il *jīva*, ma che piuttosto è comune ad entrambi. Il concetto di *sākṣin* che esposto nella PD appartiene a quest'ultima categoria. (Gupta 1998, cap. 5: 113-144). Sul concetto di Testimone nell'*advaita vedānta* si vedano anche gli articoli di Fort (1984) e Chatterjee (1979).

<sup>31</sup> PD 8.25.

<sup>32</sup> Joshi 2008: 212.

<sup>33</sup> Una interessante interpretazione del termine “*Kūṭastha*” viene fornita da Śaṅkara nel suo *bhāṣya* alla *Bhagavadgītā*. Egli attribuisce al termine “*Kūṭa*” il significato di una realtà ingannevole che, pur apparendo buona, è internamente difettosa (*antar-doṣa*). Nel linguaggio ordinario, i termini “*kūṭarūpa*” e “*kūṭasākṣya*” significano rispettivamente una “forma ingannevole” e una “falsa testimonianza”. “*Kūṭa*” può designare proprio la *māyā*, detta anche seme del mondo del divenire (*saṃsāra-bīja*), l'immanifesto (*avyākṛta*) ecc., che, pur apparendo buona, è

vetta della motagna, l'incudine che rimane salda di fronte ai colpi operati dal fabbro. Così lo definisce Vidyāraṇya:

“È detto “*Kūṭastha*” la Coscienza delimitata (*avacchinna*) dai due corpi<sup>34</sup> in forma di substrato (*adhiṣṭhāna*), che permane priva di modificazioni come un'incudine.”<sup>35</sup>

*Kūṭastha*, il Testimone immutabile, è invero il *Brahman* stesso e Vidyāraṇya utilizza ambedue i termini come sinonimi. Tuttavia, è opportuno operare una chiarificazione: sebbene *Kūṭastha* sia il medesimo *Brahman*, e pertanto possieda quelle caratteristiche essenziali (*svarūpa-lakṣaṇa*) che sono proprie dell'Assoluto, ovvero Coscienza (*cit*), Esistenza (*sat*), e Beatitudine (*ānanda*), esso risulta delimitato dalla sua condizione di essere testimone (*sākṣitva*) di qualcosa apparentemente altro da sé, vale a dire, in questo caso, il complesso psicofisico. *Kūṭastha* è lo stesso *Brahman-ātman*, ma, in quanto Testimone (*sākṣin*), risulta ancora apparentemente limitato dal fatto di essere relazionato con la pseudorealtà del mondo del divenire.<sup>36</sup>

Nel primo capitolo della *PD*, il *Tattvaviveka* (“Discriminazione della Realtà”), Vidyāraṇya ci fornisce importanti informazioni a proposito della Coscienza-Testimone. Egli ci dice che la Coscienza (*saṃvit*) è una ed è priva di distinzioni, a differenza degli oggetti che possono essere uditi (*śabda*), toccati (*sparsā*) ecc. durante lo stato di veglia (*jāgrat-avasthā*), i quali sono molteplici in virtù delle loro peculiarità (*vaicitrya*).<sup>37</sup>

La Coscienza è differente ed opposta rispetto a tutto ciò che le si para dinanzi come un oggetto (*viśaya*), come aveva già affermato a suo tempo Śaṅkara nell'*Adhyāsabhāṣya*. Non solo essa è una e una sola di fronte agli oggetti che compongono il mondo della veglia (*jāgrat-prapañca*); anche durante lo stato di sogno (*svapna-avasthā*), il cui mondo (*svapna-prapañca*) è caratterizzato da oggetti “interni” meno permanenti (*sthira*) di quelli del mondo della veglia, essa rimane priva di distinzioni, unitaria per natura (*ekarūpa*).<sup>38</sup> Nello stato di sonno profondo

---

internamente difettosa. E “*Kūṭastha*” indica ciò che si erge al di sopra di essa e la presiede, ovvero il Testimone. (BhGBh 12.3).

<sup>34</sup> Vale a dire il corpo grossolano (*sthūla-śarīra*) e il corpo sottile (*liṅga-śarīra*).

<sup>35</sup> *adhiṣṭhānatayā dehadvayāvacchinnacetanaḥ /*

*kūṭavan nirvikareṇa sthitaḥ kūṭastha ucyate // PD 6.22*

<sup>36</sup> Su questo punto è interessante quanto scriveva A. O. Fort a proposito del Testimone: “The *sākṣin* is often described as a passive knower or observer (thus “witness”). From this point of view, a problem immediately arises: using such a concept assumes something to be witnessed (*sākṣya*), thus intrinsic differentiation or limitation. There must be some limitation for there to be witnessing of anything. If the *sākṣin* is described as pure, pervasive consciousness, is it then appropriate to call it a “witness”? The advaitin consensus seems to be that this witnessing arises from the self’s merely adventitious connection with the intellect or *antaḥkaraṇa* (internal instrument). This mental instrument, part of everyday appearance (*vyavahāra/saṃsāra*), relates the *sākṣin* to “things” which are seen. It performs the active seeing of “objects”. Ultimately, however, the *ātman*, being all, is merely observing itself (as appearance).” (Fort 1984: 277-278).

<sup>37</sup> *śabdasparsādayo vedyā vaicitryāj jāgare pṛthak /*

*tato vibhaktā tatsaṃvid aikyarūpyān na bhidyate // PD 1.3*

<sup>38</sup> *tathā svapne 'tra vedyam tu na sthiraṃ jāgare sthiram /*

(*susupti-avasthā*), invece, la Coscienza non ha esperienza di una molteplicità di oggetti, come accade durante gli altri due stati, ma ha esperienza esclusivamente dell'ignoranza/oscurità (*tamas*), e ciò si evince dal fatto che, al momento del risveglio, si ha un ricordo (*smṛti*) di questa esperienza.<sup>39</sup> In tutti e tre gli stati (*sthāna-traya*), dunque, la Coscienza è una ed una soltanto.<sup>40</sup> Così è in tutti gli innumerevoli mesi (*māsa*), anni (*abda*), Età (*yuga*), cicli cosmici (*kalpa*), passati a futuri. La Coscienza non sorge né tramonta ed è autoluminosa (*svayaṃ-prabhā*).<sup>41</sup>

Più avanti, nello stesso capitolo, Vidyāraṇya ci dà degli elementi in più per comprendere la relazione intercorrente tra la Coscienza-Testimone e i tre stati (*trayāvasthā*). Egli illustra quello che tecnicamente viene chiamato “metodo della continuità e discontinuità” (*anvaya-vyatireka*),<sup>42</sup> al fine di insegnare la distinzione tra ciò che è eternamente presente (*nitya*) e ciò che invece è transitorio (*anitya*). Durante lo stato di sogno (*svapna-avasthā*) possiamo constatare che il corpo grossolano (*deha*) è assente, mentre sono presenti la Coscienza testimone e il corpo sottile (*liṅga-śarīra*). La presenza dell'*ātman* in quello stato è l'elemento invariabile (*anvaya*), mentre la non manifestazione (*anavabhāsana*) del corpo grossolano, in presenza di quello, è l'elemento variabile (*vyatireka*).<sup>43</sup> Se osserviamo, invece, lo stato di sonno profondo (*susupti*), possiamo concludere che lì vi sia assenza del corpo sottile e presenza della Coscienza che testimonia dell'ignoranza (*ajñāna*). Dunque, in quello stato, l'assenza (*abhāna*) del corpo sottile in presenza del Sé è detta *vyatireka*, mentre la presenza del Sé è detta *anvaya*.<sup>44</sup>

Infine, se prendiamo in esame lo stato di *samādhi*,<sup>45</sup> possiamo constatare come lì sia assente anche l'ignoranza (*ajñāna*) propria dello stato di sonno profondo, e sia invece presente unicamente la Coscienza. Anche qui, ovviamente, la presenza della Coscienza-Testimone (*sākṣin*) è l'elemento *anvaya*, mentre l'assenza dell'ignoranza, in presenza di quello, è

---

*tad bhedo 'tas tayoḥ saṃvid ekarūpa na bhidyate // PD 1.4*

<sup>39</sup> *suptothitasya sauṣuptatamobodho bhavet smṛtiḥ /*

*sā cāvabuddhaviṣayā 'vabuddhaṃ tat tadā tamaḥ // PD 1.5*

<sup>40</sup> *sa bodho viṣayād bhinno na bodhāt svapnabodhavat /*

*evaṃ sthānatraye 'py ekā saṃvit tadvad dīnāntare // PD 1.6*

<sup>41</sup> *māsābdayugakalpeṣu gatāgamyēṣu anekadhā /*

*nodeti nāstam ety ekā saṃvid eṣā svayaṃprabhā // PD 1.7*

<sup>42</sup> Questo metodo della continuità e discontinuità è utilizzato principalmente come strumento logico per inferire il rapporto di causa-effetto tra due enti o la non esistenza di un ente. Si veda Comans 2000: 364.

<sup>43</sup> *abhāne sthūladehasya svapne yadbhānam ātmanaḥ /*

*so 'nvayo vyatirekas tadbhāne 'nyānavabhāsanam // PD 1.38* Il commentatore Rāmakṛṣṇa dà come sinonimi di “*anvaya*” e “*vyatireka*” i termini “*anuvṛtti*” e “*vyāvṛtti*”, che denotano proprio continuità e discontinuità.

<sup>44</sup> *liṅgābhāne susuptau syād ātmano bhānam anvayaḥ /*

*vyatirekas tu tadbhāne liṅgasya abhānam ucyate // PD 1.39*

<sup>45</sup> Non si confonda lo stato di *samādhi* con il *mokṣa*. Come afferma Vidyāraṇya in diverse parti della PD, il *samādhi*, pur essendo un'esperienza non-duale, è pur sempre uno stato transitorio dal quale lo *yogin* torna al mondo della dualità (*dvaita*). Il *mokṣa* è, invece, la realizzazione definitiva dell'unica realtà non-duale, il *Brahman-ātman*. Una volta che si ottiene il *mokṣa* non si può più ritornare alla dualità poiché si comprende che la dualità non esiste. Su questo si veda il paragrafo 3.4 dedicato proprio alla Liberazione. Sulla questione dell'importanza del *samādhi* nell'orizzonte dottrinale del *Vedānta* classico e moderno si veda l'ottimo articolo di M. Comans (1993: 19-38).

l'elemento di discontinuità, *vyatireka*.<sup>46</sup> Anche se Vidyāraṇya non lo fa, per completare il quadro si potrebbe applicare lo stesso ragionamento allo stato di veglia (*jāgrat-avasthā*), dove l'elemento di continuità, *anvaya*, è sempre la Coscienza, mentre l'elemento di discontinuità, *vyatireka*, è tutto ciò che pertiene agli altri due stati.

Dall'applicazione di questo metodo si trae dunque la conclusione che l'unica Realtà costantemente presente in tutti gli stati (*avasthā*) di Coscienza è quella del Testimone immutabile, *Kūṭastha*. La Coscienza è invero eterna (*nitya*) e, dal punto di vista vedāntico, ciò che è eterno è reale (*sat*). Il ragionamento che Vidyāraṇya applica al corpo sottile, grossolano e all'ignoranza (*avidyā*) può essere esteso, inoltre, a tutti gli elementi oggettivi (*anātman*) che compongono i tre stati. Il tempo (*kāla*), lo spazio (*deśa*) e le entità (*vastu*) dello stato di veglia non possono in alcun modo essere traslati nello stato di sogno (*svapna-avasthā*) e, a maggior ragione, non possono accedere allo stato di sonno profondo (*suṣupti-avasthā*). E lo stesso vale per il tempo, lo spazio e le entità dello stato di sogno.<sup>47</sup> Tutto ciò è dunque variabile (*vyabhicārin*) e incostante, esiste in uno stato e non esiste nell'altro e, pertanto, è *sadasat*. La Coscienza-Testimone (*sākṣin*), invece, è *sat*, in quanto è costantemente presente (*anvaya*) in tutti gli stati (*avasthā*).

Dal punto di vista dell'*Advaita Vedānta*, questa Coscienza-Testimone costantemente presente è inconfutabile (*abādhyā*). Śaṅkara, commentando i *Brahmasūtra*, affermava che è impossibile confutare l'esistenza del Sé (*ātman*), in quanto anche colui che prova a negare la sua esistenza, lo fa sempre mediante la propria Coscienza.<sup>48</sup> Ovvero, qualsiasi indagine logico-epistemologica volta a mostrare l'inesistenza della Coscienza (*caitanya*), parte sempre dalla Coscienza come elemento logicamente principale. Vidyāraṇya, seguendo il suo predecessore, afferma chiaramente che nessuno può dubitare la propria Esistenza.<sup>49</sup> Se qualcuno dubitasse della propria Esistenza (*sat*), chi sarebbe, d'altronde, colui che dubita? Soltanto una persona in uno stato di errore (*vibhrama*) può considerare l'idea della propria inesistenza.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> *suṣuptyabhāne bhānaṃ tu samādhāu ātmano 'nvayaḥ /  
vyatirekas tv ātmabhāne suṣuptyanavabhāsanam // PD 1.41*

<sup>47</sup> Dal momento che i tre stati esistono soltanto nel momento in cui vengono sperimentati e non durante gli altri stati, essi sono spesso definiti come i "tre sogni" (*traya-svapna*). Così recita a questo riguardo una stanza dell'AP: "*svapnaḥ svakāla evāsti nānyadā suptijāgarau / tathaitreti svapnasāmyāt trayāḥ svapnāḥ udīritāḥ //*". AP 1.17. Si veda anche PD 7.172-173, dove l'autore spiega che il saggio, riflettendo sulla stretta somiglianza che intercorre tra la veglia e il sogno, perviene alla consapevolezza dell'irrealtà degli oggetti esterni.

<sup>48</sup> BSBh I. I. 4.

<sup>49</sup> Ricordiamo che nell'*Advaita* l'Esistenza (*sat*) e la Coscienza (*cit*) coincidono. Insieme ad *ānanda* compongono il trinomio fondamentale *saccidānanda*, che descrive la vera natura (*svarūpa*) del *Brahman*.

<sup>50</sup> *asti tāvat svayaṃ nāma vivādāviṣayatvataḥ /  
svasminn api vivādaḥ cet prativādy atra ko bhavet //  
svāsattvaṃ tu na kasmaicid rocate vibhramaṃ vinā /  
ata eva śrutir bādhaṃ brūte cāsattvavādinaḥ // PD 3.23-24*



La Coscienza-Testimone è, dunque, dal punto di vista dell'*Advaita*, una e una sola, costantemente presente e inconfutabile (*abādhyā*). Un'altra caratteristica essenziale (*svarūpa-lakṣaṇa*) che l'*Advaita Vedānta* attribuisce alla Coscienza è l'autoluminosità (*svaprakāśatā*).<sup>51</sup> Tutti gli oggetti (*viśaya*) del mondo, sia nello stato di veglia che nello stato di sogno, sono illuminati, ovvero resi conoscibili, grazie alla luce della Coscienza (*caitanya*). Ma quest'ultima, a differenza di quelli, non richiede nient'altro all'infuori di se stessa per essere illuminata. Affermare che la Coscienza debba dipendere da un'altra coscienza per essere conoscibile significherebbe incorrere inevitabilmente nel difetto logico del *regressus ad infinitum* (*anavasthā-doṣa*). La coscienza A sarebbe dipendente dalla coscienza B, la quale sarebbe a sua volta dipendente della coscienza C e via dicendo. E nemmeno è possibile ammettere che vi siano istanti (*kṣaṇa*) autoluminosi di coscienza (*vijñāna*) interrotti da attimi intemporalmente (*akṣaṇa*), come sostengono i seguaci del *Vijñānavada*, poiché l'idea stessa di una successione di istanti è possibile soltanto ammettendo un Testimone immutabile (*kūṭastha*) che osservi questo passaggio da un istante ad un altro.<sup>52</sup>

La Coscienza-Testimone, che è il Sé (*ātman*) di ognuno, inoltre, ha la natura di suprema beatitudine (*parānanda*), poiché è l'oggetto del supremo amore (*paraprema*). Per amore del proprio Sé l'uomo pensa: "Possa io non cessare di esistere", "Possa io continuare ad esistere". Gli altri sono amati per amore del Sé, ma soltanto il Sé è amato per amore di se stesso. E questo amore che si prova nei confronti del Sé mostra chiaramente che esso è sostanziato di beatitudine suprema.<sup>53</sup>

Vediamo ora quali illustrazioni (*drṣṭānta*) Vidyāraṇya utilizza nella PD per chiarificare la natura della Coscienza-Testimone e per spiegare la sua relazione con la realtà fenomenica. Si tratta di tre belle immagini: 1) l'immagine dell'etere (*ākāśa*) che si riflette nelle nuvole e nell'acqua di un vaso. 2) L'immagine di una parete illuminata dal sole e da degli specchi che riflettono i suoi raggi. 3) L'immagine di un teatro illuminato da una lampada.

---

<sup>51</sup> Un'ottima spiegazione del concetto di autoluminosità la diede Paul Hacker: "Self-luminosity is a special aspect of the self's freedom. It implies that the self is known in a manner different from the way in which objects become known. The self is not an object. It is not necessary to prove... that the self exists. On the contrary, the self's luminosity is the presupposition for any object's being known. One may say in a paradox that the self is unknowable because it cannot become an object of knowledge, but it is at the same time better known than any object inasmuch as no object can be cognized save in the light of the self". (Halfbass 1995: 182-183)

<sup>52</sup> Joshi 2008: 259.

<sup>53</sup> *iyam ātmā parānandaḥ parapremāspadam yataḥ /  
mā na bhūvam hi bhūyāsam iti premātmanīkṣyate //  
tat premātmārtham anyatra naivam anyārtham ātmani /  
atas tat paramaṃ tena paramānandatātmanaḥ // PD 1.8-9*

### 3.1.2 TRE IMMAGINI DALLA PAÑCADAŚĪ

1) Nel sesto capitolo della PD, il *Citrādīpa* (“La lampada dell’immagine”), Vidyāraṇya stabilisce che la Coscienza (*cit*) deve essere considerata in modo quadruplica (*caturvidhā*), ovvero come *Kūṭastha*, *Brahman*, *jīva* e *Īśa*. *Kūṭastha*, il Testimone, è esemplificato dallo “spazio del vaso” (*ghaṭākāśa*); il *Brahman* dallo spazio cosmico (*mahākāśa*); l’anima individuale (*jīva*) corrisponde allo “spazio dell’acqua” (*jalākāśa*); il Signore (*Īśvara*) è rappresentato invece dallo “spazio delle nuvole” (*meghākāśa*).<sup>54</sup> Lo “spazio dell’acqua” è, più precisamente, l’etere riflesso (*pratibimbita*), insieme con le nuvole e le stelle, nell’acqua contenuta nello spazio delimitato dal vaso.<sup>55</sup> Lo “spazio delle nuvole” è, invece, l’etere riflesso nelle particelle d’acqua che compongono le nuvole nel grande spazio.<sup>56</sup>

Secondo questo esempio, dunque, sia l’anima individuale (*jīva*) che il Signore (*Īśvara*) sono dei riflessi della Coscienza in due differenti aggiunte limitative (*upādhi*), vale a dire l’intelletto individuale (*buddhi*) e l’insieme delle impressioni mentali (*dhīvāsana*) di tutte le creature, i quali sono simboleggiati rispettivamente dall’acqua del vaso e dall’acqua che compone le nuvole (Gupta 1998: 120).<sup>57</sup>

2) La seconda immagine che Vidyāraṇya ci fornisce mette in luce la differenza tra il Testimone e l’anima individuale in quanto *cidābhāsa*. Si trova all’inizio dell’ottavo capitolo della PD, il *Kūṭasthadīpa* (“La Lampada dell’Immutabile”). Qui viene affermato che, proprio come una parete è illuminata sia dai raggi del sole che dalla sua luce riflessa in degli specchi, allo stesso modo il corpo umano (*deha*) è illuminato sia dal Testimone che dall’anima individuale (*jīva*) che ha sede nell’intelletto (*dhī*). La luce del sole illumina gli spazi che intercorrono tra i riflessi e, anche in assenza di questi ultimi, la parete rimane illuminata dal

---

<sup>54</sup> *kūṭastho brahma jīveśau ity evaṃ cic caturvidhā / ghaṭākāśamahākāśau jalākāśābhrakhe yathā // PD 6.18*

<sup>55</sup> *ghaṭāvachchinnakhe nīraṃ yat tatra pratibimbitaḥ / sābhranakṣatra ākāśo jalākaśa udīryate // PD 6.19*

<sup>56</sup> *mahākāśasya madhye yan meghamaṇḍalam īkṣyate / pratibimbatayā tatra meghākaśo jale sthitaḥ // PD 6.20*

<sup>57</sup> Facciamo notare che l’esempio (*dr̥ṣṭānta*) riportato non è in grado di rappresentare perfettamente la realtà esemplificata, in quanto attribuisce una realtà separata sia all’acqua del vaso, cioè la *buddhi*, che all’acqua delle nuvole, ovvero l’intelletto cosmico. Dal punto di vista dell’*Advaita*, invece, non si tratta di realtà altre rispetto alla Coscienza (*caitanya*), ma della stessa Coscienza travisata a causa dell’ignoranza (*avidyā*). Vidyāraṇya, infatti, scrive che “la *buddhi* è immaginata (*kalpita*) su *kūṭastha*” (PD 6.23). Ciò significa che è a causa dell’ignoranza (*ajñāna*) che si immagina un intelletto realmente esistente e separato dalla Coscienza, sia a livello individuale (*vyaṣṭi*) che universale (*samaṣṭi*). D’altronde, bisogna considerare che tutti gli esempi concreti fanno parte della realtà relativa o condizionata (*vyāvaharika sattā*), e per loro stessa natura non possono tradurre in modo perfetto quella che è la realtà assoluta (*paramārthika sattā*).

sole. Allo stesso modo, sia durante gli intervalli tra una modificazione (*vr̥tti*) dell'intelletto e un'altra, che durante la loro totale assenza in stati come il sonno profondo (*susupti-avasthā*), il coma (*mūrchā*) ecc., il Testimone continua a brillare imperturbato. Per questa ragione esso è differente dal suo riflesso di coscienza (*cidābhāsa*).<sup>58</sup>

3) L'ultimo esempio che riportiamo per fare luce sulla natura di *Kūṭastha* è tratto dal decimo capitolo della *PD*, il *Nāṭakadīpa* ("La lampada del teatro").<sup>59</sup> Qui Vidyāraṇya afferma che il Testimone è ciò che illumina simultaneamente il soggetto agente (*kartṛ*), l'azione (*kriyā*) e gli oggetti esterni mutualmente distinti (*vyāvṛtta-viṣaya*).<sup>60</sup> Esso è paragonabile alla lampada (*dīpa*) di una sala di teatro (*nṛtya-śālā*), la quale rivela uniformemente (*aviśeṣeṇa*) il proprietario (*prabhu*), gli spettatori (*sabhya*) e la danzatrice (*nartakī*) e che, anche in loro assenza, continua a brillare.<sup>61</sup> In questa illustrazione il proprietario del teatro corrisponde all'Ego (*ahaṃkāra*), gli spettatori corrispondono agli oggetti dei sensi (*viṣaya*), la danzatrice simboleggia l'intelletto (*māti*), mentre i sensi (*akṣa*) possono essere paragonati ai musicisti che suonano i loro strumenti.<sup>62</sup> Così come la lampada del teatro illumina tutto questo rimanendo ferma al proprio posto, allo stesso modo il *Sākṣin*, immutabile, getta luce sia sugli oggetti interni che su quelli esterni. E la distinzione tra questi, ricorda Vidyāraṇya, riguarda soltanto il corpo, non il Testimone. Gli oggetti esterni sono collocati fuori dal corpo, mentre quelli interni, come l'Ego (*aham*), sono interni ad esso.<sup>63</sup>

L'autore prosegue con una considerazione degna di nota: l'intelletto (*dhī*), che è un oggetto interno, in associazione con i sensi si muove in continuazione verso l'esterno, e questa sua instabilità (*cañcalya*) viene erroneamente sovrapposta sul Testimone.<sup>64</sup> Ovvero, si pensa

<sup>58</sup> *khādityadīpīte kuḍye darpaṇādityadīptivat /  
kūṭasthabhāsito deho dhīsthaḥīvena bhāsyate //  
anekadarpaṇādityadīptīnām bahusandhiṣu /  
itarā vyajyate tāsām abhāve 'pi prakāśate //  
cidābhāsavīṣṭānām tathānekadhiyām asau /  
sandhim dhiyām abhāvaṃ ca bhāsayan pravivicyatām // PD 8.1-3*

<sup>59</sup> Quest'ultima immagine, come faceva notare Fort (Fort 1984: 283), pone enfasi sul concetto di *sākṣin* come "campo luminoso" ("luminous field") in cui tutte le attività hanno luogo.

<sup>60</sup> *kartāraṃ ca kriyāṃ tadvad vyāvṛttaviṣayān api /  
sphorayed ekayatnena yo 'sau sākṣy atra cidvapuh // PD 10.9*

<sup>61</sup> *nṛtyaśālāsthito dīpaḥ prabhuṃ sabhyāṃṣ ca nartakīm /  
dīpayed aviśeṣeṇa tadabhāve 'pi dīpyate // PD 10.11*

<sup>62</sup> *ahaṃkāraḥ prabhuḥ sabhyā viṣayā nartakī matiḥ /  
tālādīdhārīṇyākṣāṇi dīpaḥ sākṣyavabhāsakaḥ // PD 10.14*

<sup>63</sup> *svasthānasamsthito dīpaḥ sarvato bhāsayed yathā /  
sthirasthāyī tathā sākṣī bahirantaḥ prakāśayet //  
bahirantarvibhāgo 'yaṃ dehāpekṣo na sākṣini /  
viṣaya bhāhyadeśasthā dehasyāntar ahaṃkr̥tiḥ // PD 10. 15-16*

<sup>64</sup> *antasthā dhīḥ sahaivākṣair bahir yāti punaḥ punaḥ /  
bhāsyabuddhuisthacañcalyaṃ sākṣiṇy āropyate vr̥thā // PD 10.17*

comunemente che sia la Coscienza ad essere in costante mutamento. Ma questo è falso per il *vedāntin*. E' l'intelletto (*buddhi*), il quale brilla di luce riflessa ed è reso cosciente dalla Coscienza stessa, a modificarsi in continuazione assumendo la forma degli oggetti esterni, e non la Coscienza. Per chiarire ciò Vidyāraṇya produce il seguente esempio: il raggio di luce che penetra in una stanza attraverso una finestra è immobile (*acala*), ma se noi muoviamo la nostra mano sopra di esso, quest'ultimo pare muoversi. Allo stesso modo, il *sākṣin*, che permane fisso "al proprio posto" (*nija-sthāna-sthitah*) e che non va e viene dall'interno all'esterno, a causa della mobilità dell'intelletto, pare comportarsi in questo modo.<sup>65</sup>

### 3.1.3 CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE

Nel *Kūṭasthadīpa*, Vidyāraṇya delinea la fondamentale differenza epistemologica che intercorre tra il Testimone e il suo riflesso (*cidābhāsa*). Per fare ciò, egli affronta l'importantissimo tema della percezione sensoriale (*pratyakṣa*).<sup>66</sup> Egli ci dice che, durante la percezione di un oggetto esterno (*viśaya*), come ad esempio un vaso (*ghaṭa*), la Coscienza situata nell'intelletto avente la forma (*ākāra*) del vaso, rende manifesto il vaso stesso.<sup>67</sup> Per mezzo della Coscienza che è il *Brahman* (*brahma-caitanya*), invece, viene reso manifesto il fatto di conoscere (*jñātata*) il vaso.<sup>68</sup> Vi sono dunque due tipi di conoscenza: 1) la conoscenza del vaso e 2) la conoscenza del fatto di conoscere il vaso. La prima conoscenza pertiene alla Coscienza riflessa nelle modificazioni dell'intelletto (*dhī-vṛtti*); la seconda al puro Testimone (*sākṣin*). Come fa notare Svāmī Svahānanda commentando la sua traduzione dello *śloka*, questa

<sup>65</sup> *grhāntaragataḥ svalpo gavākṣād ātapo 'calah /  
tatra haste nartyamāne nṛtyati iva ātapo yathā //  
nijasthānasthitah sākṣī bahirantargamāgamau /  
akurvan buddhicañcalyāt karoti iva tathā tathā // PD 10. 18-19*

<sup>66</sup> Ricordiamo che l'*Advaita Vedānta* riconosce sei mezzi di valida conoscenza (*pramāṇa*). Essi sono: percezione diretta (*pratyakṣa*), inferenza o deduzione (*anumāna*), ipotesi o supposizione (*arthāpatti*), la parola autorevole (*śabda*), la comparazione (*upamāna*), la constatazione dell'assenza di qualcosa (*anupalabdhi*). Per una descrizione generale di questi mezzi di valida conoscenza si veda Mahadevan (1957: 19-63).

<sup>67</sup> Alcune stanze dell'AP (10. 33-38) precisano questo processo cognitivo. La mente, che è situata nel cuore (*hrd*), all'insorgere di una modificazione mentale (*vṛtti*), abbandona quel luogo e, passando attraverso le arterie sottili (*nāḍī*), raggiunge l'organo della vista (*akṣi-golaka*). Non essendo indipendente (*asvatantra*), la modificazione mentale fuorisce dal corpo per mezzo della falcoltà della vista (*caṣur-indriya*). Raggiunto l'oggetto di percezione, la coscienza delimitata dalla modificazione mentale (*vṛtty-avacchinna-caitanya*) rimuove istantaneamente l'ignoranza che è presente nella coscienza delimitata dall'oggetto. Rimossa l'ignoranza, l'oggetto viene conosciuto. Sul tema della fuoriuscita (*nirgata*) delle modificazioni mentali attraverso i sensi al fine di ottenere la conoscenza degli oggetti si vedano Gupta (1995: 167-171), Bilimoria (1980: 36-42) e Mahadevan (1957: 13-35).

<sup>68</sup> *ghaṭaikākāradhīsthā cid ghaṭam evāvabhāsayet /  
ghaṭasya jñātata brahmacaityanya evāvabhāsayet // PD 8.4*

impostazione della dottrina della percezione permette all'*advaitin* di non incorrere nel difetto logico del *regressus ad infinitum* (*anavasthā-dośa*), in quanto, mentre la prima conoscenza, essendo temporanea, necessita di una base permanente, la seconda conoscenza, essendo propria del Testimone immutabile (*kūṭastha*), non necessita a sua volta di un altro sostrato (*adhiṣṭhāna*).<sup>69</sup>

Vidyāraṇya prosegue con un'altra considerazione degna di nota: prima del sorgere della modificazione dell'intelletto (*dhī-vṛtti*) corrispondente all'oggetto che si ha di fronte, il Testimone ha una conoscenza "negativa" del vaso, ovvero ha la consapevolezza del fatto di non conoscerlo (*ajñātatva*). E' soltanto in seguito all'illuminazione del vaso operata dal riflesso di coscienza (*cidābhāsa*) che il Testimone ottiene una conoscenza "positiva" di quello, vale a dire la consapevolezza del fatto di conoscerlo (*jñātatva*).<sup>70</sup> Da questo si trae come non vi sia mai nulla di realmente sconosciuto da parte del Testimone.<sup>71</sup>

In seguito, l'autore chiarifica in che cosa consista la conoscenza empirica. La conoscenza (*jñāna*) di un oggetto, scrive, consiste in una modificazione dell'intelletto (*dhī-vṛtti*) che termina con il *cidābhāsa*, proprio come una lancia termina con la sua punta metallica. L'assenza di conoscenza (*ajñāna*) di un determinato oggetto, invece, consiste nella sua inerzia (*jāḍya*) che impedisce il suo manifestarsi. Perciò un oggetto esterno, come un vaso, viene detto "conosciuto" o "non conosciuto" a seconda che esso sia pervaso o meno dalle modificazioni dell'intelletto terminanti con il riflesso di coscienza. La funzione del *cidābhāsa* consiste dunque nell'illuminare l'oggetto di indagine, nel portarlo nel campo della coscienza; dopo di ciò, esso cessa di funzionare. Il fatto di conoscere (*jñātatva*) l'oggetto è manifestato dal *Brahman*. Vidyāraṇya aggiunge poi un elemento importante: nel caso in cui l'intelletto (*buddhi*) fosse privo del *cidābhāsa*, non potrebbe darsi alcuna conoscenza empirica. In una situazione simile l'intelletto non differirebbe in alcun modo da un pezzo di argilla, che può essere modellato in molte forme, ma che rimane comunque inerte (*jaḍa*). Ironicamente, l'autore afferma che da nessuna parte si dice che un vaso è conosciuto per il semplice fatto di essere spalmato di argilla. Allo stesso modo, non si può dire che vi sia conoscenza di un vaso quando questo viene pervaso da una mera modificazione intellettuale, priva del *cidābhāsa*.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Svahānanda 1976: 347.

<sup>70</sup> *ajñātatvena jñāto 'yaṃ ghaṭo buddhyudayāt purā / brahmaṇaivopariṣṭāt tu jñātatvenety asau bhidā // PD 8.5*

<sup>71</sup> A questo riguardo, un noto adagio del PPV recita proprio così: "*sarvaṃ vastu jñātatayā vājñātatayā vā sākṣicaitanyasya viśaya eva*", ovvero: "Ogni entità è un oggetto della Coscienza-Testimone, sia in quanto conosciuta che in quanto non conosciuta" (Gupta 2011: 20).

<sup>72</sup> *cidābhāsāntadhīvṛttir jñānam lohāntakuntavat / jāḍyam ajñānam etābhyāṃ vyāptaḥ kumbho dvidhocyate //*

Vidyāraṇya ribadisce poi la differenza che intercorre tra *brahma-caitanya* e *cidābhāsa* in relazione al processo cognitivo. Il fatto di conoscere (*jñāatva*) il vaso surge come risultato (*phala*) della cognizione empirica del riflesso di coscienza (*cidābhāsa*), e questo risultato non è attribuibile al *Brahman*, in quanto quest'ultimo era presente anche precedentemente al sorgere dell'idea (*māna*) di vaso.<sup>73</sup> La Coscienza (*cit*) manifesta l'insieme di vaso (*kumbha*), riflesso (*ābhāsa*) e modificazione mentale (*dhī-vṛtti*); il riflesso di coscienza, invece, manifesta esclusivamente l'oggetto (*viśaya*), in quanto ha esclusivamente quello come risultato cognitivo (*phala*).<sup>74</sup>

Vidyāraṇya fa anche giustamente notare che la conoscenza che il Testimone ha dell'oggetto corrisponde al concetto di “successiva cognizione” (*anuvyavasāya*) di cui parlano i logici (*tārkika*).<sup>75</sup> Costoro operano una distinzione tra la “prima cognizione” (*vyavasāya*), espressa nella forma “questo è un vaso” (*ghaṭo 'yam*), la quale avviene grazie ad una modificazione mentale (*vṛtti*) resa possibile dall'utilizzo dei sensi (*indriya*), e la successiva cognizione (*anuvyavasāya*), espressa nella forma “il vaso è conosciuto”, la quale ha per contenuto la prima cognizione (*vyavasāya*) ed è il risultato di una seconda modificazione mentale. La differenza tra questa dottrina e quella dell'*Advaita* consiste essenzialmente nel fatto che, per l'*Advaita*, la seconda cognizione non può essere una proprietà della mente (*manas*), in quanto ciò condurrebbe inevitabilmente ad un *regressus ad infinitum*, e deve necessariamente essere attribuita alla Coscienza stessa. Le modificazioni della mente (*citta-vṛtti*) sono conosciute direttamente dal Testimone (*sākṣin*) e non possono essere conosciute da altre modificazioni mentali.<sup>76</sup>

Su questo punto, cioè sulla relazione tra Testimone e modificazioni mentali (*vṛtti*), Vidyāraṇya continua con delle importanti considerazioni. Così come bisogna distinguere il ruolo cognitivo della Coscienza e del suo riflesso in relazione agli oggetti esterni (*bahir*) al corpo (*deha*), allo stesso modo bisogna distinguerlo in relazione agli oggetti interni al corpo.<sup>77</sup>

---

*ajñāto brahmaṇā bhāsyo jñātaḥ kumbhas tathā na kiṃ /*

*jñāatvajananenaiva cidābhāsaparikṣayaḥ //*

*ābhāsahīnayā buddhyā jñāatvam naiva janyate /*

*tādr̥g buddher viśeṣaḥ ko mṛdādeḥ syād vikāriṇaḥ //*

*jñāta ity ucyate kumbho mṛdā lipto na kutracit /*

*dhīmātravyāptakumbhasya jñāatvam neṣyate tathā // PD 8.6-9*

<sup>73</sup> *jñāatvam nāma kumbhe tac cidābhāsaphalodayaḥ /*

*na phalaṃ brahmacaityaṃ mānāt prāg api satvataḥ // PD 8.10*

<sup>74</sup> *dhīvṛtyābhāsakumbhānām samūho bhāsyate citā /*

*kumbhamātraphalatvāt sa eka ābhāsataḥ sphuret // PD 8. 14*

<sup>75</sup> *caitanyaṃ dviguṇaṃ kumbhe jñāatvena sphuraty ataḥ /*

*anye 'nuyavasayākyam āhur etad yathoditam // PD 8.15*

<sup>76</sup> Śastri 1982: 274.

<sup>77</sup> *ābhāsabrahmaṇī dehād bahir yadvad vivecite /*

Le modificazioni interiori, come la modificazione dell'Ego (*ahaṃ-vṛtti*), i desideri (*kāma*), l'ira (*krodha*) ecc. sono pervasi dal riflesso di Coscienza (*cidābhāsa*) proprio come un pezzo di metallo (*loha*) è pervaso dal fuoco (*vahni*).<sup>78</sup> Una volta che questo metallo è stato reso incandescente, esso diviene in grado di manifestare esclusivamente se stesso e non gli altri oggetti. Del pari, le modificazioni mentali congiunte al riflesso di coscienza manifestano se stesse e non altro.<sup>79</sup> Tali modificazioni, spiega Vidyāraṇya, sorgono e scompaiono l'una dopo l'altra e divengono latenti in stati come il sonno profondo (*suṣupti*), il coma (*mūrchā*) e l'unione (*samādhi*). Durante gli intervalli tra una modificazione e l'altra e negli stati in cui esse sono latenti, il Testimone rimane comunque presente, privo di modificazioni (*nirvikāra*).<sup>80</sup>

Dunque, scrive il *vedāntin*, in entrambi i processi epistemologici, sia quando l'oggetto d'indagine è esterno che quando è interno, la duplice Coscienza (*dviḡuṇa-caitanya*), ovvero il Testimone (*Sākṣin*) e il suo riflesso (*cidābhāsa*), è necessariamente implicata. E, proprio per questa ragione, vi è una maggiore chiarezza (*vaiśadya*) nel corso di questi processi cognitivi che non negli intervalli (*samādhi*), quando è il solo Testimone ad essere presente.<sup>81</sup>

Vidyāraṇya aggiunge poi che, delle due forme di Coscienza menzionate (*brahma-caitanya* e *cidābhāsa*), il *cidābhāsa* non può essere l'Immutabile (*akūṭastha*) poiché esso sperimenta nascita e distruzione; la Coscienza del *Brahman* è invece l'Immutabile (*kūṭastha*), poiché è priva di modificazioni (*avikārin*).<sup>82</sup>

Avendo chiarito la natura della Coscienza-Testimone (*sākṣi-caitanya*), sia dal punto di vista metafisico che epistemologico, passiamo ora al successivo paragrafo, che ha per oggetto i

---

*advad ābhāsakūṭasthau vivicyetām vapuṣy api* // PD 8.17

<sup>78</sup> *ahaṃvṛttau cidābhāsaḥ kāmakrodhādikeṣu ca /  
samvyāpya vartate tapte lohe vahnir yathā tathā* // PD 8.18

<sup>79</sup> *svamātraṃ bhāsayet taptam lohaṃ nānyat kadācana /  
evam ābhāsasahitā vṛttayaḥ svasvabhāsikāḥ* // PD 8.19

<sup>80</sup> *kramād vicchidya vicchidya jāyante vṛttayo 'khilāḥ /  
sarvā api vilīyante sūptimūrchāsamādhiṣu //  
sandhayo 'khilavṛttinām abhāvās ca avabhāsitāḥ /  
nirvikāreṇa yena asau kūṭastha iti cocyate* // PD 8. 20-21

<sup>81</sup> *ghaṭe dviḡuṇacaitanyaṃ yathā bāhye tathāntare /  
vṛttiṣu api tatas tatra vaiśadyaṃ sandhito 'adhikam* // PD 8.22 Come faceva notare a suo tempo Mahadevan (1957: 19-20), in questa teoria della percezione (*pratyakṣa*) che abbiamo appena esposto e che è fondata sull'*ābhāsavāda*, vi sono quattro fattori che entrano in gioco: 1) la Coscienza che ha l'organo interno (*antaḥkaraṇa*) come suo attributo in congiunzione con il riflesso di Coscienza, che è l'agente percettivo (*pramātr*); 2) la Coscienza qualificata dalla modificazione mentale (*vṛtti*) congiunta con il riflesso di Coscienza, che è il mezzo di valida conoscenza (*pramāna*); 3) la Coscienza delimitata (*avacchinna*) dal particolare vaso ecc., che è l'oggetto di conoscenza (*prameya*); il riflesso della Coscienza che è generato dalla relazione della modificazione mentale con il vaso ecc., che è la cognizione (*pramiti*).

<sup>82</sup> *dviḡuṇīkṛtacaitanye janmanāśānubhūtitāḥ /  
akūṭastham tad anyat tu kūṭastham avikāritāḥ* // PD 8.24

fondamentali concetti di *māyā* e *avidyā*. Dopo aver appreso come Vidyāraṇya concepisca tali concetti, si potrà affrontare la questione della natura dell'anima individuale (*jīva*).

### 3.2 MĀYĀ E AVIDYĀ

#### 3.2.1 MĀYĀ E AVIDYĀ COME MODALITÀ DI PRAKṚTI

Occuparsi del concetto di ignoranza (*avidyā*) nel contesto specifico della dottrina del riflesso (*ābhāsavāda*), significa cercare di comprendere la natura della superficie sulla quale la pura Coscienza (*caitanya*) irradia i suoi raggi e si riflette, dando origine all'intero universo (*jagat*). L'ignoranza, in tutte le sue modificazioni, è paragonabile allo specchio (*darpaṇa*) che riflette il volto (*mukha*) e, riflettendolo, ne deforma l'immagine, imponendo su di esso le proprie caratteristiche. Perciò, in base a come questa ignoranza-specchio venga concepita, si potrà riscontrare una variazione nella natura del riflesso (*ābhāsa*) stesso.

Prima di vedere come Vidyāraṇya concepisca questo enigmatico concetto, è opportuno ricordare brevemente il contesto dottrinale in cui egli si colloca. Infatti, l'affermazione che l'ignoranza (*avidyā*) sia una "sostanza" riflettente richiede alcune spiegazioni preliminari, che riguardano la differenza intercorrente tra Śaṅkara e gli autori post-śaṅkariani, esponenti del *Vivaraṇaprasthāna*, sul presente tema.

Secondo Śaṅkara l'ignoranza (*avidyā*) non è una sostanza realmente esistente (*bhāvarūpa*) in grado di riflettere alcunchè. Un esame dei suoi commentari (*bhāṣya*) ai tre testi fondamentali del *Vedānta* (*prasthāna-traya*)<sup>83</sup> e dell'*Upadeśa Sāhasrī* mostra chiaramente che egli distingue l'*avidyā* dalla *māyā* nei seguenti termini: 1) l'*avidyā* è essenzialmente soggettiva e corrisponde alla naturale tendenza della mente (*manas*) umana a sovrapporre il Sé (*ātman*) e il non-Sé (*anātman*) e le rispettive proprietà (*dharmā*). Si tratta di una falsa conoscenza (*mithyā-jñāna*) che ogni anima individuale (*jīva*) possiede riguardo alla propria vera natura (*svarūpa*). Perciò, non si tratta di una realtà positiva (*bhāvarūpa*). 2) La *māyā* è invece "oggettiva" e corrisponde all'illusorio seme causale (*bīja*) del mondo (*jagat*) dei nomi (*nāma*) e delle forme (*rūpa*). Essa è immaginata dall'ignoranza (*avidyā-kalpita*) ed ha come sinonimi i termini *prakṛti* e *śakti*.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Si tratta, come è noto, delle dieci maggiori *Upaniṣad*, dei *Brahma Sūtra* e della *Bhagavad Gītā*.

<sup>84</sup> Un noto passaggio esplicativo di ciò, tratto dal suo commentario (*bhāṣya*) ai BS, è il seguente: "sarvajñasyeśvarasya ātmabhūte ivāvidyākālpite nāmarūpe tattvānyatvābhyām anirvacanīye



In termini filosofici, si può dire che per Śaṅkara l'*avidyā* è un principio epistemico, mentre la *māyā* è un principio ontologico.

Gli autori del *Vivaraṇaprasthāna*, che Vidyāraṇya segue, nel tentativo di elaborare maggiormente i concetti di *adhyāsa* e *avidyā* rispetto a quanto non avesse fatto il loro predecessore, finirono *de facto* con l'operare un'identificazione tra *avidyā* e *māyā*. O meglio, essi ricondussero il primo concetto al secondo, sostenendo la reale esistenza di una ignoranza-radice, definita appunto "*mulāvidyā*". Questa dottrina fu abbozzata per la prima volta da Padmapāda nella sua *Pañcapādikā* e fu poi ampiamente sviluppata nel *Vivaraṇa* ad opera di Prakāśātman Yati.

La dottrina dei *mūlāvidyāvādin* può essere sintetizzata nei seguenti punti: 1) Esiste una ignoranza di natura sostanziale (*bhāvarūpa*), priva di inizio (*anādi*) ed indefinibile (*anirvacanīya*), in quanto né realmente esistente (*sat*) né inesistente (*asat*). 2) Questa ignoranza ha come *locus* (*āśraya*) e oggetto (*viśaya*) la pura Coscienza, ovvero il *Brahman*. 3) È la causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) del mondo manifestato (*prapañca*) e della sovrapposizione reciproca di Sé e non-Sé (*adhyāsa*). 4) È caratterizzata da due poteri fondamentali: il potere di coprire/velare la vera natura del *Brahman* (*āvaraṇa-śakti*), e il potere di proiettare realtà fenomeniche (*vikṣepa-śakti*) sul *Brahman*, come il serpente che è proiettato sulla corda. 5) I validi mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) tramite i quali si può accertare la natura positiva di questa ignoranza sono: l'esperienza diretta (*anubhava*) nella quale si afferma "io sono ignorante", "io non conosco me stesso" ecc.; l'ipotesi (*arthāpatti*) secondo la quale deve darsi una causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) che giustifichi la molteplicità dei fenomeni sovrapposti sul *Brahman*; la percezione diretta del Testimone (*sākṣi-pratyakṣa*), il quale sperimenta questa ignoranza nello stato di sonno profondo (*susupti-avasthā*). 6) L'ignoranza radicale (*mulāvidyā*), dal momento che è pensata come una sostanza, deve essere letteralmente "distrutta" o "rimossa" dalla Conoscenza della Realtà (*tattvajñāna*), proprio come la nebbia che è dissolta dal sole.<sup>85</sup>

Vidyāraṇya accetta pienamente questa dottrina dell'ignoranza radicale (*mulāvidyā*), ma la rielabora in modo peculiare, seguendo quell'"approccio sintetico" che caratterizza la sua opera. Nel primo capitolo della PD, il "*Tattvaviveka*", "La discriminazione della Realtà", egli stabilisce che l'ignoranza (*avidyā*) e l'illusione cosmica (*māyā*) non sono altro che dei modi di

---

*samsāraprapañcabījabhūte sarvajñasyeśvarasya māyā śaktiḥ prakṛtiḥ iti ca śrutismṛtyor abhilapyate*", "I nomi e le forme immaginati dall'ignoranza come identici all'Onnisciente Signore, ma indeterminabili sia come identici che come differenti [da Lui], sono il seme del mondo del divenire. Sono chiamati nella *śruti* e nelle *smṛti* "potere meraviglioso", "potenza" e "sostanza primordiale" del Signore Onnisciente." (BSBh 2.1.14)

<sup>85</sup> Per un approfondimento sull'*avidyā* nella scuola *Vivaraṇa* si vedano Sengupta 1959: cap. 2-4; Roodurmun 2010: 100-114; Gupta 2011: 44-87.

esistenza dell'unica sostanza primordiale (*prakṛti*). Questa *prakṛti*, proprio come avviene nel sistema del *Sāṃkhya*,<sup>86</sup> è costituita dalle tre “qualità”, o meglio “tendenze” (*guṇa*) fondamentali dell'universo: *sattva*, ovvero la qualità pura e luminosa; *rajas*, la qualità del movimento e dell'azione; *tamas*, ovvero inerzia, ottundimento, ignoranza.

Quando il *sattva* è puro (*śuddha*), ovvero quando non è intorbidito dagli altri due elementi, *prakṛti* è chiamata *māyā*; quando è impuro (*aviśuddha*), ovvero quando è adulterato dagli altri due elementi, *prakṛti* è chiamata *avidyā*. Il riflesso (*pratibimba*) del *Brahman* nella *māyā* è l'onnisciente (*sarvajña*) *Īśvara*, il quale esercita un controllo (*vaśa*) su di essa; il riflesso del *Brahman* nell'ignoranza, invece, è l'anima individuale (*jīva*), la quale è soggiogata da essa (*avidyā-vaśaga*) ed è di differenti generi (*anekadhā*) a cause della varietà (*vaicitrya*) delle possibili combinazioni dei *guṇa*. Quando l'anima individuale (*jīva*) si identifica con questa *avidyā*, intesa come corpo causale (*kāraṇa-śarīra*), è chiamata *prājña*.<sup>87</sup>

La differenza tra il Signore e l'anima individuale consiste, dunque, nella differente qualità delle rispettive aggiunte limitative (*upādhi*). Il Signore è limitato dalla *prakṛti* nella sua modalità puramente *sāttvika*, che Vidyāraṇya identifica con la *māyā*. Egli è in grado di esercitare un controllo su di essa e, per mezzo del suo “comando” (*ājñā*), dalla porzione di *prakṛti* in cui predomina *tamas* (*tamaḥ-pradhāna-prakṛti*) vengono prodotti i cinque elementi sottili (*bhūta*), ovvero etere (*viyat*), aria (*pavana*), fuoco (*tejas*), acqua (*ambu*) e terra (*bhuvā*), e da questi procederà in seguito l'intera manifestazione (*śrṣṭi*).<sup>88</sup>

L'anima individuale, diversamente dal Signore, è limitata da una modalità della *prakṛti* caratterizzata da una mescolanza dei tre *guṇa*, che Vidyāraṇya identifica con l'*avidyā*. Questo spiega perché le anime individuali siano così fortemente limitate e prive di tutte quelle qualità e di quei poteri (*aiśvarya*) che contraddistinguono il Signore. Grazie a questa concettualizzazione della *prakṛti* come una realtà duplice, Vidyāraṇya riesce, con abilità, a

<sup>86</sup> Sebbene l'*Advaita* di Vidyāraṇya risulti evidentemente influenzato dal *Sāṃkhya darśana*, non bisogna perdere di vista la differenza fondamentale che intercorre tra i due sistemi. Il *Sāṃkhya* è infatti un sistema dualistico per il quale i due principi fondamentali della realtà, quello essenziale (*puruṣa*) e quello sostanziale (*prakṛti*) sono completamente indipendenti l'uno dall'altro e non possono assolutamente entrare in una relazione reciproca. Nell'*Advaita*, al contrario, la sostanza primordiale (*prakṛti*) non è una realtà separata rispetto al *Brahman*, poiché non vi può essere nulla che esista all'infuori di esso. Essa è soltanto una sua modificazione apparente (*vivarta*), come lo sono tutti i suoi effetti (*kārya*). Inoltre, mediante la dottrina del riflesso (*ābhāsavada*), l'*Advaita* stabilisce una relazione tra il *Brahman* e la *prakṛti* incosciente (*acetana*).

<sup>87</sup> *cidānandamayabrahmapratibimbasamanvitā /  
tamorajahsattvaguṇā prakṛtir dvidhā ca sā //  
sattvaśuddhyaviśuddhibhyāṃ māyāvidye ca te mate /  
māyābimbo vaśīkrṭya tām syāt sarvajña īśvaraḥ //  
avidyāvaśagas tv anyas tadvaicitryād anekadhā /  
sā kāraṇaśarīraṃ syāt prājñas tatrābhīmānavān // PD 1.15-17*

<sup>88</sup> *tamaḥpradhānaprakṛtes tadbhogāyeśvarājñāyā /  
viyatpavanatejo'mbubhuvo bhūtāni jajñire // PD 1.18*

fondare ontologicamente la distinzione tra *jīva* e *Īśvara*, distinzione la cui validità è pur sempre limitata al piano relativo della realtà (*vyāvahārika*), in quanto la reale natura (*svarūpa*) di entrambi è la medesima pura Coscienza (*caitanya*), che è il loro prototipo originale (*bimba*).<sup>89</sup>

### 3.2.2 Il LOCUS DI AVIDYĀ

Una delle questioni più enigmatiche che si devono affrontare quando si tratta dell'*avidyā* è quella del suo *locus* (*āśraya*). Ovvero, dov'è collocata questa *avidyā* primordiale, priva di inizio (*anādi*), causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) dell'intero universo (*jagat*)? In generale, nella storia dell'*Advaita Vedānta* si distinguono due posizioni fondamentali su questo tema: la prima è quella propria della scuola *Bhāmātī*, fondata da Vācaspati Mīśra, secondo la quale il *locus* (*āśraya*) dell'ignoranza è l'anima individuale (*jīva*), mentre il *Brahman* è il suo oggetto (*viśaya*); la seconda posizione è esposta dalla scuola *Vivaraṇa*, secondo la quale il *Brahman* è sia il *locus* (*āśraya*) che l'oggetto (*viśaya*) dell'ignoranza.

Vidyāraṇya cerca di riconciliare queste due posizioni, affermando che l'ignoranza (*avidyā*), pur essendo collocata nel *Brahman*, può essere detta comunque appartenere all'anima individuale (*jīva*), in quanto è proprio su quest'ultima che essa opera effettivamente o, come egli scrive, ha un'"inclinazione" (*jīva-pakṣapātin*). Prima di analizzare questa sua posizione peculiare, vediamo innanzitutto in che modo egli tenti di dimostrare che il *locus*, che potremmo chiamare "primario", dell'ignoranza sia il *Brahman*. Nel suo studio Joshi (Joshi 2008: 142-149), traendo dal VPS, con un'ottima sintesi individua sette ragioni principali, che vale la pena riportare:

1) L'*avidyā*, in virtù del suo duplice potere (*śakti*), è la causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) della manifestazione (*śṛṣṭi*), la quale comprende il mondo (*jagat*) e le anime individuali (*jīva*)

---

<sup>89</sup> Lo studioso Mahadevan sembrò non comprendere le implicazioni di questa concettualizzazione della *māyā/avidyā* da parte di Vidyāraṇya. Egli scriveva infatti: "The reflection theory may be advantageous in so far as it defines the relation of the *jīva* to *Brahman* clearly by employing a common analogy. But there is nothing to be said in favour of that variety of *pratibimbavāda* which holds *Īśvara* too to be a reflection. If the Lord too were a reflection, there would be nothing to distinguish him from the *jīva*. He would be as helpless as the finite self. And since *Īśvara* also is a reflection, there would not be the relation of controller and controlled between him and the *jīva*" (Mahadevan 1957: 225). Il Signore, infatti, pur essendo anch'egli un riflesso, non è affatto "as helpless as the finite self", in quanto la sua aggiunta limitativa, la *māyā*, è puramente *sāttvika* e gli concede possibilità che all'anima individuale sono precluse, come quella di creare, sostenere e dissolvere il mondo. La differenza tra i due non consiste nel fatto di essere o non essere un riflesso di Coscienza, ma nella differente qualità della aggiunta limitativa. Inoltre, considerare *Īśvara* come un riflesso di Coscienza ha il vantaggio di distinguerlo nettamente dal puro *Brahman Nirguṇa*.

che lo abitano. Dal momento che possiamo constatare la transitorietà (*anityatva*) di questa manifestazione, in quanto si “dissolve” negli stati di sonno profondo (*suṣṣupti-avasthā*), di dissoluzione (*pralaya*) dell’universo ecc., deduciamo il fatto che non si tratta di una Realtà assoluta (*pāramārthika-sattā*), ma di una realtà illusoria, apparente (*vyāvahārika-sattā*). Questa realtà illusoria non può poggiare sul nulla, in virtù del principio secondo il quale non si trova da nessuna parte un’illusione (*vibhrānti*) che sia priva di un sostrato (*adhiṣṭhāna*). Questo sostrato non può che essere il *Brahman*, la Realtà immutabile (*kūṭastha*) che soggiace al mondo fenomenico e l’ignoranza radicale (*mūlāvidyā*), causa di questo mondo, non può che avere in esso il proprio *locus* (*āśraya*).

2) Se non ammettessimo la presenza di *avidyā* sul *Brahman*, non si potrebbe spiegare come mai la Pura Coscienza (*śuddha-caitanya*) divenga Testimone cosciente (*sākṣin*) di qualcosa d’apparentemente altro da sé. La condizione di testimonianza (*sākṣitva*) non è la vera natura (*svarūpa*) dell’Essere Supremo, il quale è Pura Coscienza non-duale (*advaita*), ed è possibile soltanto in presenza di una realtà testimoniata (*sākṣya*). Questa realtà non può che essere l’*avidyā* con le sue molteplici modificazioni secondarie. Solo così si spiega come mai *Brahman* assuma lo stato di *kūṭastha*, il Testimone immutabile.

3) La realizzazione del Supremo *Brahman* (*parabrahman*) si ottiene attraverso l’abolizione (*bādhā*) dell’ignoranza e questa sarebbe impossibile (*asambhava*) se l’ignoranza non fosse collocata su di esso.

4) Durante lo stato di veglia (*jāgrat-avasthā*), in cui viviamo quotidianamente, si ha esperienza della dualità (*dvaita*) e della nostra ignoranza relativa ad essa, espressa nelle forme “Io sono ignorante” (*aham ajña*), “Io non conosco me stesso e gli altri” (“*mām anyam ca na janāmi*”). Da dove proviene questa ignoranza epistemica? La risposta del *vivāraṇavādin* è che essa si trova presente in forma seminale (*bīja*) nello stato di sonno profondo (*suṣṣupti-avasthā*), il quale è lo stato causale (*kāraṇa-avasthā*) degli altri due. Dal momento che in questo stato non vi sono corpo (*deha*), mente (*manas*) senso dell’io (*ahaṃkāra*) ecc., dove potrà mai risiedere l’*avidyā*? Soltanto nel Sé, l’*ātman*.

A questo proposito *Vidyāraṇya*, sempre nel VPS, rifiuta la posizione del vedāntin *Bhāskara* - il quale sosteneva che il *locus* (*āśraya*) dell’ignoranza è l’organo interno (*antaḥkāraṇa*). In primo luogo, se l’ignoranza non appartenesse al Sé, esso dovrebbe essere costantemente onnisciente, ma l’esperienza mostra chiaramente che non lo é. In secondo luogo, l’organo interno ha un’origine, mentre l’*avidyā* è priva di inizio (*anādi*), coeterna al *Brahman*. Infine,

affermare che l'organo interno (*antaḥkaraṇa*) sia il *locus* dell'ignoranza significa incorrere inevitabilmente nel difetto logico della mutua dipendenza (*anyonyāśraya-doṣa*), poiché si farebbe dipendere l'ignoranza da una realtà che è immaginata (*kalpita*) da essa stessa.<sup>90</sup> Per la medesima ragione, anche la posizione della scuola *Bhāmatī* secondo la quale l'anima individuale è il *locus* dell'ignoranza, dovrebbe essere respinta.

5) Numerosi testi della Rivelazione (*śruti*) affermano sia che il *Brahman* è la causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) ed efficiente (*nimitta-kāraṇa*) del mondo (*jagat*), sia che il *Brahman* è immutabile (*nirvikāra*). Per conciliare questa contraddizione gli *advaitin* ricorrono al concetto di *avidyā*, l'entità sottoposta alla reale modificazione (*pariṇāma*). Questa entità non può essere sospesa nel vuoto, e neppure può essere situata in qualcosa d'altro rispetto al *Brahman*, poiché questo qualcosa d'altro sarebbe una sua produzione. Perciò essa risiede nel *Brahman*.

6) Un punto simile a quello precedente è il seguente: la Rivelazione (*śruti*) afferma sia che in origine il *Brahman* desiderò creare il mondo, e sia che il *Brahman* è privo di qualità (*nirguṇa*). Questo desiderio di creare non può essere spiegato in alcun modo se non si ammette la presenza di *avidyā* nel *Brahman*.

7) In seguito all'esperienza della liberazione in vita (*jīvanmukti*), il liberato (*jīvanmukta*) continua a percepire il mondo oggettuale (*prapāñca*) e continua ad avere un corpo (*śarīra*). Ciò significa che permangono in lui delle impressioni residue (*saṃskāra*), ovvero degli effetti (*kārya*) dell'ignoranza, sebbene egli abbia rimosso quest'ultima. Dal momento che il liberato in vita non è più un'anima individuale (*jīva*), in quanto ha realizzato l'identità di *ātman* e *Brahman*, dobbiamo ammettere che queste impressioni latenti (*saṃskāra*) continuino a sussistere proprio nel *Brahman*. In altre parole, gli effetti (*kārya*) dell'ignoranza permangono nel medesimo *locus* in cui l'ignoranza era situata prima della sua rimozione (*nivṛtti*).

Da tutto questo si trae che per Vidyāraṇya è il *Brahman* il vero *locus* (*āśraya*) dell'ignoranza. Tuttavia, come anticipavamo sopra, egli tenta di conciliare questo punto di vista, che è proprio della scuola *Vivaraṇa*, con le posizioni della scuola *Bhāmatī*, secondo la quale l'ignoranza ha sede nell'anima individuale (*jīva*). A questo proposito, nel VPS egli produce l'esempio del volto (*mukha*) riflesso nello specchio (*darpaṇa*). Lo specchio, che è in relazione diretta con il volto, differenzia il prototipo originale (*bimba*) dal suo riflesso (*pratibimba*), e impone su quest'ultimo alcune caratteristiche come l'inversione dell'immagine, impurità ecc.. Allo stesso

---

<sup>90</sup> VPS, p. 192-193. Si veda anche la critica nei confronti di questa posizione operata da *Prakaśātman* nel suo PPV (Gupta 2011: 283-286).

modo, l'ignoranza, che è in relazione esclusivamente con la Coscienza (*cinmātraika-sambandhin*), differenzia il Sé dall'anima individuale, imponendo su di essa una serie di associazioni limitative (*upādhi*). Proprio per questo fatto, ovvero per il fatto che gli effetti dell'ignoranza ricadono su di essa, l'anima individuale può essere definita come il *locus* dell'ignoranza.<sup>91</sup>

Anche nella PD Vidyāraṇya sostiene questo punto di vista. Nel settimo capitolo di quell'opera, il *Tr̥ptidīpa* (“La lampada della piena soddisfazione”), egli elabora una teoria secondo la quale l'anima individuale passa attraverso sette stadi (*avasthā*). Essi sono: ignoranza (*ajñāna*), oscuramento o copertura (*āvṛti*), falsa proiezione (*vikṣepa*), conoscenza indiretta (*parokṣa-jñāna*), conoscenza diretta (*aparokṣa-jñāna*), liberazione dall'afflizione (*śoka-mokṣa*) e soddisfazione illimitata (*tr̥pti-niraṅkuṣā*).<sup>92</sup> In questo contesto ci interessano i primi tre, i quali sono gli stati (*avasthā*) che causano il legame (*bandha*) dell'anima.

L'ignoranza (*ajñāna*) è lo stato in cui si afferma: “Io non conosco” (“*na janāmi*”), è la causa dell'indifferenza (*udāsīna*) nei confronti della verità ed è associata alla precedente assenza di una indagine conoscitiva (*vicāra-prāgabhāva*).<sup>93</sup> Lo stato di oscuramento o copertura (*āvṛti*) fa seguito ad una indagine compiuta in modo inappropriato e ha come effetto una condotta contraria alla verità, in cui si afferma “non esiste, non appare il *Brahman*”.<sup>94</sup> Lo stato di falsa proiezione (*vikṣepa*) è quello in cui il riflesso di coscienza (*cidābhāsa*) viene identificato ai due corpi (*dehadvaya*), il sottile e il grossolano e, assumendo la condizione di agente (*kartṛtva*), fruitore (*bhokṛtva*) ecc. è assoggettato al *saṃsāra*.<sup>95</sup>

Vidyāraṇya afferma esplicitamente che i primi due stati, pur precedendo il sorgere dell'individualità (*jīvatva*), la quale emerge nello stato di falsa proiezione (*vikṣepa*), debbano essere comunque riferiti all'anima individuale e non al Sé.<sup>96</sup> Ciò è spiegabile sulla base del fatto che la falsa proiezione è già presente sotto forma di impressione latente (*vikṣepa-saṃskṛti*) prima del suo sorgere effettivo. Pertanto non è contraddittorio affermare che i primi due stati

<sup>91</sup> *yadyapy asāvavidyā cinmātrasambandhinī jīvabrahmaṇī vibhajate tathāpi brahmasvarūpam upekṣya jīvabhāga eva pakṣapātinī saṃsāraṃ janayet / yathā mukhamātrasambandhi darpaṇādikaṃ bimbapratibimbau vibhajya pratibimbabhāga evātiśayamād dhātī tadvat / [...] atāś cinmātrāsritam ajñānaṃ jīvapakṣapātītvāj jīvāsritam ity ucyate / (VPS, p. 191-192)*

<sup>92</sup> *ajñānam āvṛtis tadvad vikṣepās ca parokṣadhīḥ / aparokṣamatīḥ śokamokṣas tr̥ptir niraṅkuṣā // PD 7.33*

<sup>93</sup> *na janāmīty udāsīnavyavahārasya kāraṇam / vicāraprāgabhāvena yuktam ajñānam īritaam // PD 7.35*

<sup>94</sup> *amārgēṇa vicāryātha nāsti no bhātī cety asau / viparītavyavahṛtir āvṛteḥ kāryam iṣyate // PD 7.36*

<sup>95</sup> *dehadvayacidābhāsarūpo vikṣepa īritāḥ / kartṛtvādy akhilaḥ śokaḥ saṃsārākhyo 'sya bandhakaḥ // PD 7.37*

<sup>96</sup> *ajñānam āvṛtiś caite vikṣepāt prāk prasiddhyataḥ / yadyapy athāpy avasthe te vikṣepasyaiva nātmanaḥ // PD. 7.38*

appartengano al *cidābhāsa*.<sup>97</sup> L'esperienza quotidiana mostra chiaramente che è l'anima individuale a sperimentare i primi due stati, poiché è proprio quella ad affermare: "Io sono ignorante", "Non percepisco il Brahman".<sup>98</sup>

Ma se tutti gli stati appartengono all'anima individuale, perché mai gli autori del *Vivaraṇaprasthāna* avevano affermato che l'ignoranza ha sede nel *Brahman*? Vidyāraṇya arriva così al punto decisivo, in cui tenta di conciliare le posizioni delle due scuole. Il *Brahman*, come avevano affermato i maestri del passato, è il fondamento (*adhiṣṭhāna*) sul quale sono sovrapposti (*adhyasta*) tutti gli stadi ma, *dal momento che è l'anima individuale ad identificarsi con l'ignoranza*, questi stati devono essere attribuiti a quest'ultima.<sup>99</sup> È proprio in questo senso che l'ignoranza, pur essendo realmente collocata nel *Brahman*, può essere detta appartenere all'anima individuale, la quale la sperimenta come un proprio stato (*avasthā*). Vi è dunque concordanza tra quanto Vidyāraṇya scrive nel VPS e quanto scrive nella PD: sebbene il *Brahman* sia il vero *locus* dell'ignoranza, dal momento che è l'anima individuale a identificarsi ad essa e a subire i suoi effetti, si può dire che anch'essa sia il suo *locus*.

### 3.2.3 I DUE POTERI DI *AVIDYĀ*

Passiamo ora ad esaminare il modo in cui opera l'ignoranza attraverso i suoi poteri. Per farlo, possiamo partire dalla definizione (*lakṣaṇa*) che Vidyāraṇya ci dà dell'*avidyā* nel VPS. L'ignoranza, ci dice, è ciò che:

"Essendo indefinibile, è causa dell'ostruzione della manifestazione della Realtà e della manifestazione di ciò che è contrario [ad essa]."<sup>100</sup>

La definizione è mutuata da quella fornita da Prakāśātman nel suo *Vivaraṇa*.<sup>101</sup> Tuttavia, come fa opportunamente notare Joshi (Joshi 2008: 171), Vidyāraṇya aggiunge il termine "*hetu*", "causa", con l'obiettivo di mettere in luce il fatto che l'*avidyā* è proprio la *causa materiale* (*upadāna-kāraṇa*) di quei due fenomeni. Con "ostruzione della manifestazione della Realtà" si

---

<sup>97</sup> *vikṣepotpattitaḥ pūrvam api vikṣepasamskṛtiḥ /  
asty eva tadavasthātvam aviruddham tatas tayoḥ // PD 7.39*

<sup>98</sup> *tarhy ajño 'haṁ brahmasattvabhāne maddṛṣṭito na hi /  
ity pūrve avasthe ca bhāsete jīvage khalu // PD 7.42*

<sup>99</sup> *ajñānasyāśrayo brahmety adhiṣṭhānatayā jaguḥ /  
jīvāvasthātvam ajñānābhimānitvād avādiṣam // PD 7. 43*

<sup>100</sup> *anirvacanīyatve sati tattvāvābhāsapatibandhaviparyayāvabhāsayor hetutvam lakṣaṇam / VPS p. 154*

<sup>101</sup> *anirvacanīyatve sati tattvāvābhāsapatibandhaviparyayāvabhāsalakṣaṇatvam / PPV p. 239*

deve intendere evidentemente l'effetto (*kārya*) del potere oscurante di avidya (*āvṛti-śakti* o *āvaraṇa-śakti*). Questo potere, spiega Vidyāraṇya nella PD, è ciò che impedisce di cogliere la vera natura della Realtà (*tattva*) e che ci porta ad affermare frasi come “non esiste, non appare *Kūṭastha!*”.<sup>102</sup> Un uomo ordinario, interrogato da un saggio sul Testimone, risponderebbe certamente in questo modo!<sup>103</sup> Con “manifestazione di ciò che è contrario [ad essa]” si deve intendere invece l'effetto del potere proiettivo (*vikṣepa-śakti*) dell'ignoranza. Una volta che l'Immutabile (*Kūṭastha*) è stato coperto dal potere velante dell'ignoranza, su di esso viene sovrapposta (*adhyasta*) la Coscienza associata ai due corpi (*deha-dvaya-yuta-citi*), ovvero l'anima individuale, proprio come l'argento (*rajata*) è sovrapposto alla madreperla (*śukti*). Questo meccanismo proiettivo (*vikṣepa*) è dunque identificabile alla “sovrapposizione” (*adhyāsa*) stessa.<sup>104</sup>

Per chiarire questo fenomeno, Vidyāraṇya si sofferma sull'esempio appena menzionato: quando si percepisce erroneamente l'argento al posto della madreperla e si afferma: “Questo è argento” (“*idam rajatam*”), la nozione di “questo” (*idaṃ-amśa*, la madreperla) e la sua realtà (*satyatva*) vengono erroneamente attribuiti all'argento immaginario. Allo stesso modo, le nozioni di Sé (*svayamtva*) e di Realtà (*vastutā*), che sono proprie di *Kūṭastha*, vengono erroneamente trasferite su ciò che è altro da sé, ovvero l'anima individuale.<sup>105</sup> Durante l'errore percettivo, inoltre, certe caratteristiche proprie della madreperla, come il suo sfondo blu e la sua forma triangolare, rimangono celate. Del pari, certe caratteristiche di *Kūṭastha*, quali l'essere privo di legami (*asaṅgatva*), lo stato di beatitudine (*ānandatā*) ecc., vengono oscurate a causa della sovrapposizione (*adhyāsa*).<sup>106</sup>

È interessante notare che Vidyāraṇya, in un passo del VPS, afferma che, da un punto di vista ordinario (*vyavahāra*), il potere proiettivo (*vikṣepa*) può essere riferito alla *māyā*, mentre il potere velante (*āvṛti*) all'*avidyā*. Secondo tale punto di vista, si parla di “*māyā*” quando si ha in mente il suo potere di produrre effetti straordinari e il suo essere assoggettata alla volontà (*icchā*) di *Īśvara*; di contro, si parla di “*avidyā*” quando si hanno in mente il suo potere di

<sup>102</sup> *vikṣepāvṛtirūpābhyāṃ dvidhā 'vidyā vyavasthitā /  
na bhāti nāsti kūṭastha ity āpādanam āvṛtiḥ // PD 6.26*

<sup>103</sup> *ajñānī viduṣā pṛṣṭaḥ kūṭasthaṃ na pabudhyate /  
na bhāti nāsti kūṭastha iti buddhvā vadaty api // PD 6.27*

<sup>104</sup> *avidyāvṛtakūṭasthe dehadvayayuta citiḥ /  
śuktau rūpyavadadhyasta vikṣepādhyāsa eva hi // PD 6.33*

<sup>105</sup> *idamaṃśaś ca satyatvaṃ śuktigam rūpya īkṣyate /  
svayamtvaṃ vastutā caivaṃ vikṣepe vīkṣyate 'nyagam // PD 6.34*

<sup>106</sup> *nīlapṛṣṭhatrikoṇatvaṃ yathā śuktau tirohitam /  
asaṅgānandatādy evaṃ kūṭasthe 'pi tirohitam // PD 6.35*



oscurare e la sua indipendenza (*svatantra*).<sup>107</sup> Ciò è in concordanza con quanto egli scrive in PD 1.16-17, come abbiamo visto sopra. Tuttavia, questa distinzione ordinaria non deve fare pensare che esista davvero una pluralità di *avidyā*. È la medesima ignoranza primordiale (*mūlāvidyā* o *prakṛti*) ad apparire ora come “*māyā*”, ora come “*avidyā*”. In verità, non vi è dunque una reale differenza (*bheda*) tra *māyā* e *avidyā*, essendo semplicemente due aspetti della medesima entità.

Per concludere questa discussione su *māyā-avidyā*, vale la pena dire qualcosa sulla prima parte della definizione che recita “*anirvacanīya satī*”, “essendo indescrivibile”, che fa riferimento allo statuto ontologico di questa entità. Nella definizione di Vidyāraṇya, che è conforme al punto di vista generale dell’*Advaita* su questo tema, l’*avidyā* è detta “indefinibile”, o “indescrivibile” (*anirvacanīya*). In generale, con questo termine, nell’*Advaita* si intende una realtà che non è né Reale in senso assoluto (*sat*), ma neppure completamente inesistente (*asat*), come le corna di una lepre o un fiore nel cielo. L’ignoranza non è reale in senso assoluto per due ragioni fondamentali: in primo luogo, per il fatto che essa non può esistere come una realtà separata e indipendentemente dal *Brahman*. Una simile ammissione, difatti, sarebbe tacciabile di “dualismo”; in secondo luogo, per il fatto che essa viene “falsificata” o “rimossa” dalla Conoscenza della Realtà (*tattva-jñāna*). L’ignoranza, però, non è una pura inesistenza, una irrealtà (*asat*), poiché nessuno può negare che i suoi effetti (*kārya*), ovvero la molteplicità dei nomi e delle forme (*nāma-rūpa*), gli innumerevoli soggetti individuali ecc., si manifestino alla Coscienza (*caitanya*). Perciò, l’ignoranza-sostanza non è descrivibile né come reale, né come irreali. Essa è dunque “indicibile”. Vidyāraṇya segue questo punto di vista e, in una stanza della PD precisa che la *māyā* è: 1) Indicibile (*anirvacanīya*), dal punto di vista della ragione (*yauktika*); 2) Reale (*vāstavin*) dal punto di vista mondano (*laukika*); 3) totalmente irreali (*tuccha*) dal punto di vista della rivelazione (*śrauta*).<sup>108</sup>

Avendo delineato la concezione che Vidyāraṇya ha dell’ignoranza, il supporto su cui si riflette la Coscienza-Testimone (*sākṣi-caitanya*), passiamo ora ad esaminare l’anima individuale (*jīva*), il *cidābhāsa*. La dottrina del riflesso è uno strumento teorico eccezionale per spiegare la natura dell’anima individuale (*jīvatva*), in quanto, come abbiamo già scritto nell’Introduzione, ha applicazioni a più livelli: a livello ontologico ci dice che cosa effettivamente l’anima sia e ci permette di distinguerla dal suo prototipo originale; a livello epistemologico, spiega come

<sup>107</sup> *vikṣepajanakatvākareṇecchādhinatvākāreṇa vā mayeti vyavahārah, āvaraṇākāreṇa svātantryākāreṇa vā avidyeti vyavahārah / VPS, p.157*

<sup>108</sup> *tucchānirvacanīya ca vāstavī cety asau tridhā / jñeyā māyā tribhir bodhaiḥ śrautayauktikalaukikaiḥ // PD 6.130.*

l'anima individuale conosca in quanto conoscitrice di oggetti (*pramātr* o *jñātr*); a livello “esperienziale”, infine, chiarifica l'esperienza di fruizione (*bhoga*) dell'anima in quanto fruitrice (*bhoktr*) nei suoi diversi stati (*avasthā*).

### 3.3 L'ANIMA INDIVIDUALE

#### 3.3.1 GLI STATI E I CORPI DELL'ANIMA INDIVIDUALE

Nel precedente paragrafo abbiamo già anticipato che Vidyāraṇya definisce l'anima individuale (*jīva*) come il riflesso (*pratibimba*) della Coscienza (*cit*) nell'ignoranza (*avidyā*), la “porzione” della sostanza primordiale (*prakṛti*) caratterizzata da un *sattva* impuro (*malina-sattva*). Vediamo ora di approfondire questa questione, partendo innanzitutto da un'analisi della costituzione psicofisica dell'anima individuale, sulla base degli insegnamenti del primo capitolo della PD, il “*tattvaviveka*”, “La discriminazione della Realtà”.

Vidyāraṇya scrive qui che, data la grande varietà di gradazioni dell'impurità dell'ignoranza, le anime individuali sono di innumerevoli generi (*anekadhā*),<sup>109</sup> che vanno dagli esseri di natura superiore, come gli dei (*deva*), fino agli esseri inferiori, come gli animali. Nello stato di identificazione (*abhimāna*) con l'ignoranza, che è il suo corpo causale (*kāraṇa-śarīra*), l'anima individuale è chiamata “*prājñā*”.<sup>110</sup> L'anima individuale esiste dunque come individualità in forma seminale, nello stato di sonno profondo (*suṣupti-avasthā*), ma in questa condizione si trova completamente avviluppata dall'ignoranza ed è pertanto impossibilitata ad agire.

Per il volere di *Īśvara*, però, dalla porzione della sostanza primordiale (*prakṛti*) in cui

---

<sup>109</sup> Come faceva notare lo studioso Mahadevan (Mahadevan 1957: 211), è difficile stabilire se Vidyāraṇya sia un sostenitore della teoria delle molteplici anime individuali (*anekajīvavāda*) o della teoria dell'unica anima individuale (*ekajīvavāda*). Nella PD egli dichiara inequivocabilmente che le anime individuali sono molteplici in virtù dei differenti gradi di impurità dell'*avidyā*. Tuttavia, nel VPS, seguendo il *vivāraṇakāra*, egli scrive come un sostenitore della teoria dell'unica anima individuale. Un interessante punto di vista è quello di Joshi, secondo il quale Vidyāraṇya sarebbe un sostenitore della dottrina dell'unica anima individuale con molteplici corpi (*anekaśarīraikajīvavāda*). Per supportare questa tesi egli scrive: “Vidyāraṇya advocates the theory of one-self and many bodies (*anekaśarīraikajīvavāda*). It is already explained that the *Kūṭastha* is the real nature of the *jīva* and *Īśvara*. The aspects of *Mūlaprakṛti* with impure *sattva* quality are many in number; hence the reflection of *Kūṭastha* in them is called *jīva*. In all adjuncts the semblance of the *Kūṭastha* is the same. Hence, he is the only *jīva* and that is why in the *Dr̥gdr̥śyaviveka* Vidyāraṇya includes even *Kūṭastha* in the *jīva* category while announcing the three types of *jīvas*, among which the first one, the *Kūṭastha* or *pāramārthikajīva* is the only real one. Hence it is a single *jīva* with many bodies depending on the *avidyā* aspect of the *Prakṛti*.” (Joshi 2008: 245).

<sup>110</sup> *avidyāvaśagas tv anyas tadvaicitryād anekadhā /  
sā kāraṇaśarīraṃ syāt prājñas tatrābhimānavān // PD 1.17*

predomina *tamas* (*tamaḥ-pradhāna-prakṛti*),<sup>111</sup> per permettere all'anima individuale la fruizione (*bhoga*), sorgono i cinque elementi sottili (*bhūta*). Essi sono: etere (*viyat*), aria (*pavana*), fuoco (*tejas*), acqua (*ambu*), terra (*bhū*).<sup>112</sup> Dalle parti *sāttvika* di questi cinque elementi sorgono le cinque facoltà di conoscenza (*dhīndriya* o *buddhīndriya*): udito (*śrotra*), tatto (*tvak*), vista (*akṣi*), gusto (*rasana*), e olfatto (*ghrāṇa*).<sup>113</sup>

Quando le parti *sāttvika* dei cinque elementi vengono combinate fra di loro, viene prodotto l'organo o strumento interno (*antaḥkaraṇa*), il quale è considerato duplice (*dvidhā*) in base alle sue funzioni: la mente (*manas*), che ha funzione di dubbio o riflessione (*vimarśa*), e l'intelletto (*buddhi*), che ha funzione di decisione o accertazione (*niścayātmika*).<sup>114</sup> Dalle parti *rājasa* dei cinque elementi, invece, sorgono le cinque facoltà di azione (*karmendriya*), che sono: parola (*vāc*), prensione (*pāṇi*), dembulazione (*pāda*), escrezione (*pāyu*), generazione (*upastha*).<sup>115</sup> Quando le stesse parti *rājasa* vengono combinate tra di loro sorgono i soffi vitali (*prāṇa*), che sono di cinque tipi: inspirazione (*prāṇa*), aspirazione (*apāna*), trattenimento (*samāna*), espansione (*vyāṇa*), espirazione (*udāna*).<sup>116</sup> Questi diciassette elementi, ovvero i cinque sensi, le cinque facoltà di azione, i cinque soffi vitali, la mente e l'intelletto vanno a comporre quello che è chiamato “corpo sottile” (*sūkṣma-śarīra* o *līṅga-śarīra*).<sup>117</sup>

Quando l'anima individuale si identifica al corpo sottile assume l'epiteto di “*taijasa*”, letteralmente il “luminoso”, al quale corrisponde sul piano universale o macrocosmico (*samaṣṭi*), *Hiraṇyagarbha*, l’”Embrione d'oro”, anche detto “*Jīva-ghana*”, “Agglomerato di vita”, che è il principio di tutte le possibilità sottili del cosmo. La differenza tra *Hiraṇyagarbha* e *taijasa* è data dal fatto che, mentre il primo ha coscienza della propria identità (*tādātmya*) con la totalità dei corpi sottili, il secondo manca di questa consapevolezza ed è identificato solamente al proprio corpo sottile (*sūkṣma-śarīra*).<sup>118</sup>

<sup>111</sup> Come fa notare Joshi (Joshi 2008: 135), questa idea di Vidyāraṇya secondo la quale la manifestazione proceda dalla parte *tāmasa* della sostanza primordiale (*prakṛti*) spiega chiaramente come mai la maggior parte degli esseri siano sottoposti all'illusione (*moha*), che è un effetto del *tamas*. Essendo la causa materiale (*upādāna-kāraṇa*) dell'universo caratterizzata principalmente da *tamas*, risulta chiaro che il suo effetto (*kārya*) conterrà in prevalenza quel *guṇa*.

<sup>112</sup> *tamaḥpradhānaprakṛtestadbhogāyeśvarājñayā /*

*viyatpavanatejo 'mbubhūvo bhūtāni jajñire // PD 1.18*

<sup>113</sup> *sattvaṁśaiḥ pañcabhistesāṃ kramād dhīndriyapañcakam /*

*śrotratvagakṣirasanaḥgrāṇākhyam upajāyate // PD 1.19*

<sup>114</sup> *tair antaḥkaraṇaṃ sarvair vṛttibhedena taddvidhā /*

*mano vimarśarūpaṃ syād buddhī syān niścayātmikā // PD 1.20*

<sup>115</sup> *rajoṃśaiḥ pañcabhistesāṃ kramāt karmendriyāni /*

*vākpāṇipādapāyupasthābhīdhānāni jajñire // PD 1.21*

<sup>116</sup> *taiḥ sarvaiḥ sahītaiḥ prāṇo vṛttibhedāt sa pañcadhā /*

*prāṇo 'pānaḥ samānaścodānavyānau ca te punaḥ // PD 1.22*

<sup>117</sup> *buddhikarmendriyaprāṇapañcakair manasā dhīyā /*

*śarīraṃ saptadaśabhiḥ sūkṣmaṃ tallīṅgam ucyate // PD 1.23*

<sup>118</sup> *prājñastatrābhīmānena taijasatvaṃ prapadyate /*

A questo punto, per fornire alle anime individuali gli oggetti di fruizione (*bhogyā*) e i corpi adatti a questa fruizione, *Īśvara* fa sì che ogni elemento sottile partecipi della natura degli altri.<sup>119</sup> Così, attraverso quel processo chiamato “quintuplicazione” (*pañcīkaraṇa*), avviene il passaggio dallo stato sottile a quello grossolano. Gli elementi sottili vengono combinati tra di loro in modo da formare i cinque elementi grossolani (*sthūla-mahābhūta*) e da questi emerge l’uovo cosmico (*brahmāṇḍa*), dal quale a sua volta sorgono tutti i mondi, insieme con i loro oggetti d’esperienza e i corpi che esperiscono tali oggetti. *Hiraṇyagarbha*, identificato alla totalità dei corpi grossolani (*sthūla-śarīra*), assume l’epiteto di *Vaiśvānara*, l’ “Uomo Universale”; *taijasa*, ovvero l’anima individuale (*jīva*) identificata al corpo sottile (*līṅga-śarīra*), quando si identifica ad un corpo grossolano (che può essere divino, animalesco o umano) viene chiamato con l’epiteto *Viśva*, che significa “completo”.<sup>120</sup>

Poco più avanti, nello stesso capitolo, Vidyāraṇya affronta il tema dei cinque involucri (*pañcakośa*) di cui è detto essere rivestito il Sé (*ātman*), tema che è strettamente connesso a quello dei tre corpi dell’anima individuale. I cinque involucri, o “guaine” (*kośa*),<sup>121</sup> che rivestono il Sé, sono: l’involucro fatto di cibo (*annamayakośa*), l’involucro fatto di soffi vitali (*prāṇomayakośa*), l’involucro fatto di mente (*manomayakośa*), l’involucro fatto di intelletto (*buddhimayakośa*) e l’involucro fatto di beatitudine (*ānandamayakośa*). Avviluppato da questi involucri, scrive Vidyāraṇya, il Sé dimentica la propria vera natura (*svātman*) e diviene soggetto alla trasmigrazione (*saṃsṛti*).<sup>122</sup>

L’involucro fatto di cibo (*annamayakośa*) non è altro che il corpo grossolano (*deha-sthūla*) prodotto dagli elementi quintuplicati; l’involucro fatto di soffio vitale (*prāṇomayakośa*) è quella parte del corpo sottile composta dai cinque soffi vitali (*prāṇa*) e dalle cinque facoltà d’azione (*karmendriya*);<sup>123</sup> il corpo fatto di mente (*manomayakośa*) è formato dalle cinque facoltà di

---

*hiraṇyagarbhatām īśas taylor vyaṣṭisamaṣṭitā //*  
*samaṣṭir īśaḥ sarveṣāṃ svātmatādātmyavedanāt /*  
*tadabhāvāt tato 'nye tu kathyante vyaṣṭisamjñayā // PD 1.24-25*

<sup>119</sup> *tadbhogāya punarbhogyabhogāyatanajanmate /*  
*pañcīkaroti bhagavān prayekaṃ viyadādīkam // PD 1-26*

<sup>120</sup> *tair aṇḍas tatra bhuvanabhogyabhogāśrayodbhavaḥ /*  
*hiraṇyagarbhaḥ sthūle 'smin dehe vaiśvānaro bhavet //*  
*taijasā viśvatām yātā devatiryannarādayaḥ // PD 1.28*

<sup>121</sup> Il termine “*kośa*”, in generale, designa qualsiasi tipo di involucro. Rāmakṛṣṇa *ad* PD 1.33 suggerisce il significato di “bozzolo”; Śaṅkara in MāUGKBh 3.11 paragona invece i *kośa* al fodero di una spada. Come è noto, alla descrizione dei cinque involucri (*pañcakośa*) è dedicata una parte importante della *Taittirīya Upaniṣad*, la quale propone una via meditativa volta alla graduale disidentificazione da ciascun involucro fino al raggiungimento del Sé (*ātman*), la propria vera natura (*svarūpa*). Alla discriminazione del Sé dai *pañcakośa* è dedicato anche il terzo capitolo della PD.

<sup>122</sup> *annaṃ prāṇo mano buddhirānandaś ceti pañca te /*  
*kośāstairāvṛtaḥ svātmā viśmṛtyā saṃsṛtiṃ vrajet // PD 1.33*

<sup>123</sup> *syāt pañcīkṛtabhūtotho dehaḥ sthūlo 'nnaṣamjñakaḥ /*  
*līṅge tu rājasaiḥ prāṇaiḥ prāṇaḥ karmendriyaiḥ saha // PD 1.34*

conoscenza (*dhīndriya*) e dalla mente (*manas*); l'involucro fatto di intelletto (*vijñānamayakośa*) è composto dalle medesime facoltà di conoscenza e dall'intelletto (*buddhi*);<sup>124</sup> infine, è chiamato corpo fatto di beatitudine (*ānandamayakośa*) il *sattva* presente nel corpo causale (*kāraṇa-śarīra*) insieme con le sue modificazioni di gioia (*moda*) ecc. A causa dell'identificazione con con questi differenti involucri, il Sé è detto assumere la loro natura.<sup>125</sup> Vidyāraṇya prosegue il capitolo illustrando il metodo della continuità e discontinuità (*anvaya-vyatireka*), che ha lo scopo di separare il Sé da tutte queste sovrapposizioni limitanti (*upādhi*). Ma di questo abbiamo già parlato nel primo paragrafo.

Da questa descrizione della costituzione psicofisica dell'anima individuale, si possono trarre alcune osservazioni importanti. Innanzitutto, osserviamo che l'anima individuale, inteso *stricto sensu* come riflesso di Coscienza (*cidābhāsa*), non esiste limitatamente ad un solo livello ontologico, ma esiste nei tre differenti stati (*avasthā*) di Coscienza (*caitanya*).<sup>126</sup> L'anima individuale esiste nello stato di sonno profondo (*susupti-avasthā*) come riflesso di Coscienza nell'ignoranza indifferenziata (*avidyā*), dove è chiamata "Prājñā"; esiste nello stato di sogno (*svapna-avasthā*) come Coscienza identificata al corpo sottile (*liṅga-śarīra*), dove è chiamata "Taijasa"; esiste nello stato di veglia (*jāgrat-avasthā*), come Coscienza identificata al corpo grossolano (*sthūla-śarīra*), dove è chiamato "Viśva". In questi ultimi due casi, la Coscienza non deve essere intesa come meramente delimitata (*avacchinna*) dai due corpi, sottile e grossolano, poiché questo significherebbe l'adesione di Vidyāraṇya alla dottrina della delimitazione (*avacchedavāda*).<sup>127</sup> Anche negli stati di sogno e veglia, infatti, l'anima individuale è Coscienza riflessa e la sua superficie riflettente coincide con la parte più *sāttvika* del corpo sottile, ovvero l'organo interno (*antaḥkaraṇa*). Nello stato di sogno (*svapna avasthā*) la Coscienza si riflette nel corpo sottile (*liṅga-śarīra*), lo pervade e si identifica ad esso; nello stato di veglia (*jāgrat-avasthā*) la Coscienza si riflette nell'organo interno (*antaḥkaraṇa*), ma si identifica al corpo grossolano, che è un'aggiunta limitante (*upādhi*) peculiare di quello stato.

<sup>124</sup> *sāttvikair dhīndriyaiḥ sākaṃ vimarśātmā manomayaḥ  
tair eva sākaṃ vijñānamayo dhīr niścayātmikā* // PD 1.35

<sup>125</sup> *kāraṇe sattvam ānandamayo modādivṛttibhiḥ* /

*tattatkośais tu tādātmyād ātmā tattanmayo bhavet* // PD 1.36 Il commentatore Rāmakṛṣṇa spiega come dovremmo leggere il composto "modādivṛttibhiḥ". Ossia come "priyamodapramodākhyair iṣṭadarśanalābhahogajanyaiḥ sukhaviśeṣaiḥ", ovvero "i differenti livelli di felicità che sorgono dalla vista, dall'ottenimento e dalla fruizione dell'oggetto desiderato, chiamati *priya, moda, pramoda*". Si veda anche AP 2.78.

<sup>126</sup> Questa dottrina secondo la quale esistono tre riflessi di coscienza (*cidābhāsa*) corrispondenti ai tre stati (*avasthā*) di Coscienza risale al PPV di Prakāśātman (Roodurmun 2002: 41). Secondo Prakāśātman le aggiunte limitative nei tre stati di sonno, sogno e veglia sono rispettivamente l'ignoranza (*avidyā*), il senso dell'io (*ahaṃkāra*) e il corpo grossolano (*deha*). (Gupta 2011: 356).

<sup>127</sup> Come si vedrà più avanti, Vidyāraṇya critica questa dottrina sia nella PD che nel VPS, seguendo le orme di Prakāśātman.

L'anima individuale esiste dunque, come Coscienza riflessa (*caitanya-pratibimba*), in ogni stato di Coscienza (*avasthā*). Ciò che varia nei tre stati non è il suo essere Coscienza riflessa, ma è la natura delle aggiunte limitative (*upādhi*) sulla quale essa si riflette. Nello stato di sonno profondo l'aggiunta limitativa è l'ignoranza (*avidyā*) con le sue differenti gradazioni di impurità, che determinano le variegature delle anime individuali; negli stati di sogno e veglia, invece, l'aggiunta limitativa su cui la Coscienza si riflette è l'organo interno (*antahkāraṇa*), che può essere anche chiamato mente (*manas*) o intelletto (*buddhi*), in base alle sue funzioni. Ciò che differenzia l'anima individuale del sogno da quello della veglia è il fatto che, nello stato di veglia (*jāgrat-avasthā*), l'anima individuale si identifica al corpo fisico (*sthūla-śarīra*), laddove nello stato di sogno (*svapna-avasthā*) esso si identifica semplicemente al corpo sottile (*sūkṣma-śarīra*).

Una seconda osservazione importante da fare è la seguente: se quanto si è detto finora è vero, ovvero che l'anima individuale esiste nei tre differenti stati (*avasthā*), nominato con tre differenti epiteti, è altrettanto vero che, con il termine “*jīva*”, si intende solitamente la Coscienza riflessa propria degli stati di veglia e sogno. Il *jīva*, come indica il termine stesso, è strettamente associato alla vita, e quindi al corpo sottile munito dei cinque soffi vitali (*prāṇa*). Vidyāraṇya, infatti, in alcuni passi della PD definisce il *jīva* come un insieme composto di tre elementi fondamentali: 1) La Coscienza intesa come fondamento (*adhiṣṭhāna*); 2) Il corpo sottile (*līṅga deha*); 3) La “sembianza”<sup>128</sup> di Coscienza (*cicchāyā*) situata nel corpo sottile.<sup>129</sup> In un'altra sezione della PD egli specifica che è l'intelletto (*buddhi*) ad essere dotato del riflesso della Coscienza; inoltre, aggiunge, il *jīva* è chiamato così proprio per il fatto che fa da sostegno ai soffi vitali.<sup>130</sup>

### 3.3.2 IL *JĪVA* COME AGENTE, FRUITORE, CONOSCITORE INDIVIDUALE

A questo punto vorremmo esaminare più precisamente la natura dell'anima individuale e la differenza che intercorre tra essa e il Testimone (*sākṣin*), che è il suo prototipo originale (*bimba*), la sua vera natura (*svarūpa*). Questa differenza consiste essenzialmente nel fatto che, mentre il Testimone è pura coscienza, immota e disinteressata, l'anima individuale è

<sup>128</sup> Il termine “*chāyā*”, letteralmente “ombra”, è un sinonimo di *ābhāsa*. Ricorre molto frequentemente nell'AP.

<sup>129</sup> *caitanyaṃ yad adhiṣṭhānaṃ līṅgadehaś ca yaḥ punaḥ /  
cicchāyā līṅgadehasṭhā tatsaṅgho jīva ucyate // PD 4.11*

<sup>130</sup> *kūṭasthe kalpitā buddhis tatra citpratibimbakaḥ /  
prāṇānāṃ dhāraṇāj jīvaḥ saṃsāreṇa sa yujyate // PD 6.23*

determinata dalla condizione di essere agente (*kartr̥tva*), fruitrice (*bhoktr̥tva*), e conoscitrice di oggetti (*pramātr̥tva*). Essa è dunque coinvolta del mondo del divenire (*saṃsāra*).

Per illustrare questa sua condizione, reputiamo utile prendere in esame il quarto capitolo della PD, il *Dvaitaviveka*, “La discriminazione della dualità”, in cui Vidyāraṇya spiega il concetto originale di “mondo mentale” (*mānasa-jagat*) dell’anima individuale. Egli trae spunto da un passo della *Bṛhadāraṇyaka Upanisad* (I.5.1-3), in cui si menzionano sette tipologie di nutrimento create da *Prajāpati*, adatte a differenti esseri.<sup>131</sup> Sebbene tutti questi nutrimenti, spiega Vidyāraṇya, siano per natura creati dal Signore, tuttavia è l’anima individuale, per mezzo delle sue azioni (*karma*) e conoscenze (*jñāna*), ad attribuire loro il carattere di “cibo” (*annatā*). Il mondo (*jagat*) è sì una produzione di *Īśvara* (*Īśā-kārya*), ma è anche un oggetto di fruizione da parte dell’anima individuale (*jīva-bhogyā*); esso è pertanto relato ad entrambi, proprio come una donna, la quale è nata dai propri genitori ed è “oggetto di fruizione” da parte del marito.<sup>132</sup> Mentre i pensieri di *Īśvara*, che hanno la natura di modificazioni della *māyā* (*māyā-vṛtti*), producono il mondo oggettuale, i pensieri del *jīva*, che hanno la natura di modificazioni mentali (*mano-vṛtti*), hanno le caratteristiche di rendere questo mondo un oggetto di fruizione (*bhoga*).<sup>133</sup> Da una parte, abbiamo il mondo oggettivo prodotto dal Signore; dall’altra, il mondo immaginato (*mānasa-jagat*) dall’anima individuale.

Per chiarire la differenza tra questi due mondi, Vidyāraṇya fa degli esempi concreti. Una gemma (*maṇi*) creata dal Signore ha una natura unitaria; essa di per sé non varia. Tuttavia, gli uomini, a seconda dei loro differenti stati mentali (*dhī-vṛtti-nanatva*) saranno influenzati da quella in modi differenti. Un uomo potrà sentirsi felice di averla ottenuta; un altro si sentirà dispiaciuto per il fatto di non riuscire ad ottenerla; un altro ancora, disinteressato, non si sentirà né felice nell’otenerla, né dispiaciuto nel non averla. È l’anima individuale a creare questi sentimenti contrastanti di piacere (*priya*), dispiacere (*apriya*) o indifferenza (*upekṣya*); ma la natura della gemma creata dal Signore rimane sempre la medesima.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Secondo l’*Upaniṣad* il Signore (*Prajāpati*), per mezzo della meditazione (*medhā*) e dell’ascesi (*tapas*), generò sette nutrimenti (*anna*): quello “comune a tutti gli esseri” e che si mangia “quaggiù”; le due offerte sacrificali che si compiono a luna nuova e al plenilunio, che sono il nutrimento degli dei; il latte per il bestiame; la mente (*manas*), la parola (*vāc*), e il soffio vitale (*prāṇa*) che Egli fece per se stesso.

<sup>132</sup> *īśena yadyapy etāni nirmītāni svarūpataḥ /  
tathāpi jñānakarmabhyāṃ jīvo 'kāṛṣīt tadannatām //  
īśakāryaṃ jīvabhogyam jagad dvābhyāṃ samanvitam /  
pitr̥janyaḥ bhartṛbhogyā yathā yoṣit tathesyatām // PD 4.17-18*

<sup>133</sup> *māyāvṛtityātmako hīśasaṃkalpaḥ sādhanam janau /  
manovṛtityātmako jīvasaṃkalpo bhogasādhanam // PD 4.19*

<sup>134</sup> *īśanirmītamanyādau vastunyekavidhe sthite /  
bhoktr̥dhīvṛttinātvāt tadbhogo bahudheṣyate //  
hr̥ṣyaty eko maṇim labdhvā krudhaty anyo hy alābhataḥ /  
paṣyaty eva virakto 'tra na hr̥ṣyati na kupyati //*

Un altro esempio riportato da Vidyāraṇya è quello di una donna che, pur essendo di fatto sempre la stessa, in base alle differenti relazioni (*saṃbandha*), potrà apparire come una moglie, una cognata, una cugina o una madre. Un obiettore potrebbe ribattere che sono i differenti atti cognitivi a divergere e che non vi sia un reale cambiamento nella forma della donna. Tuttavia, variazioni di atti cognitivi (*jñāna*) implicano variazioni negli oggetti di conoscenza (*jñeya*). Perciò Vidyāraṇya risponde all’obiezione affermando che, oltre al corpo della donna fatto di carne (*māṃsamayin*), che non varia, esiste un corpo fatto di mente (*manomayin*), il quale varia.<sup>135</sup> Questo corpo fatto di mente, che possiamo anche chiamare “immagine mentale” dell’oggetto, esiste poiché in ogni processo conoscitivo la mente gioca un ruolo fondamentale. I “corpi mentali” non sono presenti esclusivamente nelle condizioni di conoscenza illusoria, sogno, fantasmagorie e ricordo, come vorrebbe l’obiettore, ma anche durante i processi cognitivi in relazione agli oggetti nello stato di veglia. Rifacendosi a Śaṅkara (US 14. 3-4)<sup>136</sup> e Sureśvara (MS 3.6),<sup>137</sup> Vidyāraṇya riassume sinteticamente la teoria *advaita* della percezione (*pratyakṣa*): la mente, entrando in contatto con l’oggetto percepito tramite i sensi, assume la sua forma (*ākāra*), proprio come il rame fuso assume la forma dello stampo in cui è riversato; o come la luce, che assume la forma dell’oggetto che illumina. Perciò, nella percezione di un oggetto, come ad esempio un vaso, esistono sempre due componenti, una materiale ed una mentale. La prima è oggetto di percezione da parte della mente (*manas*), mentre la seconda è percepita direttamente dal Testimone (*sākṣin*).

Ciò che Vidyāraṇya vuole mettere in luce con questo discorso è che l’anima individuale è legata proprio a causa di questo mondo creato mentalmente, che essa sovrappone fatalmente alla realtà oggettiva, “alle cose stesse”. Egli non sostiene una posizione idealista come quella del buddhismo *yogācāra*, secondo la quale la realtà oggettiva non è altro che una creazione mentale dell’individuo. La realtà oggettiva, per Vidyāraṇya, c’è, ed è una produzione del Signore. Invece, ciò che è “creato” dall’anima individuale è il mondo mentale (*mānasa-jagat*),

---

*priyo 'priya upekṣyaṣ cety ākārā maṇigāś trayah /  
sṛṣṭā jīvair īśāsṛṣṭaṃ rūpaṃ sādharmaṇaṃ triṣu // PD 4.20-22*

<sup>135</sup> *bhāryā snuṣā nanāndā ca yātā mātety anekadhā /  
pratyogidhiyā yoṣid bhidyate na svarūpataḥ //  
nanu jñānāni bhidyantām ākāras tu na bhidyate /  
yoṣid vapuṣy atīśayo na dr̥ṣṭo jīvonirmitaḥ //  
maivam māṃsamayī yoṣit kācid anyā manomayī /  
māṃsamayyā abhede 'pi bhidyate hi manomayī // PD 4.23-25*

<sup>136</sup> *mūṣāsiktaṃ yathā tāṃraṃ tannibham jāyate tathā /  
rūpādīn vyāpnuvac cittaṃ tannibham dr̥ṣyate dhruvam //  
vyañjako vā yathā 'loko vyañgyasyākāratvām iyāt /  
sarvārthavyañjakatvād dhīr arthākārā pradṛṣyate // PD 4.28-29*

<sup>137</sup> *mātur mānābhiniṣpattir niṣpannaṃ meyam eti tat /  
meyābhisamgataṃ tac ca meyābhatvaṃ prapadyate // PD 4.30*



tutto quell'insieme di fantasmagorie, di proiezioni illusorie che vengono indebitamente sovrapposte ad una realtà di per sé neutra. Per questo Vidyāraṇya, in un altro capitolo, afferma che: la manifestazione (*śr̥ṣṭi*), che procede dall'atto di "visione" (*īkṣaṇa*) fino al Suo ingresso in essa, è immaginata dal Signore; l'esperienza di trasmigrazione (*saṃsāra*), invece, che va dallo stato di veglia alla Liberazione, è immaginata dall'anima individuale.<sup>138</sup>

Il mondo mentale è un problema per il *vedāntin* poiché, come sostiene Vidyāraṇya proseguendo nel capitolo, esso è la causa stessa del legame (*bandha*) dell'anima. Attraverso il metodo della concomitanza positiva e negativa (*anvaya-vyatireka*) è possibile accertare questo fatto, poiché l'anima individuale prova felicità (*sukha*) e dolore (*duḥkha*) soltanto in presenza del proprio mondo mentale; in assenza di esso, essa non prova questa coppia di sensazioni. Nello stato di sogno (*svapna-avasthā*), pur non essendo presenti gli oggetti esterni, l'uomo risulta legato a causa del piacere e del dolore che egli prova nei confronti delle proprie immagini mentali; di converso, negli stati di coscienza come il *samādhi*, il sonno profondo (*supti*), il coma (*mūrchā*) ecc., pur essendo presente il mondo oggettuale (ma non quello mentale), l'anima individuale non è legata.<sup>139</sup> Perciò, non è tanto la presenza degli oggetti esterni a determinare il piacere e il dolore che vincolano l'anima ad una serie di azioni (*karma*) volte a ricercare il primo e a rifuggire il secondo, quanto la presenza delle proprie immaginazioni mentali (*kalpanā*).

Più avanti nel capitolo, Vidyāraṇya ci informa che il mondo mentale dell'anima può essere di due tipi: in accordo con le scritture (*śāstrīya*) oppure in disaccordo con esse (*aśāstrīya*). Il mondo mentale in accordo con le scritture non è altro che l'indagine sull'*ātman* e sul *Brahman* (*atma-brahma-vicāra*), e deve essere abbandonato una volta che sia stato realizzato il *Brahman*.<sup>140</sup> Il mondo mentale non conforme alle scritture, invece, è di due tipi: violento (*tīvra*) e "ottuso" (*maṇḍa*). Il primo è costituito da tutte quelle passioni come la brama (*kāma*), l'ira (*krodha*), ecc.; il secondo è caratterizzato dalle fantasticherie (*mano-rājya*), i cosiddetti "sogni ad occhi aperti". Questo mondo non conforme alle scritture deve essere necessariamente abbandonato prima di intraprendere l'indagine sulla Realtà (*tattva-vicāra*), poiché questa richiede pacificazione mentale (*śama*) e concentrazione (*samāhitatva*).<sup>141</sup>

<sup>138</sup> *īkṣaṇādipraveśāntā śr̥ṣṭir īśena kalpitā / jāgradādivimokṣāntaḥ saṃsāro jīvakalpitāḥ // PD 6.213, PD 7.4.*

<sup>139</sup> *anvayavyatirekābhyāṃ dhīmayo jīvabandhakṛt / satyasmin sukhaduḥkhe stas tasminn asati na dvayam // asaty api ca bāhyārthe svapnādau baddhyate naraḥ / samādhisuptimūrchāsu saty apy asmin na baddhyate // PD 4.32-33*

<sup>140</sup> *jīvadvaitaṃ tu śāstrīyaṃ aśāstrīyaṃ iti dvidhā / upādādīta śāstrīyaṃ ātattvasyāvabodhanāt // ātmabrahma vicārākhyāṃ śāstrīyaṃ mānasam jagat / buddhe tattve tac ca heyam iti śrutyanuśāsanam // PD 4.42-43*

<sup>141</sup> *aśāstrīyaṃ api dvaitaṃ tīvraṃ mandam iti dvidhā /*

Da quanto si è detto finora risulta chiaro che l’anima individuale, a differenza del Testimone disinteressato, è caratterizzata dal fatto di essere agente (*kartṛtva*) e dal fatto di essere fruitrice (*bhokṛtva*) nei confronti del mondo che essa stessa immagina. Sulla base delle proprie false immaginazioni, essa è naturalmente portata a ricercare ciò che considera piacevole e utile e a rifuggire ciò che considera doloroso e inutile alla propria vita. Vidyāraṇya, riferendosi ai *viśva*, ovvero alle anime identificate al corpo grossolano (*sthūla-śarīra*), ci dice che essi sono “estroversi” (*parāgdarśin*) e che sono privi della conoscenza della loro realtà interiore (*pratyaktattva*). Essi eseguono azioni (*karma*) al fine di godere e godono per poi agire nuovamente.<sup>142</sup> Essi vanno senza tregua di nascita in morte, come dei vermi che, scivolati in un fiume, vengono trascinati da un gorgo ad un altro.<sup>143</sup>

Vidyāraṇya è raffinato nel trattare il tema della esperienza/fruizione (*bhoga*) dell’anima individuale, tema che, come si diceva sopra, è strettamente interrelato con la dottrina del riflesso (*ābhāsavāda*). Nell’*ānandapañcaka*, “la Cinquina della Beatitudine”,<sup>144</sup> egli classifica i diversi tipi di beatitudine (*ānanda*) che l’anima individuale sperimenta nei diversi stati (*avasthā*) di Coscienza mediante i suoi diversi corpi (*śarīra*) e involucri (*kośa*).

Nel sonno profondo (*susupti*), che è uno stato dominato dall’ignoranza (*ajñāna*), l’anima individuale è molto prossima alla sua vera natura (*svarūpa*) e sperimenta la beatitudine del *Brahman* (*brahmānanda*). Questa esperienza è spiegata da Vidyāraṇya in modo sofisticato: egli insegna che le modificazioni dell’intelletto (*buddhi-vṛtti*) in cui, appena prima di addormentarsi, si riflette la beatitudine del Sé, divengono latenti (*līna*) nel sonno profondo insieme con la beatitudine riflessa in esse, e sono conosciute come “l’involucro fatto di beatitudine” (*ānandamayakośa*). Questo involucro fatto di beatitudine, rivolto verso l’interno (*antarmukha*), gode della felicità del *Brahman* (*brahma-sukha*) per mezzo delle modificazioni sorte dall’ignoranza (*ajñānotpanna-vṛtti*) congiunte al riflesso di Coscienza (*cidbimba-yukta*). Queste modificazioni dell’ignoranza (*ajñāna-vṛtti*), come affermano i saggi del *Vedānta*, sono sottili (*sūkṣma*), a differenza di quelle dell’intelletto, le quali sono più grossolane (*vispaṣṭa*). Anche nella MaU (5), scrive Vidyāraṇya, è spiegato il fatto che sia il corpo fatto di beatitudine

---

*kāmakrodhādikaṃ tīvraṃ manorājyaṃ tathetarat ||  
ubhayaṃ tattvabodhāt prāṇ nīvāryaṃ bodhasiddhaye |  
śamaḥ samāhitatvaṃ ca sādhanēṣu śrutam yataḥ || PD 4.49-50*

<sup>142</sup> *te parāgdarśinaḥ pratyaktattvabodhavivarjitāḥ |*

*kurvate karma bhogāya karma kartum ca bhūñjate || PD 1.29*

<sup>143</sup> *nadyāṃ kīṭā ivāvartād āvartāntaram āśu te |*

*vrajanto janmano labhante naiva nirvṛtim || PD 1.30*

<sup>144</sup> Si tratta degli ultimi cinque capitoli della PD: *yogānanda* (“la beatitudine dello yoga”), *ātmānanda* (“la beatitudine del sé”), *advaitānanda* (“la beatitudine della non dualità”), *vidyānanda* (“la beatitudine della conoscenza”), *viśayānanda* (“la beatitudine degli oggetti”).

a fruire e che sia la beatitudine del *Brahman* a essere fruita. Il corpo fatto di beatitudine, definito lì come un insieme indifferenziato di Coscienza (*prajñānaghana*) unificato (*ekībhūta*) e situato nel sonno profondo (*suṣupta-stha*), gode della beatitudine del *Brahman* per mezzo delle modificazioni “fatte di coscienza” (*cetomaya-vṛtti*), ovvero le modificazioni in cui la Coscienza è riflessa.<sup>145</sup> In questo stato, dunque, l’anima gode della beatitudine del *Brahman* e questa esperienza è provata dal fatto che, quando ritorna allo stato di veglia, afferma “Lì io dormii felicemente” (“*sukham asvāpsam atrāham*”). Tuttavia, come si è appena visto, l’esperienza di questa beatitudine non è totale, in quanto ancora filtrata dalle sottilissime modificazioni dell’ignoranza (*avidyā-vṛtti*) sui cui si riflette la Coscienza (*caitanya*).

Quando l’anima individuale torna allo stato di veglia (*jāgrat-avasthā*), può godere della beatitudine del *Brahman* in forma meno diretta rispetto a quanto essa faccia nel sonno profondo. In un certo senso, si può dire che essa goda soltanto di “riflessi” (*ābhāsa/pratibimba*) opachi di quella beatitudine. Nel caso di individui ordinari (*laukika*), che non sono né *yogin* né *jñānin*, vi sono due forme fondamentali di beatitudine che essi esperiscono: l’impressione latente di beatitudine (*vāsanānanda*) e la beatitudine derivata dagli oggetti (*viśayānanda*). Per quanto riguarda la prima, Vidyāraṇya spiega che essa consiste in una condizione di felicità (*sukha*) che non è ricavata da oggetti esterni (*viśaya*). Ogni qualvolta si sperimenta felicità in assenza di oggetti esterni, quella felicità non è altro che un’impressione della beatitudine del *Brahman* riflessa nella mente.<sup>146</sup> Ad esempio, negli istanti immediatamente successivi al risveglio, quando non si è ancora pienamente coscienti degli oggetti esterni, si sperimenta una sensazione di calma e felicità. Questo è dovuto al fatto che l’impressione latente della beatitudine del *Brahman*, sperimentata nel sonno profondo, continua per un certo periodo.<sup>147</sup>

Ordinariamente, però, l’anima trae piacere dagli oggetti esterni (*viśaya*) ed è per questa ragione che essa, spinta dal desiderio (*icchā*), cerca di appropriarsene. Ma in cosa consiste esattamente la fruizione (*bhoga*) di un oggetto? Ciò che avviene, dal punto di vista del *vedānta*,

---

<sup>145</sup> *suṭtipūrvakṣaṇe buddhivṛtti yā sukhabimbītā /  
saiva tadbimbasaḥitā līnā 'nandamayasa tataḥ //  
antarmukho ya ānandamayo brahmasukham tadā /  
bhunkte cidbimbayuktābhir ajñānotpannavṛttibhiḥ //  
ajñānavṛttayaḥ sūkṣma viśpaṣṭā buddhivṛttayaḥ /  
iti vedāntasiddhāntapāragāḥ pravādanti iti //  
māṇḍūkyatāpanīyādīśrutīṣu etad atishuṭam /  
ānandamayabhoktrtvam brahmānande ca bhogyatā //  
ekībhūtaḥ suṣuptasthaḥ prajñānaghanatām gataḥ /  
ānandamaya ānandabhuk cetomayavṛttibhiḥ // PD 11. 64-68*

<sup>146</sup> *āstām etad yatra sukham syād viśayair vinā /  
tatra sarvatra viddhy etām brahmānandasya vāsanām / PD 11.85*

<sup>147</sup> *kaṃcīt kālaṃ prabuddhasya brahmānandasya vāsanā /  
anugacched yatas tūṣṇīm āste nirviśayaḥ sukḥī // PD 11.74*

è il seguente processo: quando un individuo ottiene un oggetto desiderato, si verifica la cessazione (*uparama*) del desiderio (*icchā*) di quell'oggetto.<sup>148</sup> In questo modo, le modificazioni della mente (*mano-vṛtti*) cessano di essere estrovertite e, rivolgendosi all'interno (*antar-mukha*), catturano un riflesso della beatitudine del Sé.<sup>149</sup>

Nell'ultimo capitolo della PD, il *viṣayānanda* ("La Beatitudine degli oggetti"), Vidyāraṇya ci dà ulteriori elementi per comprendere questa dottrina del riflesso di beatitudine. Egli ci informa che ci sono tre tipologie fondamentali di modificazioni mentali: pacifiche (*śānta-vṛtti*), violente (*ghora-vṛtti*) e ottuse (*mūḍha-vṛtti*). Sono pacifiche le modificazioni mentali come il distacco (*vairāgya*), la pazienza (*kṣānti*), la generosità (*audārya*) ecc.; sono violente le modificazioni mentali come la sete (*trṣṇā*), l'attaccamento (*sneha*), la passione (*rāga*), la cupidigia (*lobha*) ecc.; sono "ottuse" le modificazioni mentali come la confusione (*sammoha*), la paura (*bhaya*) ecc. Sebbene la Coscienza, che è la natura del *Brahman*, si rifletta in tutte le modificazioni mentali, è soltanto nelle modificazioni mentali pacificate (*śānta-vṛtti*) che si riflette anche la sua "componente" di felicità (*sukha*).<sup>150</sup> Nelle modificazioni mentali violente (*ghora-vṛtti*) e ottuse (*mūḍha-vṛtti*) la beatitudine del *Brahman* è oscurata e in esse si riflette solo la sua "componente" di Coscienza. Esse sono paragonabili all'acqua riscaldata su un fuoco, la quale manifesta solo il calore e non la sua luce. In quelle pacifiche, invece, vengono riflesse sia la Coscienza che la Beatitudine del *Brahman*, proprio come nel caso di un legno bruciato sul fuoco, che manifesta sia la luce che il calore di quest'ultimo.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> In alcune stanze dell'AP (2.78-80) Vidyāraṇya fa una distinzione ancora più raffinata riguardo alla beatitudine ricavata dagli oggetti (*viṣayānanda*). Lì spiega che le modificazioni di felicità (*dhī-sukha*) ricavate dagli oggetti sono di tre tipologie: *priya*, *moda*, *pramoda*. *Priya* è la modificazione mentale che si sperimenta quando si vede l'oggetto desiderato; *moda* è la modificazione mentale che sorge quando si ottiene l'oggetto desiderato; *pramoda* è la modificazione mentale che scaturisce quando si fruisce direttamente dell'oggetto desiderato. A questi tre tipi di felicità egli aggiunge poi il *kāraṇānanda* ("la beatitudine della causa"), che è il riflesso del Sé nell'ignoranza nel sonno profondo, di cui abbiamo già detto sopra, e la beatitudine del Sé (*ātmānanda*). Secondo questa ripartizione, vi sono dunque cinque tipologie di beatitudine, che Vidyāraṇya fa corrispondere alle cinque parti costitutive dell'uccello che mangia il frutto (ovvero l'anima fruitrice). *Priya* corrisponde alla testa; *moda* e *pramoda* alle due ali; *kāraṇānanda* al tronco; *ātmānanda* alla coda.

<sup>149</sup> *viṣayeṣu api labdheṣu tadicchoparame sati / antarmukhamanovrttāv ānandaḥ pratibimbati // PD 11.86*

<sup>150</sup> *śāntā ghorās tathā mūḍhā manaso vṛtṭyās tridhā / vairāgyam kṣantir audāryam ityādyāḥ śāntavṛtṭyāḥ // trṣṇā sneho rāgalobhāv ityādyā ghoravṛtṭayāḥ / sammoho bhayam ityādyāḥ kathitā mūḍhavṛtṭyāḥ // vṛtṭiṣu etāsu sarvāsu brahmaṇas citsvabhāvātā / pratibimbati śāntāsu sukhaṃ ca pratibimbati // PD 15. 3-5*

<sup>151</sup> *ghoramūḍhāsu mālinyāt sukhāmsaḥ ca tirohitaḥ / ṭṣannairmalyatas tatra cidamśapratibimbanam // yadvā 'pi nirmale nire vahner auṣṇyasya saṃkramaḥ / na prakāśasya tadvat syāc cinmātrodbhūtir eva ca // kāṣṭhe tv auṣṇyaprakāśau dvāv udbhavam gacchato yathā / śāntāsu sukhacaitanye tathavodbhūtim āpnutaḥ // PD 15. 9-11*

Qualsiasi felicità sperimenti l'anima individuale, scrive Vidyāraṇya, è soltanto un riflesso della beatitudine del *Brahman* e, quando le modificazioni mentali sono introvertite, non vi è impedimento alcuno al riflettersi del *Brahman*.<sup>152</sup>

Le esperienze di beatitudine fin qui descritte, ovvero il *brahmānanda* del sonno, il *vāsanānanda* e il *viṣayānanda* della veglia hanno tutte il difetto di essere, come si è detto, dei riflessi della vera beatitudine, vuoi nella mente, vuoi nell'ignoranza indifferenziata e, pertanto, sono esperienze temporanee, contingenti, incomplete, della vera beatitudine. Soltanto lo *yogin* e il *jñānin* sperimentano la vera beatitudine del *Brahman*. Lo *yogin*, scrive Vidyāraṇya, pur rimanendo nello stato di *samādhi* per breve tempo, ottiene la certezza della beatitudine del *Brahman*. Avendo sperimentato questa beatitudine, costui non sarà più fuorviato dall'impressione di beatitudine sperimentata in stato di quiescenza mentale e rimarrà sempre devoto alla beatitudine suprema.<sup>153</sup> Nell'ultima parte dello stesso capitolo, Vidyāraṇya descrive lo stato spirituale dello *yogin*, il quale permane nella beatitudine del *Brahman* anche mentre agisce, sperimenta gioia e dolore, nella veglia e nel sogno.<sup>154</sup>

Per quanto riguarda il *jñānin*, costui è superiore anche allo *yogin*, in quanto ha riflettuto e compreso la falsità (*mithyātva*) della dualità (*dvaita*). Costui sperimenta la beatitudine della Conoscenza (*vidyānanda*), che ha la natura di una modificazione dell'intelletto (*dhī-vṛtti-rūpaka*) ed ha quattro aspetti: assenza di dolore (*duḥkhābhāva*); soddisfazione di tutti i desideri (*kāmāpti*); la consapevolezza di aver compiuto tutto ciò che era da compiere (*kṛtya-kṛt*) e di aver ottenuto tutto ciò che era da ottenere (*prāpta-prāpyo*).<sup>155</sup>

Per concludere questo discorso sulla fruizione (*bhoga*), può essere interessante esaminare alcune interessanti considerazioni che Vidyāraṇya fa riguardo al vero soggetto della fruizione. Egli si pone il problema di quale sia l'entità realmente fruitrice (*bhoktr*). Dobbiamo considerare fruitore il riflesso di coscienza (*cidābhāsa*), il Testimone immutabile (*kūṭastha*), oppure l'unione dei due? Egli scarta subito la seconda possibilità poiché *Kūṭastha*, essendo

<sup>152</sup> *yadyat sukhaṃ bhavet tattad brahmaiva pratibimbanāt / vṛttiṣu antarmukhāsv asya nirvighnaṃ pratibimbanam // PD 15.19*

<sup>153</sup> *yadyapy asau ciram kālam samādhir durlabho nṛṇām / tathāpi kṣaṇiko brahmānandam niścāyaty asau // śraddāhur vyasanī yo 'tra niścinoṭy eva sarvathā / niścite tu sakṛt tasmin viśvasity anyadā py ayam // tādrk pumān udāsinakāle 'py ānandavāsanām / upekṣya mukhyam ānandam bhāvayaty eva tatparaḥ // PD 11.119-121*

<sup>154</sup> PD 11. 123-134.

<sup>155</sup> *viṣayānandavadvidyānando dhīvṛtirūpakaḥ / duḥkhābhāvādirūpeṇa prokta eṣa caturvidhaḥ // duḥkhābhāvāś ca kāmāptiḥ kṛtakṛtyo 'ham ity asau / prāptaprāpyo 'ham ity eva caturvidhyam udāhṛtam // PD 14.3-4*

caratterizzato dall'assenza di legami (*asaṅgatva*), non può essere fruitore di alcunché.<sup>156</sup> La fruizione, infatti, è quella modificazione mentale (*vikāra*) conosciuta come identificazione (*abhimāna*) a piacere (*sukha*) e dolore (*duḥkha*). Se si affermasse che *Kūṭastha* è un fruitore, lo si considererebbe dunque come soggetto a modificazione (*vikārin*); ma questa è una contraddizione, poiché *Kūṭastha* è immutabile.<sup>157</sup> Il riflesso di Coscienza (*cidābhāsa*), invece, subisce delle modificazioni in quanto è sottoposto alle modificazioni dell'intelletto; tuttavia esso è illusorio e non esiste indipendentemente dal proprio fondamento (*adhiṣṭhana*). Esso dunque non può essere “realmente” un fruitore, per il semplice fatto che non ha un'esistenza indipendente. Perciò, l'ente che comunemente si definisce “fruitore” è una combinazione di entrambi il riflesso di Coscienza e il Testimone immutabile.<sup>158</sup> E questa combinazione non è altro che l'anima individuale, la quale, come abbiamo visto, è l'insieme di Coscienza (*cit*), corpo sottile (*liṅga śarīra*), e riflesso di coscienza (*cidābhāsa*) situato in esso. A causa della mancanza di discriminazione (*aviveka*), prosegue Vidyāraṇya, il fruitore (*bhokṭṛ*) sovrappone la realtà di *Kūṭastha* su se stesso e, considerando la propria condizione di fruitore come reale, egli non desidera abbandonarla.<sup>159</sup>

Negli *śloka* successivi Vidyāraṇya, appoggiandosi a numerose citazioni della *śruti*, invita l'aspirante alla liberazione (*mokṣa*) a distaccarsi dall'idea di essere un fruitore e a concentrare la propria attenzione sulla realtà del Sé, che è il Testimone (*sākṣin*) dei tre stati (*avasthā-traya*). Egli fa una importante osservazione: nello stato di sonno profondo (*supti*) e in stati affini come il coma, il *samādhi* ecc. il Testimone esperisce la dissoluzione del riflesso di Coscienza (*cidābhāsa*). Riflettendo costantemente su questa esperienza, l'anima individuale può comprendere di essere passibile di distruzione e può cessare di desiderare la fruizione di oggetti esterni (*bhogyā*).<sup>160</sup>

L'anima individuale non è soltanto agente (*karṭṛ*) e fruitrice (*bhokṭṛ*), come abbiamo visto nelle pagine precedenti. Sul piano eminentemente epistemologico, essa si distingue dal

<sup>156</sup> *kiṃ kūṭasthacidābhāsau yathā kiṃ cobhayātmakaḥ / bhokṭā tatra na kūṭastho 'saṅgatvād bhokṭṛtām vrajet // PD 7.194*

<sup>157</sup> *sukhaduḥkhābhimānākhyo vikāro bhoga ucyaṭ / kūṭasthaśca vikārī cety etan na vyāhataṃ katham // PD 7.195*

<sup>158</sup> *vikāribuddhyadhīnatvād ābhāso vikṛtāv api / niradhiṣṭhānavibhrāntiḥ kevalā na hi tiṣṭhati // ubhayātmaka evāto loka bhokṭā nigadyate / tāḍṅg ātmānam ārabhya kūṭasthaḥ śeṣitaḥ śrutau // PD 7.196-197*

<sup>159</sup> *kūṭasthasatyatām svasminn adhyasyātmā 'vivekataḥ / tātvikīm bhokṭṛtām matvā na kadācij jihāṣati // PD 7.200*

<sup>160</sup> *vilayo 'pi asya suptyādaḥ sākṣiṇā hy anubhūyate / etāḍṅśām svasvabhāvaṃ vivinakti punaḥ punaḥ // vivicya nāśaṃ niścītya punar bhogam na vāṃchati / mumūrṣuḥ śāyito bhūmau vivāhaṃ ko 'bhivāṃchati // PD 7.218-219*

Testimone (*sākṣin*) in quanto è caratterizzata dal fatto di essere conoscitrice (*pramātr* o *jñātr*) di oggetti (*prameya* o *jñeya*). Come abbiamo già visto nel primo paragrafo di questo capitolo, la differenza epistemologica che intercorre tra il *Brahman* e il *cidābhāsa* è la seguente: il riflesso di coscienza nell'intelletto (*buddhi*) illumina l'oggetto di indagine; il *Brahman*, invece, illumina il fatto di conoscere (*jñātatā*) quel determinato oggetto e, prima ancora del funzionamento dell'intelletto, il fatto di non conoscerlo (*ajñātatā*).

Nel suo monumentale *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikasāra*, Vidyāraṇya fornisce quella che la studiosa Bina Gupta definisce “la più dettagliata spiegazione della distinzione tra il *Sākṣin* e il *Pramātr*” (Gupta 1998: 126). Data l'importanza dottrinale dell'argomento, concludiamo questo sottoparagrafo con una traduzione e un commento di alcune stanza tratte da quell'opera:<sup>161</sup>

“*vyabhicāro mitho yadvat pramātrādeḥ sasākṣikaḥ /*  
*sākṣiṇo 'vyabhicāras tu tathā kiṃ sākṣiko bhavet // 22*  
*drṣṭṛdarśanadrṣyānām sākṣiṇaḥ svaprabhasya tat /*  
*pramāṇāgocaratvam tu vastusvābhāvvyato bhavet // 54*  
*cakṣurjanyamanovṛttiś cidyuktā rūpabhāsikā /*  
*drṣṭir ity ucyate drṣṭā drṣṭeḥ karteti laukikaiḥ // 56*  
*ātmeti pramātrādeḥ svarūpam abhidhīyate /*  
*pramātrādyāgamāpāyasākṣītvāt tatsvarūpatā // 20*  
*yadyasmin vyabhicāryeta tatsvarūpam na kutracit /*  
*kuṇḍalivam yathā puṃsaḥ sākṣī tv avyabhicāravān // 212*  
*naustho nāvo gatim kā 'pi vīkṣate na tatasthavat /*  
*tathaivam buddhyabhinnasya na syād dhīvṛtti sākṣīta // 115*  
*dhīvikāras tataḥ kalpyo buddhi sākṣiṇy āśāṅkīte /*  
*sākṣīsākṣyatvamithyādhīs tattvajñānān nivartate // 117*  
*ato drṣṭīdvayam vācyam nityānityavibhedi tat /*  
*manovṛttir anityā 'nyā sākṣīcaitanya rūpiṇī // 60*  
*buddhirjadā 'pi cicchāyāvaśato drṣṭṛtvam vrajet /*  
*paśyatīty eṣa śabdo 'tas tasminn eva prayujyate // 325*  
*yo buddhyupādḥiko drṣṭā suptatvāt sa na paśyati /*  
*cidātmā 'pi dvitīyasyā 'bhāvād atra na paśyati // 330*  
*cillopābhāvataḥ sākṣī paśyann evety udīryate /*

<sup>161</sup> Le stanze sono riportati da Gupta (Gupta 1998: 126-127).

*akartaryapi kartṛtvāropeṇaitad udīraṇam // 331*  
*pratyakṣākṣyatirekeṇa nā 'bhavo 'pi prasiddhyati /*  
*kimu bhāvo jagaty asmin sākṣī ca 'nanyasiddhikāḥ // 72*  
*dr̥ṣṭdarśanadr̥ṣyāni yah svapne prasamīkṣate /*  
*tadabhāvaṃ susupte ca sa ātmety abhyupeyatām // 65”*

“Così come c’è una reciproca devianza tra il soggetto conoscitore ecc., che è testimoniata dal Sé, allo stesso modo non c’è [quella] devianza per il Testimone. [Altrimenti] che cosa testimonierebbe [la devianza tra il soggetto conoscitore ecc.]? (22)

L’essere inaccessibile ai mezzi di valida conoscenza è la vera natura del Testimone autoluminoso del vedente, della visione e del visibile.” (54)

È detta “vista” la modificazione della mente prodotta dagli occhi, associata con la Coscienza, che manifesta le forme. Colui che compie l’azione del vedere è chiamato “vedente” dalle persone.” (56)

La vera natura del conoscitore ecc. è chiamata “Sé”. È la loro vera natura poiché è il Testimone della loro origine e distruzione.

Se [qualcosa] variasse in una entità, [quel qualcosa] non [sarebbe] in alcun modo la sua vera natura. Allo stesso modo il fatto di portare ornamenti non è [la vera natura] dell’uomo. Il Testimone, tuttavia, è invariabile.

Proprio come una persona su di una barca non percepisce il movimento della barca come [lo percepisce] una persona sulla riva, allo stesso modo un Sé non differente dall’intelletto non potrebbe essere il Testimone delle modificazioni dell’intelletto. (115)

Le modificazioni dell’intelletto sono sovrapposte sul Testimone che non può essere dubitato. La falsa conoscenza di ciò che è testimoniato dal Testimone cessa grazie alla conoscenza della Realtà. (117)

Ci sono due modi di vedere: uno è eterno, l’altro è transuente. Le modificazioni mentali sono transuenti; l’altro ha la natura di Coscienza-Testimone. (60)

Sebbene l’intelletto sia insenziente, esso ottiene la capacità di visione grazie alla sembianza di Coscienza. Per questo si utilizza l’espressione “egli vede” in relazione a quello. (325)

Il vedente che ha come aggiunta limitativa l’intelletto, non vede a causa dello stato di sonno profondo. Anche il Sé che è coscienza lì non vede a causa dell’assenza di un secondo. (330)

Poichè non vi è distruzione della Coscienza, il Testimone è detto vedente. Pur non essendo agente, a causa della sovrapposizione dell’agentività, è definito tale. (331)

Nessuna assenza può essere stabilita senza il Testimone interiore, per non parlare dell’esistenza in questo mondo. E il Testimone non è stabilito da nient’altro [che da se stesso]. (72)

Si accetti che colui che osserva, in sogno, il vedente, la visione e l’oggetto veduto e nel sonno profondo la loro assenza, questi è il Sé. (65)”



Tutti questi passaggi, come fa notare la Gupta (Gupta 1998: 127), sottolineano un punto fondamentale: il soggetto epistemologico (*jñātr*) è diverso dal Testimone (*sākṣin*). Il conoscitore, ovvero l'anima individuale, è colui che compie le azioni (*kartr*), che fruisce (*bhoktr*) dei loro risultati (*phala*), ed è soggetto all'ignoranza (*avidyā*). L'intelletto (*buddhi*), di per sé inerte (*jaḍa*), non può conoscere gli oggetti (*viṣaya*) del mondo esterno; il Testimone, d'altro canto, essendo pura coscienzialità, non può operare alcun tipo di azione. Quando, però, la Coscienza si riflette nell'intelletto, diviene l'Ego (*aham*). E questo *aham* è proprio il conoscitore (*pramātr*), che utilizza i validi mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) per conoscere gli oggetti (*prameya*) della sua indagine.

Il conoscitore, la conoscenza, gli oggetti conosciuti, sono tutte realtà sovrapposte sulla Coscienza-Testimone (*sākṣi-caitanya*). Sono variabili, vanno e vengono, mentre il Testimone permane immutabile (*kūṭastha*). Inoltre, tutti gli elementi di quella triade (*tripuṭi*) sono incapaci di rivelare se stessi e richiedono un principio trascendente che li illumini, ovvero il Testimone-Coscienze. Il conoscitore individuale, con l'aiuto delle modificazioni mentali causate da un valido mezzo di conoscenza (*pramāṇa-janyāntaḥkaraṇa-vṛtti*), può conoscere gli oggetti esterni (*prameya*); ma è il Testimone che rivela le modificazioni mentali (*vṛtti*) e stabilisce il fatto che un determinato oggetto sia conosciuto.

Infine, il conoscitore (*pramātr*) è intrinsecamente associato con l'ignoranza (*avidyā*), poiché ha come aggiunta limitativa (*upādhi*) l'intelletto (*buddhi*), che è una modificazione secondaria dell'ignoranza stessa. L'ignoranza (*avidyā*), che nello stato di sonno profondo (*suṣupti-avasthā*) è presente in forma indifferenziata, si specifica gradualmente negli stati di sogno (*svapna-avasthā*) e veglia (*jāgrat-avasthā*), assumendo varie forme. Tra queste, il corpo sottile (*liṅga-śarīra*), e più precisamente l'intelletto che, in virtù della sua trasparenza, è in grado di riflettere la Coscienza, producendo l'Ego (*aham*) che conosce, agisce e fruisce del mondo oggettuale. L'Ego, perciò, non è altro che il prodotto di una modificazione dell'ignoranza (*avidyā-vṛtti*). Il Testimone (*sākṣin*), al contrario, è colui che è sempre "al di qua" dell'ignoranza. È colui che osserva l'ignoranza sia nel suo stato indifferenziato nel sonno profondo (*suṣupti-avasthā*), sia nelle sue modificazioni (*vṛtti*) secondarie negli altri due stati. Come recita l'ultima stanza riportata, egli è il Testimone del vedente (*drṣṭr*), della visione (*darśana*) e del visibile (*drśya*) e della loro assenza (*abhava*) nel sonno.

Passiamo ora ad un esame delle posizioni assunte da Vidyāraṇya nei confronti delle tre dottrine dell'anima individuale, l'*ābhāsavāda*, il *pratibimbavāda* e l'*avacchedavāda*. Iniziamo dalla sua critica a quest'ultima.

### 3.3.5 CRITICA ALL'AVACCHEDAVĀDA

Nella PD troviamo una interessante critica di Vidyāraṇya all'*avacchedavāda* che ha per fondatore Vācaspati Mīśra. L'*avacchedavādin* sostiene che non vi sia bisogno di assumere il riflesso (*pratibimba*) di Coscienza al fine di spiegare la natura dell'anima individuale (*jīvatva*). Dal suo punto di vista, l'anima individuale è la Coscienza delimitata (*avacchinna*) dall'intelletto (*buddhi*). Per illustrare la sua dottrina egli utilizza l'esempio dell'etere (*ākāśa*) delimitato da un vaso (*ghaṭa*). Egli spiega che la Coscienza delimitata dall'intelletto può passare all'altro mondo (*lokāntara*) e ritornare da esso, proprio come lo spazio racchiuso in un vaso. Per questo le caratteristiche essenziali dell'anima individuale, cioè il suo essere un'entità trasmigrante (*samsārin*) ecc. possono essere spiegate semplicemente considerandola come Coscienza delimitata dall'intelletto. Dal suo punto di vista, non vi è affatto necessità di postulare un riflesso (*ābhāsa*) di Coscienza.

A questa affermazione, Vidyāraṇya risponde che, se accettassimo il fatto che la delimitazione (*avaccheda*) della Coscienza sia ragion sufficiente della formazione della condizione di essere anime individuali (*jīvatva*), allora dovremmo accettare l'idea assurda che anche gli oggetti inanimati come un vaso, un muro ecc. siano anime individuali. Infatti, anche in quel caso la Coscienza risulta delimitata (*avacchinna*) da aggiunte limitative (*upādhi*). In altri termini, non si spiegherebbe più la differenza tra esseri coscienti (*cetana*) e incoscienti (*acetana*). Questa differenza può essere spiegata soltanto ricorrendo alla dottrina del riflesso, secondo la quale gli esseri viventi sono dotati dell'intelletto (*buddhi*), aggiunta limitativa che non soltanto delimita, ma che, in virtù della sua trasparenza (*svaccha*), riflette la Coscienza.

Vidyāraṇya risponde poi ad una possibile contro-obiezione dell'*avacchedavādin*. Costui potrebbe affermare che l'intelletto, in virtù della sua trasparenza (*svacchatva*), è differente da un muro ecc. Per questa ragione, esso, a differenza del muro, può fungere da limite (*pariccheda*) della Coscienza. Vidyāraṇya risponde che, in relazione alla capacità di fungere da limiti, la trasparenza non c'entra affatto. Quando noi misuriamo il riso e altri grani, non fa alcuna differenza se lo facciamo mediante un recipiente di legno o un recipiente metallico. Entrambi svolgono la medesima funzione. Allo stesso modo, la Coscienza può essere limitata egualmente dall'intelletto e dagli altri agenti limitativi come il muro ecc. Perciò, se la delimitazione della Coscienza fosse il fattore costitutivo della condizione di essere anime individuale (*jīvatva*), bisognerebbe ammettere che anche i muri, vasi ecc. siano dotati della capacità di convertire la Coscienza in anime individuali. Ma così non è.

A questo punto, se l'*avacchedavādin* affermasse che, sebbene la capacità dei due vassoi di misurare il grano sia la medesima, il vassoio di metallo possiede la capacità di riflettere, l'*advaitin* risponderebbe che proprio questo argomento si applica al caso dell'intelletto (*buddhi*), in cui l'*ābhāsa* si riflette. L'*avacchedavādin* finisce così con l'accettare la dottrina dell'*ābhāsavādin*.<sup>162</sup>

Un'altra critica che nel VPS Vidyāraṇya muove alla dottrina della limitazione è quella della duplicazione della Coscienza. Su quest'ultimo punto si veda il capitolo 4 del presente lavoro.

### 3.3.4 ĀBHĀSAVĀDA O PRATIBIMBAVĀDA?

Prima di concludere questo paragrafo dedicato all'anima individuale (*jīva*), vorremmo cercare di chiarire quale sia la posizione assunta da Vidyāraṇya in merito al tema della realtà/falsità del riflesso. Considera egli l'anima individuale come una mera parvenza (*ābhāsa/chāyā*), un'ombra che deve essere falsificata interamente? Oppure la considera come un riflesso "reale" (*pratibimba*), essenzialmente identico nella sua natura al suo prototipo originale (*bimba*)? Dovremmo considerarlo un *ābhāsavādin* o un *pratibimbavādin*? Indubbiamente, è vero che nel suo VPS egli segue fedelemente il punto di vista del *vivaraṇakāra*, definendo l'anima individuale come un riflesso "reale" (*pratibimba*), identico all'originale. Ed è altrettanto vero che nella PD e nell'AP egli tende a seguire il punto di vista dell'*ābhāsavāda*, per il quale il riflesso è una mera apparenza. A nostro avviso, però, l'originalità di Vidyāraṇya è stata proprio quella di aver mostrato come non vi sia una reale contraddizione tra le due dottrine. Animato dal suo "approccio sintetico", egli ha mostrato come queste due dottrine non siano mutuamente esclusive, ma corrispondano semplicemente a due punti di vista, a due modi differenti mediante i quali si può guardare all'anima individuale. Nella seconda parte dell'ottavo capitolo della PD, il *Kūṭasthadīpa* "La lampada dell'Immutabile", egli espone questa sua posizione. Vediamo dunque di analizzare le stanza più significative di questa sezione.

---

<sup>162</sup> *buddhyavacchinnakūṭastho lokāntaragamāgamau /  
kartuṃ śakto ghaṭākāśa ivābhāseṇa kiṃ vada //  
ṣṛṅv asaṅgaḥ paricchedamātrāj jīvo bhaven na hi /  
anyathā ghaṭakudyādyair avacchinnasya jīvatā //  
na kuḍyasadr̥śī buddhiḥ svacchatvād iti cet tathā /  
astu nāma paricchede kiṃ svācchyena bhavet tava //  
prasthena dārujanyena kāmśyajanyena vā na hi /  
vikretus taṇḍulādīnāṃ parimāṇaṃ viśiṣyate //  
parimāṇaviśeṣe pi pratibimbo viśiṣyate /  
kāṃśye yadi tadā buddhāv apy ābhāso bhaved balāt // PD 8.27-31*

Dopo aver criticato la dottrina dell'*avacchedavāda*, Vidyāraṇya delucida il concetto di *ābhāsa*. Egli sostiene che, con questo termine, dobbiamo intendere una “manifestazione parziale” (*īśad-bhāsa*) di Coscienza, la quale, pur essendo priva delle caratteristiche (*lakṣaṇa*) del prototipo originale (*bimba*), appare simile a quest’ultimo. Un riflesso (*pratibimba*), precisa, è esttamente di questa natura. I saggi sanno, infatti, che un riflesso è differente dal suo prototipo originale, in quanto è caratterizzato dal fatto di essere associato (*saṅgatva*) ad elementi estranei e dal fatto di essere una realtà sottoposta a trasformazione (*vikāra*); nonostante ciò, il riflesso di Coscienza appare simile all’originale poiché, come quest’ultimo, è dotato della capacità di rendere manifesti gli oggetti (*sphurtri-rūpatva*).

Detto ciò, Vidyāraṇya risponde ad alcune obiezioni riguardo alla differenza che intercorre tra riflesso e intelletto (*dhī*). All’obiettore che sostenesse che il riflesso non è differente dall’intelletto, in quanto la sua esistenza dipende dall’esistenza stessa dell’intelletto, Vidyāraṇya risponde che, stando così le cose, anche l’intelletto dovrebbe essere considerato non-differente dal corpo (*deha*), dal momento che la sua esistenza dipende da quest’ultimo. La differenza tra l’intelletto e il corpo potrebbe essere allora sostenuta appellandosi a quei passaggi della *śruti* che insegnano la sopravvivenza dell’intelletto alla morte del corpo. Ma allora ci si potrebbe anche rifare ai numerosi passaggi della *śruti*<sup>163</sup> che proclamano l’ “entrata” (*praveśa*) del *cidābhāsa* nel corpo, i quali mostrano che esso sia altro rispetto all’intelletto. Se l’obiettore affermasse che il *cidābhāsa* penetra nel corpo in congiunzione con l’intelletto, si risponderebbe che non è così, poiché nell’AiU (I.3. 11-12) è stato rivelato che esso penetra di sua volontà separatamente dall’intelletto. L’*Upaniṣad* declama infatti che l’*ātman* pensò: “Questo corpo con i suoi organi non può vivere senza di me” e, avendo fenduto il centro del cranio entrò nel corpo e iniziò a trasmigrare. In questo modo la differenza tra intelletto e *ābhāsa* è stabilita.

A questo punto l’obiettore pone una domanda: com’è possibile che la Coscienza, che è priva di legami (*asaṅga*), penetri in un corpo? Vidyāraṇya ribatte con una controdomanda: “Come ha dato vita alla manifestazione?” La risposta è che sia l’animazione del corpo che la creazione dell’universo sono fenomeni prodotti dalla *Māyā*; quando quest’ultima scompare, anche quelli scompaiono.<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Ad esempio BU IV.4.21, AiU I.3.12, TU 2.6

<sup>164</sup> *īśadbhāsanam ābhāsaḥ pratibimbāḥ tathāvidhaḥ /  
bimbalakṣaṇahīnaḥ saṅgabhāvād bhāsatē sa hi //  
sasaṅgatvavikārābhyāṃ bimbalakṣaṇahīnatā /  
sphūrtirūpatvam etasya bimbavad bhāsanam viduḥ //  
na hi dhībhāvabhāvitvād ābhāso 'sti dhiyaḥ pṛthak /  
yathā mṛd alpam evoktaṃ dhīr apy evaṃ svadehataḥ //  
dehe mṛte 'pi buddhiś cec chāstrād asti tathā sati /  
buddher anyas cidābhāsaḥ praveśaśrutiṣu śrutaḥ //*

Avendo risposto alle precedenti obiezioni e avendo chiarito come dobbiamo intendere il riflesso, ovvero come una manifestazione parziale di Coscienza, distinta dall'intelletto, Vidyāraṇya perviene al punto cruciale. Egli solleva il seguente quesito: “Dal momento che è peritura (*vināśin*), come può l'anima individuale pensare: “Io sono il *Brahman*?””. La risposta è che essa può farlo poiché la relazione di identità tra due enti può essere stabilita per mezzo della cancellazione (*sāmānādhikarāṇya bādhāyām*) di uno dei due. Rifacendosi alla NS (2.29) di Sureśvara, Vidyāraṇya riporta l'esempio tradizionale che si fa per spiegare questo tipo di relazione. Quando si afferma: “quello [che credevo essere un] palo è un uomo”, la nozione di “uomo” cancella interamente la nozione di “palo”, che era sorta a causa di un errore percettivo (*bhrama*). Allora si comprende che il palo non c'è mai stato e che ciò che si aveva davanti era semplicemente un uomo. Allo stesso modo, la nozione di “Ego” (*ahaṃ-buddhi*) viene rimossa completamente mediante il pensiero “Io [che credevo di essere un'anima individuale] sono [in realtà] il *Brahman*”.<sup>165</sup>

Nel *Vivaraṇa*, però, continua Vidyāraṇya, la teoria che la relazione di identità debba essere posta sulla base della cancellazione (*bādhā*) di uno dei due elementi viene energicamente rifiutata. Ma questo avviene per il fatto che l'autore, ossia *Prakāśātman*, interpretando il *mahāvākya* “*Aham Brahmāsmi*”, attribuisce al termine “Io” (*aham*) il significato di Testimone Immutabile, ovvero “*Kūṭastha*”. E lo stesso vale per l'interpretazione che dà del termine “tu” (*tvam*) contenuto nel *Mahāvākya* “*Tat tvam asi*”, “Tu sei Quello”.<sup>166</sup>

Se il termine “Io” viene inteso a significare la pura Coscienza-Testimone, che è il fondamento (*adhiṣṭhāna*) dell'individualità, allora siamo di fronte ad un'affermazione di identità che si basa sul rifiuto di tutti gli elementi contrari, come avviene nella frase “Questo è quel Devadatta”. Quando identifichiamo il Devadatta che abbiamo di fronte con il Devadatta visto in precedenza, in un altro luogo e vestito diversamente, le nostre parole si riferiscono implicitamente non al Devadatta associato a due differenti serie di caratteristiche accidentali (*upādhi*), ma bensì al

---

*dhīyuktasya praveśās cen naitareye dhiyaḥ pṛthak /*  
*ātma praveśam saṃkalpya praviṣṭa iti gīyate //*  
*katham nv idam sāṅśadeham madṛte syād itīraṇāt /*  
*vidārya mūrdhasīmānam praviṣṭah saṃsaraty ayam //*  
*katham praviṣṭo 'saṅśa cet sṛṣṭir vāsya katham vada /*  
*māyikatvam tayos tulyam vināśās ca samastayoḥ //* PD 8.32-38

<sup>165</sup> *nāham brahmeti budhyeta sa vināśīti cen na tat /*  
*sāmānādhikarāṇyasya bādhāyām api sambhavāt //*  
*yo 'yam sthānuḥ pumān eṣa puṃdhiyā sthānudhīr iva /*  
*rahmāsmīty dhiyāpy eṣā hy ahaṃbuddhir nivartyate //* PD 8.42-43

<sup>166</sup> *sāmānādhikarāṇyasya bādhārthatvam nirākṛtam /*  
*prayatnato vivaraṇe kūṭasthatvavivakṣayā //*  
*śodhitas tvampadārtho yaḥ kūṭastho brahmarūpatām /*  
*tasya vaktum vivaraṇe tathoktam itaratra ca //* PD 8.46-47

Devadatta astratto, svuotato da tutti quegli elementi. Quando il *mahāvākya* “*Aham Brahmāsmi*” viene interpretato in questo modo, il termine “Io” (*aham*) viene dunque a significare l’anima individuale spogliata da tutte le aggiunte limitative (*upādhi*), nella sua essenza di pura Coscienza Immutabile, *Kūṭastha*.

Dalle parole di Vidyāraṇya comprendiamo dunque come i punti di vista dell’*ābhāsavāda* di matrice śaṅkariana e del *pratibimbavāda* della scuola *Vivarāṇa*, lungi dall’essere inconciliabili, possano essere invece armonizzati.

Quando l’*ābhāsavādin* afferma che il riflesso (*ābhāsa*), ovvero l’Ego, è “falso” e che pertanto deve essere “rimosso”, “cancellato” interamente, lo fa per il fatto che egli intende con questo termine l’anima individuale in quanto Coscienza associata a tutto un corredo di aggiunte limitanti (corpo, mente ecc.) e assoggettata dunque al *samsāra*. Da questo punto di vista è evidente che l’anima individuale non possa essere considerata come identica al *Brahman*. Come abbiamo ampiamente visto nelle pagine precedenti, in questa condizione l’anima si trova sottoposta alla condizione di agente (*kartṛtva*), di fruitrice (*bhokṛtva*), e di conoscitrice (*pramāṛtva*) e, come tutto ciò che è sotto il cielo della manifestazione, è sottoposta a limitazioni spaziali, temporali ed essenziali (*deśa-kāla-vastu-pariccheda*). L’Ego così considerato non è invero il Sé e per l’*ābhāsavādin* deve essere considerato “falso”, proprio come il serpente che appare al posto di una corda.

Il *pratibimbavādin*, invece, affermando la realtà del riflesso (*pratibimba*) e la sua identità con il prototipo originale (*bimba*), lo fa in quanto si pone da un punto di vista lievemente differente. Egli non considera più il riflesso, ovvero l’Ego, come un insieme composito di Coscienza e aggiunte limitative, ma lo considera nella sua natura essenziale (*svarūpa*) di pura Coscienza. Egli sostiene che il riflesso che vediamo nello specchio (*darpaṇa*), una volta rimosse tutte quelle caratteristiche che gli sono sovrapposte dallo specchio e che a prima vista lo fanno apparire differente dall’originale, non è altro che il volto (*mukha*) di colui che si specchia. Infatti, colui che si riflette nello specchio si riconosce nel riflesso e afferma: “Quello è il mio volto”. Il *pratibimbavādin*, dunque, considera l’anima individuale come un riflesso “reale”, poiché essa nel suo imo fondo non è altro che la Coscienza stessa.

L’anima individuale, il riflesso di Coscienza, può dunque essere considerato come “falsa” o come “vera” a seconda che si ponga l’attenzione al suo essere una mescolanza di Sé e non-Sé o sulla sua vera natura di Pura Coscienza, spogliata da tutte le aggiunte limitative. L’*ābhāsavādin* sostiene che l’Ego non esiste, che si tratta di una falsa concezione che deve essere abbandonata per lasciar posto al Sé; il *pratibimbavādin*, al contrario, imposta la questione in modo differente e afferma che l’Ego non deve essere falsificato interamente, ma soltanto

parzialmente, poiché nella sua parte non oggettuale esso non è altro che *Kūṭastha*, il Testimone Immutabile, che è identico al *Brahman*.

Risulta dunque chiaro che queste due dottrine non sono in antitesi tra di loro. Esse sono l'espressione di due punti di vista leggermente differenti, di due modi di guardare la medesima cosa. Perciò sono entrambe legittime e, al di là delle differenze formali, esprimono la medesima verità di fondo: l'identità del Sé individuale con la Realtà Assoluta. Vidyāraṇya, che fu un grande genio, comprese ciò e assunse entrambi questi due punti di vista. In testi come la PD e l'AP egli predilige il punto di vista dell'*ābhāsavāda* e considera il riflesso "falso"; nel VPS egli espone invece il punto di vista del *pratibimbavāda* e considera il riflesso "reale". Dal nostro punto di vista, egli non vide una netta contraddizione tra le due dottrine. Perciò, pensiamo che sia sbagliato affermare che Vidyāraṇya sia un *ābhāsavādin* e non un *pratibimbavādin* o viceversa. Egli adottò, in realtà, entrambe le prospettive, poiché, con la sua grande capacità di sintesi, comprese che entrambe le dottrine esprimevano, in fondo, la medesima verità.

Chiarito il concetto di anima individuale e, fatte queste ultime precisazioni, non ci resta che affrontare il tema della sua Liberazione (*mokṣa*).

## 3.4 LA LIBERAZIONE

### 3.4.1 ŚRAVAṆA, MANANA, NIDIDHYĀSANA

La Via della Conoscenza (*jñāna-mārga*), secondo l'insegnamento di Śaṅkara, può essere intrapresa soltanto da coloro che possiedono quattro requisiti fondamentali, che costituiscono il cosiddetto "quadruplici metodo" (*sādhana-catustaya*): 1) La capacità di discriminazione tra ciò che è eterno e ciò che è transitorio (*nityānitya-vast-uviveka*). 2) La rinuncia al godimento dei frutti delle azioni in questa vita e nell'altra (*ihāmutra-phala-bhoga-virāga*). 3) Il possesso delle sei perfezioni (*saṭṣampat*): controllo della mente (*śama*), controllo dei sensi (*dama*), cessazione della spinta verso gli stimoli sensoriali e l'azione (*uparati*), pazienza (*titikṣā*), fede (*śraddhā*), concentrazione (*samādhāna*). 4) Il desiderio incrollabile di ottenere la Liberazione (*mumukṣutva*).<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> Si veda BSBH 1.1.1.

Per coloro che hanno purificato la mente e che possiedono i requisiti summenzionati, Vidyāraṇya propone il tradizionale metodo contemplativo triplice del Vedānta, composto di ascolto (*śravaṇa*), riflessione profonda (*manana*), contemplazione (*nididhyāsana*).<sup>168</sup>

Vediamo le definizioni di questi mezzi realizzativi che egli ci fornisce nel *Tattvaviveka*: 1) *śravaṇa* è definito come l'indagine (*anusamdhāna*) sul significato (*artha*) dell'identità di *Ātman* e *Brahman* insegnata dai “Grandi Detti” (*mahāvākya*). 2) *Manana* è l'indagine sulla sua possibilità logica (*sambhāvitatva*) per mezzo del ragionamento (*yukti*). 3) *Nididhyāsana* è il dimorare costante della mente nel Sé, dopo che attraverso l'ascolto e la riflessione si è prodotta la ferma convinzione dell'identità di *ātman* e *Brahman*.<sup>169</sup>

Dal punto di vista degli autori della scuola *Vivaraṇa*, *śravaṇa* consiste in un'ingiunzione (*vidhi*)<sup>170</sup> ed è il mezzo diretto per la conoscenza immediata del *Brahman*; *manana* e *nididhyāsana*, invece, devono essere considerati come mezzi ausiliari (*aṅga*) di *śravaṇa*. *Śravaṇa* ha la natura di un'attività mentale (*mānasa-vṛtti*) che consiste nell'ascolto e nella comprensione della dottrina vedāntica, la quale insegna che il *Brahman* è l'unica Realtà non-duale. *Manana* è un'attività mentale che consiste nella riflessione su quanto si è appreso durante l'ascolto, ed è volta alla rimozione dei dubbi tramite il ragionamento. *Nididhyāsana*, invece, consiste nell'attenzione costante della mente sul Sé, la cui natura è stata appresa nelle due fasi precedenti.

L'importanza che gli autori della scuola *Vivaraṇa* attribuiscono a *śravaṇa* è dovuta al fatto che costoro sono dei sostenitori della dottrina della immediatezza della conoscenza verbale (*śabdāparokṣavāda*). Secondo questa dottrina, la conoscenza o intuizione immediata può sorgere per mezzo di un'esperienza sensoriale, come lo è quella dell'ascolto. In altri termini, le parole hanno la capacità di produrre una conoscenza immediata.

L'apologo classico, riportato anche da Vidyāraṇya nella PD (7.22-27), che illustra questa dottrina è quello del “decimo uomo”. Questa storia racconta di dieci uomini che attraversarono a guado un fiume. Giunti all'altra riva, uno di loro iniziò a contare gli altri per accertarsi che ci fossero tutti. Avendo escluso se stesso dal conteggio, però, gli risultava sempre che fossero in nove. Iniziò così a piangere e disperarsi, pensando che un suo compagno fosse annegato, fino

---

<sup>168</sup> Come è noto, l'origine di questo metodo puramente contemplativo risale ai celebri passi della BU (2.4.5; 4.5.6) che recitano “*ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyaḥ*”, ossia “l'*ātman* deve essere visto, udito, pensato, contemplato”.

<sup>169</sup> *itthaṃ vākyaḥ tadarthānusamdhānaṃ śravaṇaṃ bhavet /  
yuktyā sambhāvitatvānusamdhānaṃ mananaṃ tu tat //  
tābhyāṃ nirvicikīṣe 'rthe cetasaḥ sthāpitasya yat /  
ekatānatvam etadd hi nididhyāsanaṃ ucyate // PD 1.53-54. Si veda anche PD 7.101-104.*

<sup>170</sup> Sulle ragioni per cui *śravaṇa* sia considerato un'ingiunzione (*vidhi*) si veda Joshi (277-288), che sintetizza le argomentazioni espresse da Vidyāraṇya all'inizio del suo VPS.



a quando un passante gli disse: “Sei tu il decimo!”. Bastò quella frase a fargli comprendere di essere lui stesso il decimo. Allo stesso modo, mediante l’ascolto dei “Grandi detti” sorge la conoscenza immediata di essere il *Brahman*, e questa conoscenza è prodotta dalle parole stesse (*śabdajanya-aparokṣajñāna*).

Più precisamente, secondo la scuola *Vivaraṇa*, il processo conoscitivo del *Brahman* avviene nel seguente modo: l’ascolto (*śravaṇa*) dei *mahāvākya* produce una modificazione mentale (*vr̥tti*) avente per oggetto il *Brahman* stesso. In quella modificazione mentale si riflette la Coscienza, e questo riflesso di Coscienza rimuove l’ignoranza radicale (*mulāvidyā*) presente nel *Brahman*. A differenza delle cognizioni ordinarie, però, il riflesso di Coscienza non manifesta il *Brahman*, il quale è già di per sé rivelato. Ciò significa che il *Brahman* non è un suo risultato cognitivo (*phala*), al pari degli oggetti comuni.

L’ultima modificazione mentale, sorta per mezzo del *mahāvākya*, è nota anche come *akhaṇḍākārav̥tti*, poiché ha la forma indivisa dello stesso *Brahman*. Essa è necessaria, poiché ha la funzione di rimuovere una volta per tutte il velo dell’ignoranza primordiale. Caduto questo velo, il *Brahman* non può far altro che risplendere autoluminoso (*svaprakāśa*).<sup>171</sup>

In alcune stanze del *Tṛptidīpa* questo processo di Conoscenza diretta viene spiegato chiaramente. Vidyāraṇya scrive che il Testimone, pur essendo autoluminoso (*svaprakāśa*), può essere pervaso dalle modificazioni dell’intelletto (*dhī-vr̥tti*), proprio come lo sono gli altri oggetti di conoscenza (*prameya*). Questo, però non confligge affatto con gli insegnamenti vedāntici che parlano del Sé come inconoscibile e al di là della portata della mente. Infatti, quei testi negano che il riflesso di coscienza (*cidābhāsa*), ovvero l’Io, possa avere il Sé come un proprio risultato cognitivo (*phalavyāpya*), come avviene nel caso degli altri oggetti. Ma questi testi non negano il fatto che le modificazioni dell’intelletto possano agire su di esso, rimuovendo l’ignoranza (*ajñāna*). Quando si percepisce un oggetto come un vaso, sia l’intelletto che la coscienza riflessa in esso lo pervadono. L’intelletto ha la funzione di rimuovere l’ignoranza presente nel vaso; il riflesso ha la funzione di illuminare il vaso. Nel caso della percezione diretta del *Brahman*, invece, la modificazione intellettuale è necessaria alla rimozione dell’ignoranza, ma, dal momento il *Brahman* ha natura auto-manifesta (*svayam-spuhuraṇa-rūpa*), non è necessario che il riflesso lo illumini. Nella percezione di un vaso sono necessari sia gli occhi che la luce di una lampada; ma nella percezione di una lampada sono necessari soltanto gli occhi. Dunque, nel caso delle modificazioni dell’intelletto aventi per oggetto il *Brahman*, il riflesso di Coscienza è presente, ma non produce un risultato cognitivo

---

<sup>171</sup> Queste considerazioni sul *mokṣa* nella scuola *Vivaraṇa* sono tratte da Gupta 2011: 91-106 e Roodurmun 2002: 225-235. Sul *mokṣa* nella scuola *Bhāmatī* si veda sempre Roodurmun 2002: 215-225.

aggiuntivo (*atiśaya-phalam*), come nel caso della conoscenza di un vaso ecc. Bensì, ciò che avviene è che esso diviene un tutt'uno, si immerge nel *Brahman*, che è la sua natura originale.<sup>172</sup>

Data l'importanza rivestita dall'ascolto (*śravaṇa*) nell'orizzonte dottrinale del *Vivarāṇa*, considerato come il mezzo primario per raggiungere il *mokṣa*, proponiamo ora di concludere il capitolo con un'analisi dei "Grandi detti" (*mahāvākya*), i quali hanno lo scopo di rimuovere l'illusione dell'individualità (*jīvatva*) e di insegnare l'assoluta Identità (*tādātmya*) di *Brahman* e *ātman*. Non ci occuperemo, quindi, della "pratica" del *Vedānta*, ovvero della meditazione e della contemplazione del Sé (*nididhyāsana* o *adhyātmika yoga*).<sup>173</sup>

### 3.4.1 ANALISI DEI MAHĀVĀKYA

Lo studioso Mahadevan affermò che, se i *Veda* possono essere paragonati ad un albero e le *Upaniṣad* ai suoi frutti, i *mahāvākya* corrispondono esattamente al succo (*rasa*) di quei frutti (Mahadevan 1969: 53). Essi sono l'essenza della *Upaniṣad* e racchiudono in forma sintetica l'insegnamento fondamentale del *Vedānta*, ovvero l'insegnamento dell'Identità (*tādātmya*) del Sé con l'Assoluto, di *ātman* e *Brahman*.

Tradizionalmente, i *mahāvākya* sono quattro, ciascuno appartenente ad una specifica *Upaniṣad* propria di uno dei quattro *Veda*. Essi sono: 1) *Prājñānam Brahma*, "Il *Brahman* è Coscienza", contenuto nella *Aitareya Upaniṣad* (III. 1. 1) del *Ṛgveda*. 2) *Aham Brahmāsmi*, "Io sono il *Brahman*", contenuto nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I. 4. 10) dello *Yajurveda*. 3) *Tat tvam asi*, "Tu sei quello", contenuto nella *Chāndogya Upaniṣad* (VI. 8. 7) appartenente al

---

<sup>172</sup> *svaprakāśo 'pi sāksy eva dhīvr̥tṭyā vyāpyate 'nyavat / phalavyāpyatvam evāsya śāstrakṛdbhirmnivāritam // buddhītatstacidābhāsau dvāv api vyāpnuto ghaṭam / tatrājñānam dhiyā naśyed ābhāseṇa ghaṭaḥ sphuret // brahmanyajñānanāśāya vṛttivyāptir apekṣitā / svayamsphuraṇarūpatvān nābhāsa upayujyate // cakṣurdīpāv apekṣyete ghaṭādidarśane yathā / na dīpadarśane kintu cakṣur ekam apekṣyate // sthito 'py asau cidābhāso brahmany ekībhavet param / na tu brahmany atiśayaṃ phalaṃ kuryād ghaṭādivat // PD 90-94*

<sup>173</sup> A. Fort (Fort 2000: 504-505) ha dedicato una parte del suo articolo sulla PD al tema del rapporto tra pratica yogica e conoscenza del *Brahman*. Ciò che emerge dalla sua analisi è che lo *yoga* e la meditazione vengono decisamente valorizzati da Vidyāraṇya, in quanto, conducendo alla cessazione delle attività mentali, sono strumenti utili (ma non necessari) alla Conoscenza. Tuttavia, il *samādhi* è un'esperienza temporanea e da esso si ritorna inevitabilmente alla dualità (*dvaita*). Solo la Conoscenza del *Brahman* rimuove la dualità in modo permanente. Mentre lo *yogin* sperimenta la non dualità esclusivamente nel *samādhi*, il *vivekin* la sperimenta sempre. Per un approfondimento delle pratiche yogiche esposte da Vidyāraṇya nel JMV, invece, si vedano Madaio 2018 e Fort 1998.

*Sāmaveda*. 4) *Ayamātmā Brahman*, “Questo *Ātman* è il *Brahman*”, contenuto nella *Māṇḍūkya Upaniṣad* (I. 2) appartenente all’*Atharvaveda*. Vediamo dunque la spiegazione che Vidyāraṇya ci fornisce di questi “Grandi detti” nel quinto capitolo della PD, il *mahāvākyaviveka* (“La disamina dei Grandi Detti”):

1) *Prājñānam Brahma*. Vidyāraṇya chiarifica innanzitutto il significato di *Prājñānam*, “Coscienza”:

“È detto “Coscienza” (*prājñānam*) quel principio mediante il quale si vede, si ode, si odora, si articola la parola, si distingue il dolce dall’amaro.”<sup>174</sup>

Sulla base di AiU III. 1. 1, la Coscienza (*Prājñānam*) viene identificata con quel principio che, funzionando attraverso l’intelletto (*buddhi*), è responsabile della percezione sensoriale (*pratyakṣa*). La Coscienza non è ciò che percepisce e illumina direttamente gli oggetti (*viṣaya*) esterni poiché, come abbiamo visto in precedenza, questa funzione è svolta dal suo riflesso (*ābhāsa*) nell’intelletto (*buddhi*), il conoscitore individuale (*pramātr*). Essa è invece il fondamento, il Principio autoluminoso (*svaprakāśa*) che rende possibile ogni attività cognitiva, pur non essendo attivamente implicata in essa. Per quanto riguarda il *Brahman*, Vidyāraṇya scrive invece:

“La Coscienza (*caitanya*) unica presente in *Brahmā*, in Indra, negli déi, negli esseri umani, nei cavalli, nelle vacche ecc., è il *Brahman*. Perciò anche la Coscienza (*prājñānam*) che è in me è il *Brahman*.”<sup>175</sup>

Il *Brahman* è dunque identificato alla Coscienza (*caitanya*) onnipervadente (*sarvagata*), che è l’essenza, l’elemento invariabile (*avyabhicārin*) che pervade tutti gli esseri del mondo manifestato. L’AiU (III. 1. 3)<sup>176</sup> declama che tutto il mondo (*jagat*), con le sue innumerevoli creature, è guidato da quella Coscienza e trova in essa il proprio fondamento. Colui che comprende che questa Coscienza che tutto pervade è il Supremo Brahman (*Parabrahman*), comprende naturalmente che anche la Coscienza presente in sé non è altro che Quello. Egli realizza così di essere l’Assoluto e, sfuggendo da questo mondo, diviene immortale (*amṛta*).

---

<sup>174</sup> *yenekṣate śṛṇotīdam jighrati vyākaroti ca / svādvāsvādū vijānāti tat prājñānam udīritam // PD 5.1*

<sup>175</sup> *caturmukhendradeveṣu manuṣyāṣvagavādiṣu / cāitanyam ekaṃ brahmātaḥ prājñānam brahma mayyapi // PD 5.2*

<sup>176</sup> *eṣa brahmaiṣa indra prajāpatir ete sarve devā imāni ca pañca mahābhūtāni pṛthivī cāyurākāśa āpo jyotīṣṭy etānīmāni ca kṣudramiśrāṇīva / bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni cāśvā gāvāḥ puruṣā hastino yatkiṃcedam prāṇi jaṅgamaṃ ca patanni ca yac ca sthāvaram sarvaṃ tatprājñānam prājñāne pratiṣṭhitam prājñānenno lokāḥ prajñā pratiṣṭhā prājñānam brahma // 3 //*

2) *Aham Brahmāsmi*. Nell’analisi di questo *mahāvākya* è di capitale importanza comprendere il referente del termine “Io” (*aham*). Nel settimo capitolo della PD, il *tr̥ptidīpa*, Vidyāraṇya ci informa che il termine “Io” può essere usato in tre sensi differenti, uno primario (*mukhya*) e due secondari (*amukhya*). Le persone deboli di mente (*mūḍha*) utilizzano questo termine nel senso primario, per denotare la forma combinata di riflesso di coscienza (*cidābhāsa*) e Testimone immutabile (*kūṭastha*). A causa della mutua sovrapposizione (*anyonyādhyāsa*), gli individui ordinari (*laukika*) identificano la Coscienza immota con il suo riflesso e denotano questo insieme composto con il termine “Io”.

I conoscitori della Realtà (*tattvavid*), invece, sono in grado di discriminare tra la Coscienza e il suo riflesso e utilizzano il termine “Ego” (*aham-śabda*) attribuendogli sia un senso ordinario (*loka*) che un senso scritturale (*vaidika*). Nel primo caso, il referente del termine è il riflesso di coscienza (*cidābhāsa*); nel secondo caso, la Coscienza immutabile (*kūṭastha*). Nel parlare comune, quando il saggio (*budha*) utilizza la frase “Io sto andando” (*ahaṃ gacchāmi*), con il termine “Io” egli intende il riflesso di Coscienza, ovvero l’Io individuale; quando invece parla ponendosi dal punto di vista scritturale (*śāstrīya-dṛṣṭi*), come quando afferma “Io sono libero da legami” (*asaṅgo ‘ham*), “Io sono il Sé cosciente” (*cidātmā ‘ham*), con il termine “Io” egli intende la Coscienza immobile.<sup>177</sup>

È evidente che nel *mahāvākya* “*Aham Brahmāsmi*” il termine “*Aham*” non può essere usato nei primi due significati, ma soltanto nel terzo, per designare la Coscienza-Testimone. Vidyāraṇya scrive infatti:

“Il Perfetto, il Supremo Sé, viene conosciuto come “Io” quando appare come il Testimone dell’intelletto in questo corpo, essendo qualificato per la Conoscenza.”<sup>178</sup>

Con il termine “Io” (*aham*) dobbiamo dunque intendere il Testimone (*sākṣin*) cosciente dell’intelletto (*buddhi*), che non è altro che il Perfetto (*paripūrṇa*) e Supremo Sé (*parātman*). L’espressione “qualificato per la Conoscenza” (*vidyādhikārin*), come fa notare Svāmī

<sup>177</sup> *nāsaṅge 'haṃkṛtir yuktā katham asmīti cec chr̥ṇu /  
eko mukhyo dvāv amukhyāv ity arthas trividho 'hamaḥ //  
anyonyādhyāsarūpeṇa kūṭasthābhasayor vapuḥ /  
ekībhūya bhaven mukhyas tatra mūḍhaiḥ prayujyate /  
pṛthagābhāsakūṭasthāv amukhyau tatra tattvavit /  
paryāyeṇa prayuṅkte 'haṃśabdāṃ loke ca vaidike //  
laukikavyavahāre 'haṃ gacchāmītyādike budhaḥ /  
vivicyaiva cidābhāsaṃ kūṭasthāt taṃ vivakṣati //  
asaṅgo 'haṃ cidātmā 'ham iti śāstrīyadr̥ṣṭitah /  
ahaṃśabdāṃ prayuṅkte 'yaṃ kūṭasthe kevale budhaḥ // PD 7.9-13*

<sup>178</sup> *paripūrṇaḥ parātmā smin dehe vidyādhikāriṇi /  
buddheḥ sākṣitayā sthitvā sphurann aham itīryate // PD 5.3*

Svāhānanda (Svāhānanda 1967: 123), indica il fatto che il *Brahman* può conoscere la propria natura solo quando è associato all'intelletto umano. Vidyāraṇya prosegue nella spiegazione:

“Il Supremo Sé, perfetto per natura, è qui<sup>179</sup> descritto mediante la parola “*Brahman*”. [La copula] “sono” indica l'identità [di *aham* e *Brahman*]. Perciò [il significato è] “Io sono *Brahman*.”<sup>180</sup>

In questo *śloka* è dunque stabilito che il *mahāvākya* “*Aham Brahmāsmi*” vuole indicare la perfetta identità del Sé con la Realtà Assoluta. La Coscienza testimone (*sākṣin*), che accompagna invariabilmente tutti i fenomeni negli stati di veglia (*jāgrat-avasthā*) e di sogno (*svapna-avasthā*), e che testimonia la loro assenza nello stato di sonno profondo (*susupti-avasthā*), non è altro che il *Brahman*, la Realtà e la Verità (*satya*) dell'Universo (*jagat*).

Assai simile al *mahāvākya* appena descritto è il *mahāvākya* “*Tat Tvam Asi*”, che prendiamo ora in considerazione.

3) *Tat Tvam Asi*. Anche in questo caso, è di fondamentale importanza comprendere il significato (*artha*) esatto delle parole e della frase nel suo complesso. Vidyāraṇya spiega innanzitutto il significato del termine “*Tat*”:

“Il termine “*Tat*” indica che quella Realtà una, non duale, priva di nome e forma [che esisteva] prima della manifestazione [esiste] ugualmente anche ora.”<sup>181</sup>

Con il termine “*Tat*”, “Quello” è indicato dunque il Supremo *Brahman*, la Realtà non-duale (*advitīya*) priva di nome e forma (*nāmarūpa*), che permane invariata sia prima che dopo la manifestazione cosmica (*śṛṣṭi*), la quale non è altro che una sua modificazione apparente<sup>182</sup> (*vivarta*).

Nel seguente *śloka*, Vidyāraṇya chiarisce il significato dei termini “*Tvam*” e “*Asi*”:

“Quella Realtà che trascende i sensi, il corpo ecc. dell'uditore è qui indicata dalla parola “*Tvam*”. Il termine “*Asi*” denota l'identità [dei due]. Si sperimenti quella identità!”<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> Vale a dire in BU I. 4. 10.

<sup>180</sup> *svataḥ pūrṇaḥ parātmā 'tra brahmaśabdena varṇitaḥ /  
asmītyaikyaparāmarśas tena brahma bhavāmy aham // PD 5.4*

<sup>181</sup> *ekam evādvitīyaṃ sannāmarūpavivarjitaḥ /  
śṛṣṭeḥ pūrādhunā 'py asya tādr̥kṭvaṃ tad itīryate // PD 5.5*

<sup>182</sup> Rammentiamo che, dal punto di vista dell'*Advaita Vedānta*, l'universo non è una reale modificazione (*pariṇāma*) del *Brahman*, ma è soltanto una sua apparenza illusoria (*vivarta*) sovrapposta ad esso.

<sup>183</sup> *śroturdehendriyātitaṃ vastv atra tvampaderitam /  
ekatā grāhyate 'smīti tadaikyam anubhūyatām // PD 5.6*

Il termine “*Tvam*” ha dunque il medesimo referente del termine del termine “*Tat*”, ovvero il *Brahman*, la Coscienza non-duale, che è al di là dei sensi (*indriya*) e del corpo fisico (*deha*). La copula “*Asi*”, “tu sei”, indica l’identità (*aikya*) dei due termini.

In un’altra sezione della sua opera (PD 7. 71-78), Vidyāraṇya riporta degli *śloka* tratti dall’opera *Vākyavṛtti* (44, 45, 46, 48, 38-41) ascritta a Śaṅkara, in cui si chiarifica qual è la regola logica che deve essere applicata nell’interpretazione di frasi come “*Tat Tvam Asi*”, “Tu sei Quello”, o come “*So ’yam Devadatta*”, “Questo è quel Devadatta”. Queste frasi devono essere interpretate in senso metaforico/secondario o per “implicazione” (*lakṣyāṃśa*) e non in senso letterale (*vācyāṃśa*). Il senso metaforico è inferibile in base al contesto ed è di tre tipi: 1) *Jahallakṣaṇā* o *Jahatsvārtha*, “che perde il significato originale”. In questo caso, il significato primario o letterale (*abhidheya*) di una parola viene completamente meno. L’esempio tradizionale che viene riportato è quello che recita “*gaṅgāyām ghoṣa*”, “il villaggio sul Gange”, che in realtà significa “il villaggio situato sulla riva del Gange”. 2) *Ajahallakṣaṇā* o *Ajahatsvārtha* “che non perde il significato originale”. In questo caso, il significato primario o originale non viene meno del tutto, ma la parola viene utilizzata ellitticamente. Ad esempio, nella frase *śoṇaḥ dhāvati* “il rosso corre”, il termine *śoṇa*, “rosso” indica un cavallo (*aśva*) rosso. Perciò il vero significato della frase è “il cavallo rosso corre”. 3) *Jahatajahallakṣaṇā* o *Bhāgatyaṅgalakṣaṇā* “parziale eliminazione”. In questo caso di implicazione (*lakṣyā*), una parte del significato della frase è mantenuta e una parte è rifiutata. Ad esempio, nella frase “*so ’yam Devadatta*”, “questo è quel Devadatta”, i fattori incongruenti legati al presente e al passato devono essere abbandonati e deve essere presa in considerazione soltanto la persona Devadatta. In questo modo i termini “*Saḥ*” “quel” e *Ayam* “questo” vengono resi equivalenti (*samānādhikaraṇya*) e la frase acquista il senso che essa non avrebbe se fosse intesa in senso letterale (Svahānanda 1967: 263).

Nel caso del *mahāvākya* “*Tat Tvam Asi*”, deve essere applicato l’ultimo tipo di implicazione.<sup>184</sup> I fattori incongruenti, come l’onniscienza di *Īśvara* e la conoscenza limitata del *jīva*, che impediscono alla frase di avere un senso compiuto, devono essere abbandonati e ciò che allora rimane è la Pura Coscienza (*śuddha-caitanya*), che è il sostrato (*adhiṣṭhāna*) comune ad entrambi.

---

<sup>184</sup> *tattvamasyādivakyeṣu lakṣaṇā bhāgalakṣaṇā / so ’yam ityādivākyaṣṭhapadayor iva nāparā // PD 7.74 (VV 48)*

4) *Ayam Ātmā Brahma*. Questo *mahāvākya*, proprio della MāU (2) afferma che il Sé di ognuno, l'*ātman*, è il *Brahman* stesso. Vidyāraṇya spiega innanzitutto il significato del termine “*Ayam*”, “Questo”.

“Con il termine “*Ayam*” è denotata [la Coscienza] autoluminosa e immediata. È chiamata “Sé interiore” poiché [tutto il resto], a partire dal senso dell’Io fino ad arrivare al corpo, [è esterno ad essa].”<sup>185</sup>

Infine, Vidyāraṇya chiarifica ancora una volta cosa dobbiamo intendere con il termine *Brahman*:

“Con il termine “*Brahman*” è indicata la Realtà di tutto il mondo visibile. Quel *Brahman* ha la natura del Sé autoluminoso.”<sup>186</sup>

L’ascolto (*śravaṇa*) dei *mahāvākya* e la comprensione del loro significato (*artha*), come più volte afferma Vidyāraṇya,<sup>187</sup> e come abbiamo visto sopra, ha come risultato la distruzione dell’ignoranza e la conoscenza diretta (*aparokṣa-jñāna*) del *Brahman*, che comporta la Liberazione immediata (*sadyo-mukti*) dal ciclo di ripetute nascite e morti (*saṃsāra*).

---

<sup>185</sup> *svaparakāśāparokṣatvam ayam ityuktito matam / ahamkāradidehāntāt pratyagātmeti gīyate // PD 5.7*

<sup>186</sup> *dṛśyamānasya sarvasya jagatas tattvam tīryate / brahmaśabdena tad brahma svaparakāśātmarūpakam // PD 5.8*

<sup>187</sup> PD 7. 61, 69,70,79.





## CAPITOLO 4

### UN CAPITOLO DEL *VIVARAṆAPRAMEYASAMGRAHA*

#### 1) Capitolo XL (pp. 241-254)

Il capitolo che qui riportiamo, tratto dal *Vivaraṇaprameyasamgraha* (“Raccolta delle questioni accertate nel *Vivaraṇa*”), l’opera più ardua di Vidyāraṇya, vuole essere un approfondimento del tema del simbolismo dello specchio (*darpaṇa*), che non abbiamo avuto modo di approfondire nella trattazione svolta fino ad ora.

La tesi centrale sostenuta dall’autore, che qui segue fedelmente il punto di vista del *pratibimbavāda* insegnato da Prakāśātman, è che l’anima individuale (*jīva*) non è altro che un riflesso (*pratibimba*) del *Brahman* nel senso dell’Io (*ahaṃkāra*) e, in quanto tale, non si differenzia da esso. Per illustrare questa concezione, egli utilizza il simbolismo dello specchio. Proprio come il volto (*mukha*) di Devadatta riflesso nello specchio non è differente dal volto originale, allo stesso modo l’anima individuale riflessa nell’*ahaṃkāra* non si differenzia in alcun modo dal suo prototipo originale (*bimba*). Sebbene il riflesso possa apparire a prima vista come differente dal prototipo, a causa dei difetti (*doṣa*) presenti nello specchio (inversione laterale, bolle d’aria ecc.), in realtà nella sua natura essenziale è identico ad esso e la prova di questa identità è data dal fatto che Devadatta si riconosce nello specchio e dichiara: “Quello è il mio volto!” (“*madīyam idaṃ mukham*”).

Nella prima parte del capitolo, l’autore si preoccupa di rispondere ad un obiettore (presumibilmente un *ābhāsavādin*), il quale sostiene che se l’anima individuale fosse un riflesso del *Brahman*, come lo è il volto nello specchio, allora dovrebbe necessariamente essere differente da esso. Infatti, il volto e il suo riflesso nello specchio sono due entità distinte e questo risulta evidente dal fatto che sono poste l’uno di fronte all’altro. Vidyāraṇya rifiuta questa obiezione affermando che l’esperienza di riconoscimento (*pratyabhijñā*) di Devadatta mostra chiaramente l’identità (*aikya*) di prototipo e immagine riflessa. Poi, per scansare ulteriori equivoci, si dedica ad una disamina della natura del riflesso. Egli domanda retoricamente: cosa intendiamo per riflesso? Si tratta di un sigillo (*mudrā*) impresso sullo specchio dal prototipo? O è forse una reale trasformazione (*pariṇāma*) dello specchio causata dalla prossimità

(*saṃnidhi*) del prototipo?<sup>188</sup> D'un sigillo di certo non si tratta, poiché la dimensione del riflesso è generalmente differente da quella del prototipo e, anche qualora il riflesso fosse di grandezza naturale, rimarrebbe il fatto che tra il prototipo e lo specchio non vi è un contatto materiale (*saṃyoga*), requisito essenziale per l'impressione di un sigillo. Il riflesso non può essere neppure una reale trasformazione (*pariṇāma*) dello specchio, poiché è esperienza comune che, quando si rimuove l'originale da davanti lo specchio, anche il riflesso sparisce. A questo riguardo, Vidyāraṇya anticipa e risolve la seguente obiezione: non può forse darsi che il riflesso sia davvero una trasformazione dello specchio e che, in quanto effetto di una causa efficiente (*nimitta-kāraṇa*), svanisca alla rimozione di questa causa? Ad esempio, nel caso della stesura di un tappeto (*kaṭa*) o dell'apertura diurna del fiore di loto (*kamala*), sembra che sia proprio la rimozione della causa efficiente (il contatto con la mano nel primo caso; i raggi solari nel secondo) a comportare la cessazione del suo effetto (*kārya*). Tuttavia, spiega Vidyāraṇya, in quei casi non è la mera rimozione della causa efficiente a causare la cessazione dell'effetto, ma è il concomitante insorgere di un effetto contrario (*viruddha-kārya*) ad esso. Nel caso del tappeto, si tratta della tendenza del materiale a riavvolgersi su di sé dopo essere stato arrotolato a lungo; nel caso del loto, si tratta del suo richiudersi causato dalle parti che lo compongono. Anche se si ammettesse una reale trasformazione dello specchio, inoltre, non si comprenderebbe in virtù di quale causa efficiente lo specchio possa ritrasformarsi in una superficie piana (*samatala*). Una trasformazione materiale di quel tipo richiederebbe infatti l'azione di un artigiano (*kāru*). Inoltre, l'esperienza tattile mostra chiaramente che il riflesso non possiede parti prominenti o incavate come il naso, gli occhi ecc. come nel caso del volto reale. Sulla base di queste argomentazioni, Vidyāraṇya conclude che è illogico pensare che il riflesso sia una reale trasformazione dello specchio. Lo specchio è privo delle cause richieste per la produzione di un volto, così come la testa (*mastaka*) di una lepre (*śaśa*) è priva della cause richieste per la produzione di corna (*viśāṇa*).

Stabilito il fatto che ciò che vediamo sullo specchio non è né un sigillo (*mudrā*), né una reale trasformazione (*pariṇāma*) dello specchio, ma semplicemente un riflesso (*pratibimba*), il dialogo tra *siddhāntin* e *pūrvapakṣin* si sposta sul problema della realtà o dell'irrealtà del riflesso. L'oppositore sostiene che il riflesso non è altro che un'illusione (*mithyā*), al pari dell'argento (*rajata*) che compare al posto della madre perla (*śukti*), e che pertanto è impossibile che esso sia identico all'originale (*bimba*). Inoltre, sostiene, il riconoscimento (*pratyabhijñā*)

---

<sup>188</sup> Si tratta della dottrina del *Sāṃkhya* chiamata *sāṃnidhyavāda* ("dottrina della prossimità"). Secondo questa dottrina, il principio essenziale (*puruṣa*) produce modificazioni (*pariṇāma*) nella sostanza primordiale (*prakṛti*) in forza della sua prossimità ad essa.

non è una valida prova per mostrare l'identità di volto e riflesso, in quanto lo si sperimenta anche nei confronti di ciò che è illusorio ("Quello è il mio argento!"). Vidyāraṇya risponde che l'esempio (*dṛṣṭānta*) dell'obietto è differente dal caso in questione. Nel caso dell'illusione dell'argento, infatti, vi è il successivo giudizio eliminativo (*bādha*) della precedente cognizione erronea. Riconoscendo che non di argento si tratta, ma di una padre perla, si afferma: "Questo non è argento!". Di conseguenza, anche il precedente riconoscimento viene falsificato. Nel caso del riflesso sullo specchio, invece, un simile giudizio eliminativo, nella forma "Questo non è un volto!" non è riscontrabile. Al contrario, una volta rimosso il "legame spaziale" o "localizzazione" (*deśa-sambandha*), ovvero l'idea che il volto si trovi davvero sullo specchio, si comprende che "Quel volto è proprio il mio!". La vera natura del riflesso non viene dunque negata e pertanto esso non può essere considerato come una mera illusione.

A questo punto l'oppositore, per avvalorare la sua tesi dell'irrealtà del riflesso, si appella all'applicazione del *mahāvākya* "Tat tvam asi", "Tu sei quello". Egli sostiene che mediante quel "Grande Detto" si istituisce una "relazione coordinata in termini di contraddizione", *bādhāyām sāmānādhikarāṇya*, tra i termini "Tat" e "tvam", nella quale il "tvam", "Tu" viene completamente falsificato, proprio come accade al "palo" nella frase "Quello che credevo essere un palo è in realtà un uomo". Se l'anima individuale non venisse completamente negata, aggiunge, non vi sarebbe alcuna Liberazione (*mokṣa*). A questo Vidyāraṇya risponde che mediante il "Grande Detto", in realtà, viene istituita una "relazione coordinata in termini di identità", *aikyapara sāmānādhikarāṇya*, in cui il termine "tvam" non viene completamente negato; ad essere negati sono semplicemente gli elementi contrari che impediscono alla frase di avere senso. L'esempio corretto non è quello dell'uomo scambiato per un palo, ma è quello della frase "Questo è quel Devadatta", in cui i referenti dei due termini, liberati dalle caratteristiche di spazio (*deśa*) e tempo (*kāla*) che li definiscono, vengono riconosciuti come identici. L'anima individuale non può essere considerata completamente illusoria, aggiunge Vidyāraṇya poiché, in tal caso, la Liberazione non sarebbe più un fine dell'uomo (*puruṣārtha*). A questo punto l'oppositore, che pare accettare l'idea che il riflesso sia reale e non una mera illusione, domanda come sia possibile allora l'esistenza simultanea di una medesima realtà materiale in due *loci* differenti, vale a dire fuori e dentro lo specchio. Vidyāraṇya risponde, con ironia, che fenomeni di questo tipo sono dovuti al "potere meraviglioso", la *māyā*, per la quale non esiste il concetto di impossibile e che, in sogno, mostra perfino la propria testa mozzata.

L'oppositore, oramai convinto della realtà del riflesso e della sua unità con il prototipo, continua tuttavia a porre domande. Egli si chiede come sia possibile la sovrapposizione (*adhyāsa*) di caratteristiche limitative (*upādhi*) su di un prototipo che è conosciuto nella sua

totalità. Egli fa l'esempio dell'albero che, pur essendo conosciuto, continua ad apparire sottosopra nell'acqua. Com'è possibile ciò, dal momento che non esiste la causa della sovrapposizione, ovvero l'ignoranza relativa al sostrato reale? La risposta di Vidyāraṇya è, in un certo senso, ovvia: ci sono sovrapposizioni illusorie che dipendono da certi fattori limitanti, dette appunto “*sopādhika bhrama*”. Esempi tradizionali di questo tipo di sovrapposizioni sono la luna (*candra*) che appare doppia a causa di una particolare malattia della vista (*timira*), il cristallo (*sphaṭika*) che appare rosso a causa della presenza di un fiore rosso postogli vicino. In tutti questi casi la mera conoscenza del sostrato reale non può, evidentemente, esser causa della rimozione della sovrapposizione, la quale continua a causa dei difetti (*doṣa*) presenti nelle aggiunte limitative (un malato di *timira* sa bene che la luna è una, ma nonostante ciò continua a vederla doppia). All'interno di questa categoria bisogna però distinguere, continua genialmente Vidyāraṇya, tra aggiunte limitative reali (*pāramārthika-upādhi*), come lo specchio ecc., e aggiunte limitative prodotte dall'ignoranza (*ajñānājanya-upādhi*), come il senso dell'Io (*ahaṃkāra*) ecc., le quali hanno la stessa natura degli errori non causati da aggiunte limitative (*nirupādhika-bhrama*). Nel primo caso la conoscenza reale del sostrato non può, evidentemente, eliminare l'aggiunta limitativa, né tanto meno gli errori da essa prodotti; nel secondo caso, invece, la conoscenza, rimuovendo l'ignoranza, rimuove anche le aggiunte limitative prodotte da essa, come il senso dell'Io ecc., e anche i loro effetti, come la nozione di essere agente (*karṭṛtva*) ecc.

A questo punto la discussione verte proprio sulla possibilità della Conoscenza della Realtà (*tattvajñāna*) da parte dell'anima individuale. L'obietto sostiene che l'anima individuale, essendo un riflesso e dunque, dal suo punto di vista, insenziente (*acetana*), non può conoscere la propria identità (*aikya*) con il prototipo. A questo Vidyāraṇya ribatte che l'insenzienza (*acetanatva*) non è propria dell'anima individuale, ma bensì delle sue aggiunte limitative (*upādhi*), le quali tuttavia non possono impedire all'anima di essere senziente (*cetana*) e di conoscere. L'anima individuale è infatti “locus della Conoscenza” (*tattvajñānāśraya*) in virtù del fatto che essa è, al pari del *Brahman*, “locus dell'errore” (*bhramāśraya*).<sup>189</sup> È proprio questo il criterio (*prayojaka*) che stabilisce la possibilità dell'anima individuale di conoscere la propria identità con il *Brahman*, e non il fatto di essere o meno il prototipo (*bimba*).

Stabilito che l'anima individuale è senziente e può conoscere la Realtà, l'obietto sposta l'attenzione sul *Brahman* stesso. Egli domanda: il *Brahman* conosce la propria identità con

---

<sup>189</sup> Si ricordi quanto si è detto nel secondo paragrafo di questo capitolo a proposito del locus dell'ignoranza (*avidyā*). Secondo Vidyāraṇya il locus dell'ignoranza è il *Brahman*, ma siccome gli effetti dell'ignoranza ricadono sull'anima individuale, quest'ultima può essere comunque definita come suo locus.

l'anima individuale oppure no? Se il primo caso fosse vero, allora Quello vedrebbe l'errore (*bhrama*) presente nell'anima come se fosse presente in se stesso; se il secondo caso fosse vero, allora Quello cesserebbe di essere onnisciente (*sarvajña*). La risposta è chiaramente che il *Brahman* conosce la propria identità con il suo riflesso, ma questo non può minimamente intaccarlo, proprio come nel caso Devadatta, il quale conosce bene la propria identità con il suo riflesso nello specchio, ma non per questo crede che i difetti (*doṣa*) del riflesso gli appartengano realmente.

Il capitolo si conclude, infine, con una breve confutazione della dottrina della limitazione (*avacchedavāda-nirāsa*). Il dibattito si apre con l'obiezione principale che l'*avacchedavādin* muove nei confronti del *pratibimbavāda*, ovvero l'obiezione secondo la quale il *Brahman* immateriale e privo di forma (*amūrta*) non possa in alcun modo riflettersi su alcunché. A questo Vidyāraṇya risponde che non è affatto vero che l'immateriale non possa riflettersi, poiché è possibile constatare che l'etere (*ākāśa*), caratterizzato (*viśiṣṭa*) da nuvole (*abhra*), stelle (*nakṣatra*) ecc., si riflette nell'acqua. E non si può neppure affermare che il supporto (*ādhāra*) di questo riflesso sia lo spazio contenuto nell'acqua (*jalāntarākāśa*), poiché possiamo constatare che anche nell'acqua alta fino al ginocchio (*jānumātra*) è presente lo spazio lontano e vasto (*dūraviśālākāśa*). Dopo questa risposta, Vidyāraṇya espone la sua critica: non è possibile affermare che l'anima individuale sia limitata (*avacchinna*) dalle aggiunte limitative come l'etere lo è dal vaso e che, dunque, essa non sia un riflesso. Questa teoria della limitazione è infatti soggetta al difetto della duplicazione (*dviguṇa*) della Coscienza, per il quale il *Brahman* è presente, in primo luogo, all'interno dell'aggiunta limitativa e, in secondo luogo, all'esterno dell'aggiunta limitativa. Una simile duplicazione non si riscontra nel caso dell'etere del vaso. D'altra parte, non si può sostenere che il *Brahman* non sia presente nell'aggiunta limitativa, poiché altrimenti perderebbe gli attributi di onnipervadenza (*sarvagatatva*), di essere il controllore universale (*sarvaniyanṭṛtva*) ecc. La dottrina del riflesso supera queste problematiche affermando che, nell'aggiunta limitativa, sono presenti sia il *Brahman* interno ad essa che il *Brahman* esterno ad essa, in forma di riflesso; proprio come accade nell'acqua alta fino al ginocchio, dove sono presenti sia lo spazio interno che il grande spazio esterno.

Vidyāraṇya, sulla scia di Prakāśātman, cerca comunque di valorizzare la dottrina della limitazione, affermando che gli esempi dello spazio del vaso ecc. presenti dappertutto nelle scritture hanno semplicemente lo scopo didattico di illustrare la completa libertà da legami (*asaṅgatva*) che caratterizza l'anima individuale. La corretta spiegazione di ciò che essa davvero è, ovvero del suo *jīvatva*, è appannaggio esclusivo della dottrina del riflesso.

[Nella seguente traduzione abbiamo tenuto conto delle traduzioni inglesi di G. Thibaut (1915) e S.S. Sūryanārāyaṇa Śastri (1941). Entrambe queste traduzioni, pur essendo in linea generale corrette, hanno il difetto di non possedere un apparato di note che spieghino i passaggi più complicati del testo. Abbiamo dunque rimediato a ciò, fornendo, oltre all'Introduzione al brano appena riportata, anche tutte le spiegazioni necessarie alla comprensione nelle note a pié di pagina.]

Testo sanscrito:

### *Jīvasyāhaṃkārasthapratibimbatvanirūpaṇam*

*nanu jīvasya ahaṃkārasthapratibimbatve darpaṇasthamukhapratibimbavad bimbād bhedaḥ syāt / tatra hi grīvāsthadarpaṇasthayor anyonyābhimukhatvena bhedo 'nubhūyate / maivam, madīyam idaṃ mukham ity aikyapratyabhijñāyā bhedānubhavasya bādhyāt / na ca pratyabhijñāivetareṇa bādhyeti vācyam, sati bhede pratibimbāsambhavāt / kiṃ pratibimbo nām mukhalāñchitamudrā uta darpaṇāvayavā eva bimbāsannidhivaśāt tathā pariṇamante ? / nādyaḥ, darpaṇasthamukhasyetarasmād alpatvāt / yatra tu prauḍhadarpaṇe prauḍhaṃ mukham upalabhyate, tatrāpi tasya na mudrātvam, darpaṇamukhayoḥ saṃyogābhāvāt / na dvitīyaḥ; nimittakāraṇasya bimbasyāpāye 'pi tasyāvasthānaprasaṅgāt / nahi tathā avatiṣṭhe / tenaiva puruṣeṇa darpaṇe tiryannirīkṣite puruṣāntareṇa samyagavalokite vā tanmukhānupalambhāt / na caivam mantavyaṃ kvacin nimittāpāye kāryam apy apaiti, hastasaṃyogajanyasya kaṭaprasāraṇasya hastasaṃyogāpāye 'pāyadarśanād iti / na tatra nimittāpāyāt kāryāpāyaḥ kintu cirakālasaṃveṣṭanāhitena saṃskāreṇa saṃveṣṭanalakṣaṇaviruddhakāryotpādāt / anyathā cirakālaprasāraṇena saṃveṣṭanasamskāre vināśite 'pi hastāpāye prasāraṇam apeyāt, na caivam apaiti / iha tu cirakālabimbāsannidhāv api ante bimbāpāye pratibimbo' pi gacchaty eveti na bimbaḥ pariṇāmasya nimittam / atha manyase cirakālāvasthito 'pi kamalavikāsaḥ savitrīkīraṇasya nimittasya apāye 'pagacchati iti / tanna, tatrāpi prāthamikamukulatve hetubhiḥ pārthivair āpyaiś ca kamalāvayavaiḥ punarapi rātrau mukulatve virūddhakārye janite vikāsāpāyāt / anyathā tādr̥gavayarahite mlāne kamale 'pi rātrau vikāso 'pagacchet / ādarśe tu mukhākārapariṇate punaḥ kena hetunā samatalākārapariṇāmaḥ syāt / tadavayavānām kārūkarma vyatirekeṇa akiñcitkaratvāt / ata eva bimbāsannidhimātreṇa na ādarśāvayavā mukhākāreṇa pariṇameran; anyathā darpaṇadravye pratimāmukhe kartavye sati laukikā bimbam eva sannidhāpayeyur na tu kārum apekṣeran / darpaṇadravyasya anyākārapariṇāme kārūkamāpekṣāyām api pratibimbapariṇāme punaḥ svarūpapariṇāme vā na tadapekṣeti cet, evam api na mukhapratibimbākārapariṇāmo yuktisahaḥ / cakṣurnāsikādinimnonnatabhāvasya sparśena anupalambhāt / samatalameva hi pāṇinā spr̥śyate / samatalena vyavahitaṃ mukham iti cet, tarhi cākṣuṣam api na syāt / tata etat siddham - vimata ādarśau mukhavyaktyantararahitaḥ,*

*tajjanmakāraṇaśunyaṭvād, yathā viṣāṇajanmakāraṇaśūnyaṃ viṣāṇarahitaṃ śāsamastakam iti /*

*nanu tarhi śuktirajatavanmithyātvāpatter na bimbaikatvasiddhaḥ, pratyabhijñā tu vyabhicāriṇī, mithyārajate' pi madīyam idaṃ rajatam iti taddarśanād iti cet, viṣamo dṛṣṭāntaḥ / nedaṃ rajatamiti hi tatra rajatasvarūpabādhayā rajatābhijñāyā bhramatve tatpratyabhijñāyā api bhramatvam ucitam / iha tu na tathā nedaṃ mukhamiti svarūpabādhah, kintu nā 'tramukham iti deśasambandhamātrabādhe samutpanna madīyam eva mukham iti pratyabhijñā kathaṃ bhramaḥ syāt / na ca svamukhāvayavānām acākṣuṣatvāt kathaṃ pratyakṣapratyabhijñānam iti vācyam, nāsādikatipayāvayavadarśanād api ghaṭādivad avayavinaś cākṣuṣatvopapatteḥ / yaḥ punar darpaṇāpagame pratibimbāpagama na 'sau svarūpabādhah, darpaṇe 'pi tatprasaṅgāt / nanu 'tattvamasī' vākyena jīvarūpaḥ pratibimbo bādhyate, yaḥ sthānur asau puruṣa itivad bādhyāmsāmānādhikaraṇyāt, saṃsāryavināśe ca mokṣānupapatteḥ / maivam, so 'yaṃ devadatta itivad aikyaparatvena 'pi sāmānādhikaraṇyasambhāvat / viruddhāṃśabādhamātreṇa mokṣopapatteḥ / kṛtsnasya jīvasya bādhe mokṣasya apuruṣārthatvāt /*

*yas tu manyate pratibimba eva na asti darpaṇapratiphālītā netraraśmayah parāvṛtṭya bimbam eva darpaṇād aviviktaṃ grhṇantīti / spaṣṭaṃ pratyāṅmukhatvādyanubhavenaiva asau nirākaraṇīyah / kathaṃ tarhi mūrttadravyasya mukhasya ekasya vibhinnadeśadvaye yugapat kārtsnyena vṛtṭiḥ / darpaṇadeśavṛtṭer māyākṛtatvād iti brūmaḥ / nahi māyāyām asambhāvanīyaṃ nām, svaśiraśchedādikam api svapne māyā darśayati /*

*nanv evam eva jalamadhye 'dhomukhasya vṛkṣapratibimbasya tīrasthavṛkṣeṇaikye sati tīrastho vṛkṣo 'dhiṣṭhānam, tatra ca māyayā jalagatatvam adhomukhatvaṃ ca adhyastam iti vaktavyam / na ca 'tra 'dhyāsahetur asti, adhiṣṭhānasya sākalyena pratitih; tat katham asau adhyāsaḥ ? / ucyate - kim atra vṛkṣāvaraṇābhāvād adhyāsabhāvaḥ kiṃ vā doṣābhāvād utopādānābhāvād āhosvid adhyāsavirodhino 'dhiṣṭhānatattvajñānasya sabbhāvāt / nādyah, caitanyāvaraṇasyaivādhyāsopādānatayā jaḍe pṛthagāvaraṇānupayogāt / na dvītiyah, sopādhikabhrameṣūpādher eva doṣatvāt / na caturthaḥ, nirupādhikabhramasyaiva adhiṣṭhānatattvajñānavirodhitvāt / tarhi sopādhikabhramasya kartṛtvāder nātmatattvajñānān nivṛtṭiḥ, kintu ahaṅkāropadhyapagamād iti cet, bādham / pāramārthikadarpaṇādyupādhes tatkr̥tabhramasya ca jñānād anivṛtṭāu apy ajñānanyopādher ahaṅkārasya nirūpadhikabhramarūpasya ātmatattvajñānān nivṛtṭāu kartṛtvāder jñānān nivṛtṭir arthāt sidhyati /*



*nanu kathaṃ te tattvajñānam ? / jīvo nātmatādātmyaṃ jānāti, pratibimbatvāt, darpaṇagatapatribimbavād iti cet, na; acetanatvasyopādhitvāt / yas tu laukāyataḥ śarīrasyaiva caitanyaṃ manyate taṃ prati darpaṇagatajāḍyena pratibaddhatvāt pratibimbasya acetanatvaṃ susampādam / cetanatve tu bimbaceṣṭayā vinā 'pi svayaṃ ceṣṭet / jīvasya tu pratibimbatve 'pi nopādhijāḍyena pratibandha ity anubhavāt siddham / yady api loke bimbabhūtasyaiva devadattasya bhramanivartakatattvajñānāśrayatvaṃ dr̥ṣṭam tathāpi na tatra bimbatvaṃ prayojakam, kintu bhramāśrayatvam / avidyāyāś cinmātrāśrayatve 'pi jīvapakṣapātītvena bhramotopādanāt /*

*nanu brahma svasya jīvāikyam na jānāti cet, asarvajñam syāt, jānāti cej jīvagataṃ bhramam svagatatvena paśyed iti cet, na; svamukhatatpratibimbayor aikyam jānāta 'pi devadattena svamukhe pratibimbagatālpatvamalinatvādy adarśanāt / na ca jīvasya pratibimbatve mānābhāvaḥ, śrutismṛtisūtrebhyas tatsiddheḥ / 'rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva' iti śrutiḥ / 'ekadhā bahudhā caiva dr̥śyate jalacandravat' iti smṛtiḥ / 'ata eva copamā sūryakādivat' iti sūtram/*

*na ca amūrtasya brahmaṇaḥ pratibimbāsambhavaḥ / amūrtasya apy ākāśasya svāśritābhranakṣatrādiviśiṣṭasya jale pratibimbabhāvadarśanāt / jalāntarākāśo 'bhrādipratibimbādihāra iti cet, na; jānumātre 'pi jale dūraviśālākāśadarśanāt /*

*jīvo ghaṭākāśavad upādhyavacchinno na pratibimba iti cet, na; tathā sati jīvopādhimadhye brahmaṇo 'pi sattve caitanya tatra dviguṇam syāt, na caivam ākāśasya ghaṭe dviguṇam dr̥ṣṭam / brahmaṇaḥ tatrāsattve ca sarvagatatvasarvaniyantrtvādihāniḥ / ubhayānugatacidākāśasyaiva sarvagatatvasarvaniyantrtvādi na brahmaṇīti cet, na; "ya ātmānam antaro yamayati" iti śrutyā prakaraṇalabhyasya brahmaṇa eva jīvamadhye niyantrtvenāvasthānaśravaṇāt / ataḥ sarvatra śāstre ghaṭākāśadr̥ṣṭānto 'saṅgatvasādhako na jīvatvasādhakaḥ / pratibimbapakṣetu dviguṇīkṛtyavṛttir na doṣāya, jalamadhye svābhāvīkajānumātrākāśasya pratibimbataviśālākāśasya ca vṛtteḥ / tasmād ahaṃkāropādhikṛto brahmapratibimbo jīvaḥ /*



## Traduzione

### L'anima individuale è un riflesso della Coscienza nel senso dell'Io

Obiezione: Se l'anima individuale fosse un riflesso [della Coscienza] nel senso dell'Io, vi sarebbe differenza rispetto al prototipo, come nel caso del riflesso del volto nello specchio. Lì infatti la differenza è esperibile in base al fatto che ciò che sta sullo specchio (i.e. il riflesso) e ciò che sta sul collo (i.e. il volto) sono l'uno di fronte all'altro.

Risposta: Non è così, poiché l'esperienza della differenza è contraddetta in virtù del riconoscimento dell'unità [tra volto e riflesso], [che si esprime nel giudizio]: “Questo è il mio volto!”. E neppure si può affermare che sia proprio il riconoscimento [dell'unità] ad essere contraddetto dall'altra (i.e. l'esperienza della differenza) poiché, se ci fosse differenza, vi sarebbe l'impossibilità del riflesso.<sup>190</sup> [Per spiegare:] Che cosa intendiamo per “riflesso”? Si tratta di un sigillo impresso dal volto? Oppure sono le parti costitutive stesse dello specchio che si trasformano in quel modo (i.e. in forma di riflesso), a causa della prossimità del prototipo? Non la prima, poiché il volto nello specchio è più piccolo rispetto all'altro. E qualora, in un grande specchio, si percepisse un volto di grandezza naturale, anche in quel caso non si tratterebbe di un sigillo, a causa dell'assenza di un contatto materiale tra volto e specchio; non la seconda, poiché si verificherebbe la permanenza di quello (i.e. del riflesso) anche dopo la rimozione della sua causa efficiente, [ovvero] il prototipo. Ma certamente così non permane. [E questo] per il fatto che, quando lo specchio è guardato di traverso da quell'uomo, oppure in modo corretto da un altro uomo, non c'è percezione del suo volto. E neppure si deve pensare che, a volte, rimossa la causa efficiente, anche l'effetto svanisca, poiché [ad esempio] la stesura di un tappeto, prodotta dal contatto con la mano, è vista cessare quando si rimuove il contatto con la mano. [Infatti], in quel caso, la cessazione dell'effetto non è causata dalla rimozione della causa efficiente, ma bensì dal sorgere di un effetto contrario che consiste nel “riavvolgimento”, a causa di un'impressione latente depositata da un riavvolgimento durato a lungo. Altrimenti, anche nel caso in cui l'impressione latente del “riavvolgimento” venisse distrutta da una stesura

---

<sup>190</sup> Ovvero, non si può affermare che sia l'esperienza del riconoscimento (*pratyabhijñā*), nella forma “Questo è il mio volto!”, ad essere contraddetta dall'esperienza della differenza tra volto e riflesso, nella forma “Questo è solo un riflesso nello specchio, non sono io”. Se ci fosse davvero una differenza tra il prototipo e il riflesso, vi sarebbe l'impossibilità (*asambhava*) dell'esistenza stessa del riflesso.

durata a lungo, una volta rimossa la mano, la stesura cesserebbe. Ma così non cessa. Nel caso presente, tuttavia, il prototipo non è la causa efficiente della trasformazione [dello specchio] poiché, anche dopo una prolungata vicinanza del prototipo, quando quest'ultimo è rimosso, anche il riflesso svanisce. Ora tu penserai che l'apertura del loto, pur mantenuta a lungo [durante il giorno], cessa quando venga meno la [sua] causa efficiente, ovvero i raggi solari. Ma così non è poiché, anche in quel caso, la cessazione dell'apertura [avviene] quando, di notte, sorge nuovamente un effetto contrario, [cioè] la chiusura operata dalle parti terrose e acquose del loto, cause della [sua] chiusura iniziale. Altrimenti, anche nel caso di un loto sbiadito, privo di simili parti, l'apertura cesserebbe di notte [ma ciò non avviene]. E se lo specchio si trasformasse nella forma del volto, in virtù di quale causa ci sarebbe nuovamente una trasformazione in una superficie piana, dal momento che, senza l'attività di un artigiano, le parti dello specchio non hanno la capacità di produrre alcunché? Proprio per questa ragione, le parti dello specchio non potrebbero trasformarsi nella forma del volto in virtù della mera prossimità del prototipo. Altrimenti le persone, dovendo costruire il volto di una immagine sul materiale dello specchio, avvicinerrebbero semplicemente il prototipo [allo specchio], ma non farebbero ricorso ad un artigiano. Se [si affermasse che], pur essendoci il bisogno del lavoro di un artigiano nella trasformazione del materiale dello specchio in altre forme, quel bisogno non c'è nel caso della trasformazione nel riflesso o della ri-trasformazione nella sua propria forma, anche in tal caso la trasformazione nella forma del riflesso del volto non è logica. Giacché al tatto non c'è percezione dell'esistenza di parti incavate o prominenti, come gli occhi, il naso ecc. Invero, dalla mano è toccata soltanto una superficie piana. Se [si affermasse che] il volto è separato [dalla mano] dalla superficie piana, [rispondiamo che] in tal caso non sarebbe neppure percepibile alla vista. Perciò è stabilito questo: lo specchio è privo di un altro volto visibile, in quanto è privo delle cause [richieste] per la sua produzione, proprio come la testa di una lepre è senza corna, in quanto è priva delle cause [necessarie] alla loro produzione.

Obiezione: Allora, a causa dell'occorrenza della falsità, come nel caso dell'argento [che appare] sulla madre perla, non è stabilita l'unità del prototipo [con il riflesso]. E il riconoscimento è variabile, poiché lo si osserva anche nel caso dell'argento illusorio, [espresso nel giudizio]: “Questo è il mio argento!”.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> L'oppositore continua ad affermare che il prototipo (*bimba*) e il suo riflesso (*pratibimba*) non possono essere identici. Egli sostiene la tesi secondo la quale il riflesso è illusorio (*mithyā*), al pari dell'argento (*rajata*) che compare al posto della madre perla (*śukti*) e, pertanto, non può essere identico all'originale. Come si vedrà nel prosieguo del brano, Vidyāranya respinge questa obiezione affermando che i due casi sono differenti. Nel caso dell'argento illusorio, sappiamo che questo viene negato nel momento in cui sorge la corretta percezione della madre perla; invece, nel caso del volto riflesso, non c'è alcuna negazione (*bādha*) del fatto che si tratti del mio

Risposta: L'esempio è inadatto [al caso in questione]. Infatti, in quel caso, essendo riconosciuta l'illusorietà della percezione dell'argento mediante il giudizio eliminativo della sua natura di argento, [così espresso:] "Questo non è argento!", viene accettata anche la falsità del suo riconoscimento. Nel caso in questione, invece, non c'è un simile giudizio eliminativo della natura [del volto, nella forma:] "Questo non è un volto!". Ma bensì, una volta rimossa la mera relazione spaziale [con il giudizio]: "Il volto non è lì [nello specchio]", sorge il riconoscimento: "Il volto è proprio il mio!". Come può essere un'illusione? E neppure è da chiedersi come [sia possibile] un riconoscimento percettivo a causa della non visibilità di alcune parti del proprio volto, poiché la visibilità del tutto è possibile anche a partire dalla vista di alcune parti come il naso ecc., proprio come nel caso di un vaso ecc.<sup>192</sup> E ancora, quella sparizione del riflesso [che avviene] quando si rimuove lo specchio non è una eliminazione della [sua] propria natura, a causa della contingenza di quella [eliminazione] anche in relazione allo specchio.

Obiezione: Ma per mezzo del Grande Detto "Tu sei Quello" viene rimosso il riflesso che ha natura di anima individuale, in virtù della "relazione coordinata in termini di contraddizione", come [quando si afferma]: "Quello che [credevo essere] un palo è un uomo!"; e poiché, se non ci fosse la rimozione dell'essere trasmigrante, la Liberazione sarebbe impossibile.

Risposta: Non è così, poiché c'è la possibilità della "relazione coordinata" anche in termini di unità, come [nel giudizio:] "Questo è quel Devadatta!"; poiché la Liberazione è possibile attraverso la mera rimozione degli elementi contrari e poiché, se l'anima individuale fosse rimossa completamente, la Liberazione non sarebbe un fine dell'uomo.<sup>193</sup>

Invece, colui che pensa che non ci sia affatto un riflesso [e che] i raggi visivi riflessi nello specchio, dopo essere rimbalzati, apprendano il prototipo stesso [come] non distinto dallo

---

volto. Ciò che è negato è semplicemente il fatto che il volto si trovi realmente nello specchio (*darpaṇa*). È soltanto quello che Vidyāraṇya chiama "legame spaziale" (*deśasambandha*), ad essere rimosso. Il riflesso, invero, non è altro che il prototipo stesso, ma collocato in uno spazio differente.

<sup>192</sup> Qui è stabilito un punto importante riguardo alla dottrina della percezione diretta (*pratyakṣa*): al fine di percepire un tutto (*avayavin*) non è necessaria la percezione simultanea di tutte le sue parti (*avayava*). Quando vediamo un oggetto, come ad esempio un vaso (*ghaṭa*), i nostri occhi generalmente non entrano in contatto con tutte le sue parti. Nonostante ciò, noi vediamo e riconosciamo il vaso.

<sup>193</sup> Come si diceva nell'introduzione al brano, Vidyāraṇya distingue due tipi di *sāmānyādhikarāṇya* (lett. "aventi il medesimo sostrato"): il *bādhāyām sāmānādhikarāṇya* o "relazione coordinata in termini di contraddizione" e il *aikyapara sāmānādhikarāṇya* o "relazione coordinata in termini di unità". Nel primo caso, l'affermazione di identità tra due realtà ha come risultato la falsificazione (*bādhā*) totale di una delle due, come nell'esempio: "quel palo è un uomo!". Nel secondo caso, l'affermazione di identità non comporta la falsificazione totale di uno dei due elementi, ma soltanto la rimozione delle "parti contrarie" (*viruddhāṃśa*), come nel caso "Questo è quel Devadatta!".

specchio, costui deve chiaramente essere rifiutato proprio sulla base dell'esperienza dell'inversione del volto ecc.<sup>194</sup>

Domanda: Ma com'è possibile l'esistenza, nello stesso istante e in modo completo, di un unico volto avente sostanza materiale, in due luoghi distinti?

Risposta: Noi affermiamo che è a causa del fatto che l'esistenza nel *locus* dello specchio è un'azione della *Māyā*! Invero, per la *Māyā* non esiste l' "impossibile". In sogno la *Māyā* mostra perfino [fenomeni come] la decapitazione della propria testa ecc..

Obiezione: Stando così le cose, essendoci unità tra il riflesso dell'albero, che è sottosopra in mezzo all'acqua, e l'albero che sta sulla riva, si deve affermare che l'albero che sta sulla riva è il sostrato, e che l'essere sottosopra e l'essere collocato nell'acqua sono sovrapposti su quello a causa della *Māyā*. Ma in questo caso non esiste la causa della sovrapposizione, in quanto il sostrato è percepito nella sua totalità. Perciò come può essere questa una sovrapposizione?

Risposta: Forse che, in questo contesto, c'è assenza di sovrapposizione a causa dell'assenza di copertura dell'albero? O forse a causa dell'assenza di difetti? Oppure a causa dell'assenza di una causa materiale? O invece a causa della reale esistenza di ciò che è contrario alla sovrapposizione, [cioè] la conoscenza della reale natura del sostrato? Non la prima, poiché, siccome l'essere causa materiale della sovrapposizione è proprio della copertura della Coscienza, è priva di utilità una copertura separata di ciò che è inerte.<sup>195</sup> Con questa [risposta] anche la terza [possibilità] è rifiutata; non la seconda, poiché, in errori causati da aggiunte limitative, la difettosità appartiene alle aggiunte limitative stesse; non la quarta, poiché la conoscenza della vera natura del sostrato è opposta soltanto all'errore non causato da aggiunte limitanti.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Questa è una interessante obiezione mossa dal *mīmāṃsāka* Prabhākara. Dal suo punto di vista il riflesso non esiste. Ciò che avviene è un semplice fenomeno ottico per il quale i raggi visivi provenienti dal prototipo rimbalzano sullo specchio e apprendono l'originale. Il riflesso non può dunque essere identico al prototipo, per il semplice fatto che non esiste. Questa obiezione è rifiutata da Vidyāraṇya sulla base dell'esperienza ordinaria (*anubhava*), che mostra chiaramente l'esistenza di un riflesso. (Si veda su questo punto anche PP 23, 2-4 [Venkataramiah 1948: 75]). Curiosamente, nel SLS, questa posizione di Prabhākara è erroneamente attribuita a Vidyāraṇya stesso (Mahadevan 1957: 221).

<sup>195</sup> Dal punto di vista del *Vivaraṇa*, l'oggetto (*viṣaya*) dell'ignoranza (*avidyā*) è il *Brahman* autoluminoso. Affermare che siano i non-Sé (*anātman*) ad essere il suo oggetto è privo di utilità (*anupayoga*) in quanto essi sono già di per sé "nascosti", poiché privi della capacità di automanifestarsi.

<sup>196</sup> Vidyāraṇya pone dunque la distinzione tra illusioni causate da aggiunte limitanti (*sopādhika bhrama*) ed illusioni non causate da aggiunte limitanti (*nirupādhika bhrama*). Nel primo caso, la conoscenza corretta del sostrato non è causa della cessazione dell'illusione. Ad esempio, pur sapendo che un cristallo (*sphaṭika*) è trasparente, noi continuiamo a percepirlo come rosso in presenza di un fiore rosso. Soltanto la rimozione del fiore fa sì che la falsa percezione cessi. Nel secondo caso, la conoscenza corretta del sostrato è di per sé causa della

Dunque, se [si affermasse] che la cessazione dell'agentività ecc., che sono errori causati da aggiunte limitative, non è causata dalla conoscenza della vera natura del Sé, ma bensì dalla rimozione dell'aggiunta limitativa, che è il senso dell'Io, [rispondiamo]: certamente! [Ma precisiamo che:] pur non essendoci rimozione delle aggiunte limitanti reali come lo specchio ecc. e degli errori prodotti da esse, per mezzo della conoscenza, [ma] essendoci rimozione delle aggiunte limitative prodotte dall'ignoranza, come il senso dell'Io -che hanno la natura di errori non causati da aggiunte limitative- attraverso la conoscenza della vera natura del Sé, la cessazione dell'agentività ecc. dovuta alla Conoscenza è stabilita per implicazione.

Obiezione: Ma come [può esserci] conoscenza della Realtà per te? L'anima individuale non conosce [la propria] identità con il Sé, poiché ha natura di riflesso, proprio come il riflesso in uno specchio.<sup>197</sup>

Risposta: Non è così, poiché l'insenzienza è propria dell'aggiunta limitativa.

Invece, per il materialista, che pensa che la coscienza appartenga proprio al corpo, l'insenzienza del riflesso è facilmente comprensibile in virtù del fatto [che la presunta senzienza del corpo sarebbe] ostruita dall'inerzia dello specchio. Se [il riflesso] fosse cosciente, allora si muoverebbe anche in assenza di movimenti del prototipo. Invece, pur essendo l'anima individuale un riflesso, [nel suo caso] è stabilito sulla base dell'esperienza che non c'è un ostacolo causato dall'inerzia delle [sue] aggiunte limitative. Sebbene nell'esperienza ordinaria si osservi che è solo Devadatta -il prototipo-, il *locus* della conoscenza della Realtà che rimuove l'errore, tuttavia in quel caso il criterio fondamentale non è l'essere il prototipo, ma l'essere il *locus* dell'errore. E l'anima individuale è il *locus* dell'errore. Poiché il sorgere dell'errore [avviene] in quanto l'ignoranza, pur avendo il suo *locus* nella pura Coscienza, ha un'"inclinazione" verso l'anima individuale.

Obiezione: Se il Brahman non conoscesse la propria unità con l'anima individuale, non sarebbe onnisciente. [E] se [la] conoscesse, vedrebbe l'errore presente nell'anima individuale come se fosse presente in sé.<sup>198</sup>

---

cessazione dell'illusione. Ad esempio, nell'illusione della corda-serpente, quando apprendiamo che ciò che abbiamo davanti è una corda e non un serpente, la falsa percezione del serpente cessa immediatamente.

<sup>197</sup> L'oppositore solleva il seguente dubbio: se l'anima fosse un riflesso, allora sarebbe incosciente (*acetana*) della propria identità con il prototipo. Vidyāranya risponde che l'insenzienza (*acetanatva*) non appartiene al riflesso, ma bensì alla sua aggiunta limitativa (*upādhi*).

<sup>198</sup> Il quesito dell'obiettore è il seguente: il Brahman conosce la sua identità (*aikya*) con l'anima individuale oppure no? Se la conoscesse, allora dovrebbe essere assoggettato a gioia, dolore ecc. proprio come lo è l'anima individuale, poiché vedrebbe tutti i suoi difetti come appartenenti a se stesso; se non la conoscesse, allora non sarebbe più onnisciente (*sarvajña*). Vidyāranya risponde a questa obiezione affermando che Devadatta, pur

Risposta: No. Poiché Devadatta, pur conoscendo l'unità tra il proprio volto e il suo riflesso, non vede nel proprio volto [i difetti come] l'essere piccolo, l'aver impurità ecc., che appartengono al riflesso. E neppure c'è assenza di prove [scritturali] riguardo al fatto che l'anima individuale sia un riflesso, poiché è un fatto stabilito dalla *śruti*, dalla *smṛti* e dai [brahma]sūtra. La *śruti* [afferma]: “Esso si fece forma secondo ogni forma”;<sup>199</sup> la *smṛti* [afferma]: “[Esso] è visto come uno e come molti, come la luna nell'acqua”; i [brahma]sūtra [affermano]: “E proprio per questa ragione [ci sono] paragoni come quello con il riflesso del sole ecc.”<sup>200</sup>

E neppure c'è l'impossibilità del riflesso del *Brahman* senza forma.<sup>201</sup> Poiché, nell'acqua, si constata l'esistenza del riflesso dell'etere, che pure è senza forma, caratterizzato da nuvole, stelle, ecc., che sono basate su di sé. Se [si affermasse che] il supporto del riflesso delle nuvole ecc. è lo spazio interno all'acqua, [rispondiamo:] no. Poiché si vede [il riflesso] dell'etere lontano e vasto anche nell'acqua che è alta fino al ginocchio.

Se [si affermasse] che l'anima individuale, proprio come l'etere del vaso, è delimitata dall'aggiunta limitativa [e] non è un riflesso, [rispondiamo:] “No”. Se così fosse, essendo anche il *Brahman* nel mezzo dell'aggiunta limitativa dell'anima individuale, la Coscienza sarebbe lì duplicata. E una simile duplicazione dell'etere nel vaso non si vede. E se il *Brahman* non esistesse lì (i.e. nell'aggiunta limitativa), [allora] perderebbe [gli attributi] di essere onnipervadente, reggitore universale ecc. Se [si affermasse] che l'essere onnipervadente, reggitore universale ecc. siano propri soltanto della forma di Coscienza presente in entrambi (i.e. nell'anima individuale e nel *Brahman*), e non del *Brahman*, [rispondiamo:] “No”. Poiché, per mezzo del passaggio scritturale: “Colui che dall'interno regge il Sé [...]”<sup>202</sup> è stato rivelato che il risiedere in forma di reggitore, nell'anima individuale, è proprio soltanto del *Brahman* comprensibile dal contesto. Perciò, dappertutto nelle scritture, l'esempio dello spazio del vaso ha lo scopo [di insegnare] la libertà da legami [propria dell'anima individuale] e non la [sua]

---

essendo consapevole della propria identità con il suo riflesso, sa bene che i difetti del riflesso non gli appartengono davvero. Allo stesso modo, il *Brahman* conosce la propria identità con l'anima individuale, ma questo non lo intacca in alcun modo, poiché esso è onnisciente e sa che il mondo empirico dei nomi e delle forme è semplicemente un'apparenza. (Quest'ultima affermazione non è esplicitata da Vidyāranya, ma la troviamo nel PPV di Prakāśātman [Gupta 2011: 350-351]).

<sup>199</sup> BU II. 5. 19

<sup>200</sup> BS III. 2. 18

<sup>201</sup> Questa, ricordiamo, è la critica principale che i sostenitori della dottrina della limitazione (*avacchedavāda*) muovono nei confronti della dottrina del riflesso (*pratibimbavāda*). Essi sostengono che il *Brahman*, essendo privo di forma (*arūpin*), non può essere dotato della capacità di riflettersi. I sostenitori della dottrina del riflesso rispondono riportando l'esempio dell'etere (*ākāśa*) che, pur essendo immateriale, è in grado di riflettersi.

<sup>202</sup> ŚB 14.6.7.30



natura di anima individuale. Nella dottrina del riflesso, invece, l'esistenza duplicata non conduce a errore, poiché nel mezzo dell'acqua esistono sia l'etere naturale alto fino al ginocchio che il vasto etere riflesso.<sup>203</sup> Perciò l'anima individuale è un riflesso del *Brahman*, prodotto dall'aggiunta limitativa del senso dell'Io.

---

<sup>203</sup> In quest'ultima parte del brano Vidyāraṇya critica la dottrina della limitazione (*avacchedavāda*). Egli mette in luce il fatto che, secondo questa dottrina, il *Brahman* è presente, in primo luogo, nell'aggiunta limitativa e, in secondo luogo, all'esterno dell'aggiunta limitativa. Di conseguenza, la sua esistenza è soggetta a duplicazione (*dviguṇa*): da una parte c'è il *Brahman* interno all'aggiunta limitativa; dall'altra il *Brahman* esterno ad essa. Questo difetto (*doṣa*) non è riscontrabile invece nella dottrina del riflesso, poiché, secondo quest'ultima, il *Brahman* esterno all'aggiunta limitativa è presente anche all'interno di essa, in forma di riflesso. L'esempio riportato per supportare questo punto di vista è quello dell'acqua alta fino al ginocchio, nella quale troviamo sia l'etere contenuto in essa che il vasto etere riflesso.



## CONCLUSIONI

Siamo così giunti al termine di questo breve viaggio tra le filosofie del riflesso (*ābhāsavāda/pratibimbavāda*) che sono fiorite nell'ambito della tradizione *Advaita*. Vediamo, dunque, di chiudere il cerchio che è stato tracciato nelle pagine precedenti, precisando i risultati che abbiamo ottenuto nel corso della ricerca.

Nella prima parte della tesi abbiamo messo in luce il fatto che, nella tradizione *Advaita*, le dottrine del riflesso hanno giocato un ruolo di primaria importanza in relazione al rapporto tra Coscienza e materia/natura, fornendo risposte a problematiche di ordine sia ontologico che epistemologico/gnoseologico. Dal punto di vista ontologico, la categoria di riflesso (*ābhāsa/pratibimba*) è stata ampiamente utilizzata per spiegare la natura dell'anima individuale (*jīvatva*) e chiarificare quale sia il suo rapporto con la Pura Coscienza (*śuddha-caitanya*). Dal punto di vista epistemologico/gnoseologico, invece, essa è stata utilizzata per spiegare come funzioni l'interazione tra Coscienza e intelletto (*buddhi*), interazione che deve necessariamente avvenire nel processo della conoscenza empirica.

Ponendoci soprattutto dal punto di vista dell'aspetto ontologico di queste dottrine, abbiamo messo in luce la differenza che è intercorsa tra le posizioni assunte da Śaṅkara/Sureśvara e quelle assunte dalla corrente del *Vivaraṇaprasthāna*. I primi due autori sono infatti degli *ābhāsavādin* e sostengono che l'anima individuale (*jīva*) sia una parvanza/riflesso del Sé reale nella sfera dell'individualità e, più segnatamente, nella componente più pura dell'individualità, ossia nell'intelletto (*buddhi*). Dal loro punto di vista, il riflesso è una mera parvanza, è falso (*mithyā*) come il serpente che appare al posto della corda, o l'argento che appare al posto della madre perla. Dal loro punto di vista non esiste alcuna anima individuale, non si è mai realmente nati in questo mondo, non si ha mai sperimentato gioia (*sukha*) e dolore (*duḥkha*). L'Ego è soltanto una costruzione della mente, una falsa idea (*mithyā-pratyaya*) sovrapposta (*adhyasta*) al Sé, che sorge quando la Coscienza si riflette nell'intelletto. Dal punto di vista degli autori del *Vivaraṇaprasthāna*, noti come *pratibimbavādin*, invece, il riflesso (*pratibimba*) è considerato reale e identico al prototipo (*bimba*) che si riflette. Mediante l'analisi di alcune sezioni della *Pañcapādikā*, abbiamo mostrato che questa peculiare dottrina del riflesso è sorta in virtù della specifica concezione dell'Ego (*ahaṅkāra*) elaborata da Padmapāda, secondo la quale l'Ego consiste in una nuova entità ontologica che ha alla sua base l'ignoranza-materiale sotto forma di organo interno unita con il riflesso della Pura Coscienza. Secondo Padmapāda l'Ego è identico al *Brahman* nella sua dimensione puramente coscienziale, la quale deve essere

semplicemente svincolata dalle pastoie delle modificazioni dell'ignoranza (*avidyā-vṛtti*), proprio come il riflesso del volto nello specchio che risulta identico all'originale una volta svincolato dai difetti che gli sono imposti dallo specchio. Per questa ragione, gli autori del *Vivaraṇaprasthāna* hanno rifiutato l'idea che il *mahāvākya* “*Tat tvam asi*” debba essere interpretato attraverso la “relazione coordinata in termini di contraddizione” (*bādhāyām sāmānādhikarāṇya*). L'Ego non può essere considerato come una entità da falsificare interamente, poiché una parte di esso, quella soggettiva del “non-questo” (*anidam-amśa*), coincide con la Coscienza stessa ed è dunque reale. Probabilmente, a monte di questa prospettiva peculiare vi è la concettualizzazione dell'ignoranza come una reale sostanza (*bhāvarūpa*) sovrapposta al *Brahman*, concettualizzazione che ci pare comportare l'attribuzione di un grado di realtà maggiore a ciò che fa parte del mondo relativo/condizionato (*vyavahāra*). Questi autori hanno preferito dunque evidenziare la realtà dell'anima individuale e il suo essere identica al *Brahman* piuttosto che insistere sul fatto che essa sia una mera illusione, come fecero gli *ābhāsavādin*.

Sempre nel primo capitolo della tesi, abbiamo inoltre messo in luce come, dopo Padmapāda, Prakāśātman abbia, per la prima volta, considerato il *pratibimbavāda* come superiore rispetto all'*avacchedavāda* elaborato da Vācaspati Miśra nel descrivere la relazione tra anima individuale e *Brahman*. La dottrina di Vācaspati, infatti, viene considerata inadatta a descrivere la vera natura dell'anima individuale (*jīvatva*) in quanto soggetta al difetto della “duplicazione” (*dviḡuṇa*) del *Brahman*. Secondo Prakāśātman essa possiede soltanto il valore di una metafora volta a mostrare l'assenza di legami (*asaṅgatva*) propria del *Brahman*. Infine, abbiamo fatto notare che gli esponenti successivi del *pratibimbavāda* considerarono *Īśvara*, e non più il *Brahman*, come il prototipo (*bimba*) dell'anima individuale. Secondo Shevchenko (2018: 112), questa variazione testimonia dell'influsso della “teizzazione” delle dottrine del riflesso che stava avendo luogo nelle tradizioni filosofiche di quel periodo (1000-1300 d.C.).

Nella seconda parte della tesi siamo passati ad un esame approfondito della dottrina del riflesso in Vidyāraṇya, cercando di mettere in luce l'originalità delle sue posizioni. *In primis* abbiamo visto che questo autore considera come prototipo (*bimba*) dell'anima individuale il Testimone immutabile (*kūṭastha*), che egli definisce come la Coscienza delimitata (*avacchinna*) dai due corpi, il sottile e il grossolano. Come ha evidenziato Joshi nel suo studio (Joshi 2008: 77; 134), solo questa concezione dell'anima individuale come un riflesso diretto della pura Coscienza (*cidābhāsa*) permette una corretta applicazione della “relazione coordinata in termini di contraddizione” (*bādhāyām sāmānādhikarāṇya*) nell'interpretazione dei *mahāvākya*. Infatti, se l'anima individuale fosse un riflesso non della Coscienza Pura, ma bensì di *Īśvara*, come

volevano i seguaci del *Vivaraṇaprasthāna*, la rimozione dell'individualità (*jīvatva*) non condurrebbe al *mokṣa*, ma piuttosto alla realizzazione del non-Supremo, *Īśvara*. In altri termini, se la mia natura originale non è il Supremo *Brahman*, ma *Īśvara*, io potrò al massimo recuperare questa mia natura divina, “deificarmi”, ma non potrò conoscere il fatto di essere il *Brahman-Ātman* non-duale, privo di distinzioni (*nirviśeṣa*) ecc.. Questo problema non si verifica nell'elaborazione di Vidyāraṇya, il quale considera la Coscienza Pura come il prototipo (*bimba*), la vera natura (*svarūpa*) dell'anima individuale, che non è altro che una sua parvenza/riflesso (*ābhāsa/pratibimba*) diretta.

In seguito, abbiamo messo in luce l'originalità e la funzionalità della sua concezione di *māyā* e *avidyā*. Egli, non nascondendo l'influenza del *Sāṃkhya* sul suo pensiero, considera queste due realtà come due aspetti dell'unica sostanza primordiale, la *prakṛti*. La *māyā* è quell'aspetto della sostanza primordiale in cui predomina il *sattva guṇa*, mentre l'*avidyā* è quell'aspetto di essa in cui il *sattva guṇa* è adulterato dai *guṇa rajās* e *tamas*. Questa particolare concezione è estremamente utile, in quanto permette a Vidyāraṇya di fondare ontologicamente la distinzione tra *Īśvara* e i *jīva*. *Īśvara* è difatti concepito come il riflesso del *Brahman* nella *māyā*, mentre i *jīva* sono i riflessi del *Brahman* nell'*avidyā* e sono molteplici (*aneka-jīva*) in virtù delle differenti gradazioni dei *guṇa* presenti nell'*avidyā*. La differenza delle aggiunte limitative (*upādhi*) spiega la differenza tra *Īśvara* e i *jīva*. *Īśvara*, essendo associato alla *māyā* che è puramente *sāttvika*, possiede il potere di manifestare, mantenere e dissolvere il mondo (*srṣṭi-sthiti-laya*). È libero e possiede la signoria (*aiśvarya*) sul mondo; l'anima individuale, invece, essendo associata all'impura *avidyā*, è soggiogata da essa e vaga di nascita in morte nel *saṃsāra*, vedendo dappertutto la dualità.

Un altro punto che abbiamo messo in luce in relazione ai concetti di *māyā/avidyā* è quello relativo al problema del *locus* (*āśraya*) dell'ignoranza. Anche in questo caso Vidyāraṇya propone una soluzione originale. Seguendo la tradizione del *Vivaraṇaprasthāna*, egli sostiene che la *mūlāvidyā/prakṛti* ha il proprio *locus* nel *Brahman*. Tuttavia, egli spiega che, dal momento essa gioca il proprio ruolo sull'anima individuale (*jīva-pakṣapātin*, “è avente un'inclinazione sull'anima individuale”), è come se avesse il proprio *locus* in quest'ultima. Questo principio è importante, e forse non lo abbiamo evidenziato abbastanza, per il fatto che offre una soluzione al problema della “differenza dei sostrati” (*bhinnāśraya*), problema che può essere esposto nei seguenti termini: se l'ignoranza ha sede nel *Brahman*, come può l'anima individuale rimuoverla tramite la conoscenza, che è una modificazione (*vṛtti*) della mente e che ha quindi la propria sede in essa? Sarebbe come se qualcuno prendesse una medicina per curare il mal di stomaco di un'altra persona. Come può la conoscenza, situata nell'anima individuale,

rimuovere l'ignoranza che ha sede nel *Brahman*? Vidyāraṇya propone la sua soluzione, sostenendo che l'ignoranza ha sede sul *Brahman* ma, dal momento che agisce sull'anima individuale, è come se appartenesse a quest'ultima. Per cui il *jīva* può rimuovere l'ignoranza attraverso la conoscenza. Nell'elaborare questa soluzione vediamo in opera l'“approccio sintetico” di Vidyāraṇya, che cerca di conciliare la dottrina del *Vivaraṇaprasthāna* con quella del *Bhāmatīprasthāna*, secondo il quale l'ignoranza ha il suo *locus* proprio nell'anima individuale.

Venendo poi al tema specifico della differenza tra *ābhāsavāda* e *pratibimbavāda*, abbiamo potuto apprezzare anche in questo caso l'approccio sintetico assunto dal nostro autore. Egli, infatti, utilizza entrambe queste due dottrine, mostrando il fatto che non si tratta di dottrine incompatibili tra loro. Nella PD, nell'AP e nel BUBVS egli adotta l'*ābhāsavāda* sostenendo che sia l'anima individuale che il Signore non sono altro che pseudo-apparenze della Coscienza (*cidābhāsa*) e, come tali, sostanzialmente non reali. Per questa ragione, in questi testi, egli sostiene l'applicazione della “relazione coordinata in termini di contraddizione” (*bādhāyām sāmānādhikarāṇya*) nell'intepretazione dei *mahāvākya*. Nonostante ciò, egli giustifica la confutazione di questa applicazione operata dal *Vivaraṇakāra*, sostenendo che quell'autore, con il termine “Ego”, intendeva proprio *Kūṭastha*, il Testimone immutabile, e questo non può mai essere cancellato. Il *Vivaraṇakāra*, come si diceva poc'anzi, preferisce considerare l'anima individuale nella sua dimensione puramente coscienziale. In aggiunta a questo, come abbiamo visto nel capitolo 4, nel VPS Vidyāraṇya applica la “relazione coordinata in termini di unità” (*aikyapara sāmānādhikarāṇya*) per l'interpretazione del *mahāvākya* “*Tat tvam asi*”, superando in precisione Prakāśātman stesso, che non l'aveva applicata. Anche in questa occasione, abbiamo potuto apprezzare l'“approccio sintetico” di Vidyāraṇya, questa volta adottato per conciliare la scuola *Vivaraṇa* con quella del *Vārtika*.

Trattando dell'anima individuale (*jīva*), abbiamo anche potuto constatare l'importanza che Vidyāraṇya attribuisce al concetto di riflesso (*ābhāsa/pratibimba*) della beatitudine del *Brahman* (*brahmānanda*), per spiegare i concetti di esperienza/fruizione (*bhoga*). Ogni volta che l'anima individuale gode di un certo grado di felicità (*sukha*), questa esperienza è possibile poiché la beatitudine del *Brahman* è in grado di riflettersi nell'ignoranza, sia quando essa si trova in stato indifferenziato nel sonno profondo (*suṣupti*), sia nelle sue modificazioni secondarie (*avidyā-vṛtti*) come l'intelletto (*buddhi*). Durante una meditazione, quando la mente è rivolta all'interno (*antar-mukha*); quando si ottiene un oggetto (*viśaya*) del proprio desiderio (*kāma*); quando si è appena svegli o prima di addormentarsi; quando si provano stati mentali di pace (*śānta-vṛtti*), come il distacco, le generosità ecc. Ecco, in tutti questi casi si sperimenta

una condizione di felicità (*sukha*) poiché la mente è predisposta a ricevere il riflesso della beatitudine del *Brahman*. Oltre alle funzioni ontologiche ed epistemologiche delle dottrine del riflesso, di cui abbiamo detto, possiamo dire che in Vidyāraṇya emerge con chiarezza anche una terza funzione, che potremmo definire “**esperienziale**”, cioè legata all’esperienza/fruizione (*bhoga*). L’esperienza della felicità mundana consiste in un riflesso, una mera parvenza della felicità assoluta, di quella beatitudine (*ānanda*) che è una caratteristica essenziale del *Brahman* stesso. Anche in questo caso, dunque, il concetto di riflesso (*ābhāsa/pratibimba*) si conferma come una specifica categoria relazionale utilizzata al fine di spiegare l’interazione tra piani della realtà ontologicamente distinti. Dal punto di vista ontologico, serve a spiegare la relazione intercorrente tra il *Brahman* e l’anima individuale; dal punto di vista epistemologico/gnoseologico serve a spiegare la relazione tra Coscienza-conoscenza assoluta e conoscenza empiriche; dal punto di vista esperienziale, invece, la relazione tra Beatitudine assoluta (*ānanda*) e felicità mondane (*sukha*). Questi tre aspetti/funzioni corrispondono perfettamente, d’altronde, al trinomio che sintetizza le tre qualità essenziali del *Brahman*, ossia *Sat* (Esistenza/Essere), *Cit* (Coscienza-Conoscenza), e *Ānanda* (Beatitudine/Felicità).

Due parole sull’aspetto epistemologico/gnoseologico: da questo punto di vista, Vidyāraṇya conferma la dottrina della percezione (*pratyakṣa*) adottata dai suoi predecessori *advaitin*. L’intelletto, di per sé insenziente (*acetana*), necessita del riflesso di coscienza (*cidābhāsa*) per animarsi e divenire in grado di conoscere l’oggetto della propria indagine. Esso assume la forma (*ākāra*) dell’oggetto indagato, rimuove l’ignoranza che lo vela e il *cidābhāsa* presente in esso ottiene il risultato cognitivo (*phala*) dell’oggetto. Per mezzo della Coscienza che è il *Brahman* (*brahma-caitanya*), viene reso, invece, manifesto il fatto di conoscere (*jñātatā*) quello specifico oggetto. Vidyāraṇya insiste, in particolar modo, sulla necessità della presenza della duplice Coscienza (*dviguṇa-caitanya*) sia nel processo cognitivo degli oggetti esterni, sia nella conoscenza delle modificazioni interiori.

Per concludere, facciamo notare che, sebbene Vidyāraṇya adotti il più delle volte un “approccio sintetico” al fine di conciliare le diverse correnti *advaitin*, questi confuta con decisione la dottrina della limitazione (*avacchedavāda*) di Vācaspati Miśra. Nel VPS, seguendo le orme del *Vivaraṇakāra*, le imputa il difetto (*doṣa*) di duplicazione del *Brahman*. Nella PD, invece, le attribuisce l’incapacità di fondare la distinzione tra esseri insenzienti (*acetana*) ed senzienti (*cetana*).





## BIBLIOGRAFIA

### Fonti primarie

A: *Aṣṭādhyāyī*

Pāṇini 1997 [1891]. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Edited and Translated into English by Śrīśa Chandra Vasu. 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.

AP: *Anubhūtiprakāśa*

Vidyāraṇya 1992. *The Anubhūtiprakāśa of Vidyāraṇya. The philosophy of Upaniṣads, an interpretative exposition*. Edited and Translated by Godabarisha Mishra. Madras: University of Madras.

BhG: *Bhagavadgītā*

Piano, S. 1994. *Bhagavad-Gītā (Il canto del glorioso Signore)*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

BhGBh: *Bhagavadgītā Śāṅkarabhāṣya*

Śāṅkarācārya 1982. *Bhagavadgītābhāṣya*. Complete Works of Sri Sankaracharya: in the original Sanskrit, vol. 6. Madras: Samata Books.

Gambhirananda, Swami [Tr.]. 1995 [III Ed.]. *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śāṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashram.

BSBh: *Brahmasūtra Śāṅkarabhāṣya*

Śāṅkarācārya 1983. *Brahmasūtrabhāṣya*. Complete Works of Sri Sankaracharya: in the original Sanskrit, vol. 7. Madras: Samata Books.

Bādarāyaṇa. 1995 [V Impression, I Ed. 1965]. *Brahmasūtrabhāṣya of Śaṅkarācārya*. Translated by Swami Gambhirananda. Pithoragarh-Calcutta: Advaita Ashram.

JMV: *Jīvanmuktiviveka*

Vidyāraṇya 1978. *Jīvanmuktiviveka*. Edited and translated by S. Subrahmanya Sastri and T. R. Srinivasa Ayyangar. Madras: Adyar Library and Research Centre.

Vidyāraṇya 1995. *La liberazione in vita: Jīvanmuktiviveka*. A cura di Roberto Donatoni. Milano: Adelphi.

PD: *Pañcadaśī*

Vidyāraṇya 2009. *Pañcadaśī śrimadrāmakṣṇāvīracitavyākhyāsamvalitā iyaṃ pañcaśīkaropāhvavidvadvaralakṣmaṇātmajavāsudevaśarmaṇāsamśodhitā*. Edited by Vāsudev Laxman Śāstri Pañśīkar. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.

Vidyāraṇya 1975. *Pañcadaśī*. Edited and translated by Swami Swahananda. Madras: Sri Ramakrishna Math.

Vidyāraṇya 1982 [1954]. *Panchadashi. A treatise on advaita metaphysics by Swami Vidyaranya*. Edited and translated by H.P. Shastri. London: Shanti Sadan.

PP: *Pañcapādikā*

Śrī Padmapādācārya 2011. *Pañcapādikā catuḥsūtrīśārīrakabhāṣyavyākhyā*. Varanasi: Shri Dakshinamurti Matha Prakashan.

Venkataramiah, D. (tr.), 1948, *The Pancapdika of Padmapada* (Gaekwad's Oriental Series CVIII). Baroda: Oriental Institute.

SB: *Siddhāntabindu*

Sarasvati, Madhusudana 1933. *Siddhāntabindu of Madhusudana*. Ed. and tr. by P. C. Divanji, Siddhantabindu by Madhusudanasarasvati with the Commentary of Purushottama, Gaekwad's Oriental Series LXIV, Baroda: Oriental Institute.

SKGBh: *Sāṃkhya Kārikā Gauḍapādabhāṣya*

Īśvarakṛṣṇa 1994 [1978]. *Sāṃkhyakārikā. Le strofe del Sāṃkhya con il commento di Gauḍapāda*. Traduzione di Corrado Pensa, Introduzione di Raniero Gnoli. Roma: Āśram Vidyā.

SLS: *Siddhāntaleśasaṃgraha*

Appaya Dīkṣita 1935. *The Siddhāntaleśasaṃgraha of Appayya Dīkṣita*. Edited and translated by Sastri, S. Suryanarayana. Volume I. Madras: University of Madras.

Appaya Dīkṣita 1937. *The Siddhāntaleśasaṃgraha of Appayya Dīkṣita*. Edited and translated by Sastri, S. Suryanarayana. Volume II. Madras: University of Madras.

SŚ: *Samkṣepaśārīraka*

Sarvajñātman. 1985 [1972]. *The Saṅkṣepaśārīraka of Sarvajñātman*. Critically Edited with Introduction, English Translation Notes and Indexes by N. Veezhinathan. Madras: Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy-University of Madras.

TS: *Tarkasaṃgraha*

Annambhaṭṭa. 1930 [1898]. *Tarkasaṃgraha of Annambhaṭṭa with the Author's Own Dīpikā and Govardhana's Nyāya-Bodhinī*. Edited with critical and explanatory notes by the late 117 Yashwant Vasudev Athalye together with introduction and english translation of the text by Mahadev Rajaram Bodas. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

U: *Upaniṣad*

Della Casa, C. (a cura di) 1976. *Upaniṣad*. Torino: UTET.

Filippani-Ronconi, P. (a cura di) 1995 [1960]. *Upaniṣad antiche e medie*. Torino: Bollati Boringhieri.

UBh: *Upaniṣad Śāṅkarabhāṣya* (ĪUBh; KeUBh; KaUBh; TaUBh; AiUBh; MuUBh; MāUKBh; PrUBh; BUBh; ChUBh)

Śaṅkarācārya 1983. *Commentaries on the Upanishads*. Complete Works of Sri Sankaracharya: in the original Sanskrit, vol. 8. Madras: Samata Books.

Gambhirananda, Swami [Tr.] 1996 [X Ed.]. *Eight Upaniṣads With the Commentary of Śaṅkarācārya*. 2 Vols. Calcutta: Advaita Ashram.

Śaṅkarācārya 1983. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. Complete Works of Sri Sankaracharya: in the original Sanskrit, vol. 10. Madras: Samata Books.

Madhavananda, Swami. [Tr.] 1995 [IX Ed.]. *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashrama.

Śaṅkarācārya 1983. *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*. Complete Works of Sri Sankaracharya: in the original Sanskrit, vol. 9. Madras: Samata Books.

Ganganatha Jha [Tr.] 1942. *The Chāndogyopaniṣad. A treatise on Vedānta Philosophy translated into English with The Commentary of Śaṅkara*. Poona: Oriental Book Agency.

US: *Upadeśasāhasrī*

Śaṅkarācārya [I Ed. Tokyo 1973 - New York 1979]. *Śaṅkara's Upadeśasahasrī*. Introduction, Notes & Indices. Edited and Translated by Sengaku Mayeda. 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.

Alston, A. J. (tr) 1990. *The thousand teachings of Śaṅkara (Upadeśasahasrī)*. London: Shanti Sadan.

VP: *Vedāntaparibhāṣa*

Dharmarājādvarīndra 1942. *Vedāntaparibhāṣā*. Edited with an English Translation by S. S. Suryanarayana Sastri. Adyar-Madras: The Adyar Library and Research Centre.

VPS: *Vivaraṇaprameyasamgraha*

Vidyāraṇya 2005. *Vivaraṇaprameyasamgrahaḥ bhāṣānuvādasahitaḥ*. Edited by Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

Bhāratīrtha 1941. *The Vivaraṇaprameyasamgraha of Bhāratīrtha. Translated into English by S. S. Suryanarayana Sastri and Saileswar Sen*. Kumbakonam: Andhra University Series.

Vidyāraṇya 1994 [1912]. *The Vivaraṇaprameyasamgrahaḥ of Vidyāraṇya. A summary of the Topics of the Elucidation*. Translated by G. Thibaut. Delhi: Sri Satguru Publications.

VS: *Vedāntasāra*

Sadānanda 2004 [1929]. *Vedāntasāra*. Edited with an Introduction, Translation & Explanatory Notes by M. Hiriyanna. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.

YS: *Yogasūtra*

*Patañjali* 2015. *Yogasūtra*. A cura di Federico Squarcini. Torino: Nuova Universale Einaudi.

YSBh: *Yogasūtra Vyāsabhāṣya*

*Patañjali* 1998 [1912]. *Patañjali's Yogasūtras. With the commentary of Vyāsa and the gloss of Vācaspati Miśra. Translated by Rāma Prasāda with an introd. from Rai Bahadur Śrīśa Chandra Vasu*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.\*

*Patañjali* 1978 [1962]. *Gli Aforismi sullo Yoga (Yogasūtra) con il commento di Vyāsa*. Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa. Torino: Boringhieri.

## Fonti secondarie

- Abhedananda, S. 1948, *An Introduction to the Philosophy of Panchadasi*. Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math.
- Bader, J. 1990. *Meditation in Śaṅkara's Vedānta*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Bilimoria, P. 1980 "Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 1.
- Chakravarthi, R. P. 1993. "Dreams and Reality: The Śaṅkarite Critique of *Vijñānavāda*", *Philosophy East and West*." 43 (3), 405-455.
- Chatterjee, T. 1982. "The Concept of *Sākṣin*", *Journal of Indian Philosophy*, 10 (4), 339-356.
- Comans, M. 1993. "The question of the Importance of *Samādhi* in Modern and Classical *Advaita Vedānta*", *Philosophy East and West* 43 (1), 19-38.\*
- Comans, M. 1996. "Śaṅkara and the *Prasaṅkhyānavāda*". *Journal of Indian Philosophy* 24 (1), 49-71.
- Comans, M. 2000. *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gaudapāda, Śaṅkara, Sureśvara and Padmapāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dalal, N. 2016. "Contemplative grammars: Śaṅkara's distinction of *Upāsana* and *Nididhyāsana*", *Journal of Indian Philosophy*, 44(1), 179–206.
- Dasgupta, S. 1991 [1922]. *A History of Indian Philosophy*, 5 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Deussen, P. 2000 [1919]. *The Philosophy of the Upanishads*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Divanji, P.C. 1938. "Problems of *Pañcadaśī*", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 19 (3), 289-297.
- Fort, A. O. 1998. *Jīvanmukti in transformation: Embodied liberation in Advaita and neo-Vedānta*. Albany: State University of New York Press.
- Fort, A. O. 1999. "On destroying the mind: the *Yogasūtras* in Vidyāraṇya's *Jīvanmuktiviveka*." *Journal of Indian Philosophy*, 27(4), 377–395.
- Fort, A. O. 1990. *The Self and its States*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Fort, A. O. 1991. “Knowing *Brahman* While Embodied: Śaṅkara on *Jīvanmukti*”, *Journal of Indian Philosophy*, 19, 369-389.
- Fort, A. O. 2000. “Reflections on reflection: *kūṭastha*, *cidabāsa* and *vṛtti* in the *Pañcadaśī*”, *Journal of Indian Philosophy*, 28 (5/6), 497-510.
- Gangopadhyay, M. K. 1971. “The Concept of *Upādhi* in *Nyāya* Logic”, *Journal of Indian Philosophy*, 1 (2), 146-166.
- Godding, R. A. 2011. “A theologian in a South Indian kingdom: the history and context of the *Jīvanmuktiviveka* of Vidyāraṇya”, in Lindquist, S. E. 2011. *Religion and Identity in South Asia and beyond: essays in honor of Patrick Olivelle*. London: Anthem Press.
- Gupta, B. 1995 [1991]. *Perceiving in Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gupta, B. 1998. *The Disinterested Witness. A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Gupta, B. 2003. *Cit. Consciousness*. New Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, B. 2011. *Consciousness, Knowledge, and Ignorance. Prakāśātman's Elucidation of Five Parts*. New York: Columbia University Press.
- Halbfass, W. 1988. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York.
- Halbfass, W. 1991. *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*. Albany: State University of New York.
- Halbfass, W. [Ed.] 1995. *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. Albany: State University of New York Press.
- Hulin, M. 1978. *Le principe de l'Ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṁkāra*. Paris: Collège de France. Institut de civilisation indienne.
- Indich, W. M. 1995 [1980]. *Consciousness in Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ingalls, H. H. D. 1953. “Śaṅkara on the Question: Whose Is *Avidyā*?”, *Philosophy East and West*, Vol. III, No. 1, 1953, pp. 69-72.
- Joshi, V.S.B. 2008. *Vidyāraṇya's contribution to Advaita*. Delhi: Parimal Publications.

- Kane, P. V. 1977 [1962]. *History of Dharmasāstra*. 5 Vols in 7 Parts. Vol. III. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kato, T. 2001. “*Māyā* and *avidyā* in the *Pañcadaśī*”. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 49 (2), 28-30.
- Kato, T. 2003. “*Jīvanmukti* in the *Pañcadaśī*”. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 51 (2), 17-19.
- Kripacharyulu, M. 1986. *Sāyaṇa and Mādhava-Vidyāraṇya: A study of their Lives and Letters*. Guntur: Rajyalakshmi Publications.
- Lawrence, D. P. 2005, "Remarks on Abhinavagupta's Use of the Analogy of Reflection", *Journal of Indian Philosophy*, (33), 583-599.
- Madaio, J. 2018. “The Instability of Non-dual Knowing: Post-Gnosis *Sādhana* in Vidyāraṇya’s Advaita Vedānta”. *Journal of Dharma Studies* (1), 11-30.
- Mahadevan, T. M. P. 1957 [1938]. *The Philosophy of Advaita*. Madras: Ganesh & Co. (Madras) Private LTD.
- Mahadevan, T. M. P. 1960. *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*, Madras: University of Madras.
- Mahadevan, T. M. P. 1969. *The Pañcadaśī of Bhāratīrtha-Vidyāraṇya: an Interpretative Exposition*. Madras: University of Madras.
- Mohanty, J. N. 2002 [2000]. *Classical Indian Philosophy*. Delhi: Oxford University Press.
- Monier-Williams, M. 1956. [1899]. *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Murti, T. R. V. 1998 [1954]. *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Mādhyamika System*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nakamura, H. 1983. *A history of Early Vedānta Philosophy: Part One*. Translated by Trevor Legett, et al. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nakamura, H. 2004. *A history of Early Vedānta Philosophy: Part Two*. Translated by Trevor Legett, et al. Delhi: Motilal Banarsidass.



- Nicholson, A. J. 2010. *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press.
- Olivelle, P. 1986. *Renunciation in Hinduism: A medieval debate* (Vol. 1). Vienna: De Nobili Research Library.
- Olivelle, P. 1992. *Samnyāsa Upaniṣads: Hindu scriptures on asceticism and renunciation*. Oxford: Oxford University Press.
- Piantelli, M. 1998. *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*. Roma: Āśram Vidyā.
- Potter, K. H. (Ed.) 1981. *Encyclopedia of Indian philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Punjani, S. 1985. *Pañcadaśī. A Critical Study*. Delhi: Parimal Publications.
- Rao, R. S. K. 1979. *Consciousness in Advaita. Source Material and Methodological Considerations*. Bangalore: IBH Prakashana.
- Roodurmun, P. S. 2010 [2002]. *Bhāmati and Viivarāṇa Schools of Advaita Vedānta. A Critical Approach*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rukmani, T.S. 1988, “Vijñānabhikṣu’s Double Reflection Theory of Knowledge in The Yoga System”, *Journal of Indian Philosophy*, 16,4, Dec.1, 367-375.
- Saraswati, S. 1971. *Essays on Vedānta*. Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.
- Saraswati, S. 1997. *The Method of Vedānta*, J. Alston (tr.), Delhi: Motilal Banarsidass.
- Saraswati, S. 1998 [1973]. *Misconceptions about Śaṅkara*. Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.
- Sengupta, B. K. 1956. “Vidyāraṇya : His identification as a vedantic teacher vis-à-vis the Vijayanagara Empire”, *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 19, 224-230.
- Sengupta, B. K. 1959. *A critique on the Vivarana School. Studies in some fundamental Advaitist theories*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Sharma, B.N.K. 1986. *Philosophy of Sri Madhvacharya*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shevchenko, D. 2018. *Theories of Reflection in Indian Philosophy and Jacques Lacan*. University of New Mexico. UNM Digital Repository.

- Shima, I. 2000. “On *pratibimbavāda* and *avacchedavāda* in *Advaitavedānta*”, *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, (12), 29-49.
- Timalsina, S. 2006. *Seeing and Appearance*. Aachen: Shaker Verlag.
- Timalsina, S. 2009. *Consciousness in Indian Philosophy. The advaita doctrine of ‘awareness only’*. London: Routledge.
- Torella, R. 1980. “Due capitoli del *Sarvadarśanasamgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana*”, *Rivista degli studi orientali*, 53 (3/4), 361-410.
- Torella, R. 2008. *Il pensiero dell’India. Un’introduzione*. Roma: Carrocci.
- Thrasher, A. 1993. *The Advaita Vedānta of Brahma-Siddhi*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Upadhyaya, V. P. 1959. *Lights on Vedānta*. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- Upagade, M. 2018. *A critique on the Vivaraṇa trend of Kevalādvaita. With Special Reference to Padmapāda’s and Prakāśātman’s Advaita*. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan.
- Venkatarama Iyer, M. K. & Srinivasan, K. R. 1976. *The age of Vidyāraṇya*. Calcutta: Kalpa Printers and Publishers.
- Wayman, A. 1984. “The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile”, *Buddhist Insight: Essays by Alex Wayman*, ed. by George Elder, Delhi: Motilal Banarsidass, 129-151.