

334444
BIOLOGIA

3ACCHELLI

3.00

30823

3IS 6160

MEMORIE

DELL'ISTITUTO LOMBARDO - ACCADEMIA DI SCIENZE E LETTERE

CLASSE DI LETTERE - SCIENZE MORALI E STORICHE

Vol. XXXVI — Fasc. 5

CATERINA CONIO

I GRADI DELL'ESSERE E GLI STATI DI
COSCIENZA NEI TESTI CLASSICI INDIANI:

àalla *Bṛhad-āraṇyaka* alla *Nṛsiṅha-nāṭara-tāpanīya-upaniṣad*.



Istituto Lombardo di Scienze e Lettere

MILANO
1979

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК

ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК

ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК

MEMORIE

DELL'ISTITUTO LOMBARDO - ACCADEMIA DI SCIENZE E LETTERE

CLASSE DI LETTERE - SCIENZE MORALI E STORICHE

VOL. XXXVI — Fasc. 6

CATERINA CONIO

I GRADI DELL' ESSERE E GLI STATI DI
COSCIENZA NEI TESTI CLASSICI INDIANI:

dalla *Bṛhad-āraṇyaka* alla *Nṛsiṅha-nātara-tāpanīya-upaniṣad*.



Istituto Lombardo di Scienze e Lettere

MILANO

1979



RELAZIONE

approvata nell'adunanza dell'11 ottobre 1979 sulla Memoria di
CATERINA CONIO: « I gradi dell'essere e gli stati di coscienza
nei testi classici indiani: dalla *Bṛhad-āraṇyaka* alla *Nṛsiṅha-
sūtraśāpṭakīya-vpantiśāstī* ».

Lo scritto della dr. Caterina Conio è basato su una solida conoscenza del pensiero filosofico e religioso indiano e del linguaggio in cui esso è espresso. In particolare il contenuto filosofico dei testi upanishadici è esposto con chiarezza ed efficacia; l'analisi di struttura — intesa a mettere in rilievo i vari componenti culturali dei testi — è condotta con perizia. La dr. Conio ha già pubblicato più volte suoi scritti di indiana presso il nostro Istituto; si riconosce che questo lavoro ha la medesima dignità scientifica dei precedenti. Pertanto la Commissione ritiene che la memoria sia degna di essere accolta tra le Memorie dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere.

Le Commissioni: GUSTAVO BONTADINI
ENZO EVANGELISTI
VITTORE PISANI

I GRADI DELL'ESSERE E GLI STATI DI COSCIENZA NEI TESTI CLASSICI INDIANI:

dalla *Bṛhad-āraṇyaka* alla *Nṛsiṅha-utāra-tāpanīya-kopaniśad*.

CATERINA CONIO

Memoria presentata dal m. e. Gustavo Bontadini

(Adunanza del 28 giugno 1970)

Il tema da noi scelto e la lettura dei testi che ad esso si riferiscono sono la risposta ad una esigenza di chiarimento filosofico alla luce degli studi fatti in questi ultimi tempi e ad una istanza di apertura metafisica e teologica verso gli orientamenti del pensiero indiano.

La speculazione indiana che riguarda l'ascesa del conoscere e la scoperta dei gradi dell'essere, vale a dire di un mondo che gradualmente si rivela come sempre più puro — a partire dalla sfera della comune empiria, fino al dominio della psiche e alla pura trascendenza dello spirito — ci sembra quanto di più rappresentativo ci sia in campo filosofico per cogliere le possibilità della mente umana, non solo in quanto ragione, ma anche in quanto intuizione e in quanto luce divina.

I testi da noi presi in considerazione si collocano lungo una trattativa storica che va dall'epoca delle *Upaniśad antiche*, vale a dire dal periodo pre-buddhistico, ma si interessa poi con la speculazione buddhista, specie con quella delle scuole mahāyāniche del Mādhyamika e dello Yogācāra che influenzano notevolmente la interpretazione del Vedānta upaniśadico.

I nodi teorici che si vanno costruendo intorno alla metafisica del Vedānta, considerata da noi sotto l'aspetto indicato, verranno in parte scolti da Saṃkara pur lasciando ancora alcune questioni irrisolte.

Il difficile intreccio gnoseologico e metafisico relativo alla qualificazione della realtà ultima richiede particolare attenzione a tutte le componenti che confluiscono nel pensiero samkariano e lo pongono in opposizione prima e in confluenza poi con gli altri darśana.

La ripresa del tema in una *Upaniṣad* relativamente tarda, e di ispirazione visnuita, come la *Nṛsiṃha-uttara-tāpaniṣad*, apre, più che chiudere, i problemi, giacché delinea un incontro fra il pensiero classico e quello di derivazione tantrica, con la valorizzazione di ulteriori componenti culturali.

Il lavoro che qui abbiamo iniziato richiede quindi una prosecuzione, proprio nella direzione indicata, alla confluenza di indagine razionale, creatività mitica e meditazione *yoḡica* in modo da valorizzare, senza spezzare, le componenti dell'uomo, nella sua unità psico-fisica e spirituale.

I. - I passi più antichi delle *Upaniṣad* ci offrono l'esempio di quel linguaggio mitico in cui la realtà psico-fisica e spirituale sono indissolubilmente unite; ma si nota altresì che in essi avviene già il salto verso la trascendenza ineffabile allorché ci si accorge che l'*ātman*, lo spirito, non è esprimibile né per immagini né per concetti. Nel IV dialogo tra *Juana* e *Yājñavalkya* lo spirito (qui indicato col nome di *puruṣa*) è rappresentato dalla figura di *Indha* (il fiammeggiante) (1), cioè da una divinità che evoca il fuoco (il più antico simbolo dello spirito) e dalla sua sposa *Virāḷi*. Quest'ultima, quale controparte femminile del *puruṣa*, riflette anch'essa il concetto di splendore. Entrambi compiono specchiati negli occhi dell'uomo (e l'occhio è legato alla luce) il luogo ove essi si incontrano è lo spazio del cuore, ove si alimenta il sangue. Queste immagini, in apparenza ingenue, costituiscono, in realtà, il primo avvio al concetto di uno spirito, che è luce, fuoco,

(1) Per il testo delle *Upaniṣad* ci serviamo dalle edizioni pubblicate dall'*Ānandaśāstra Saṁskṛta Series* (A.S.S.) di Poona e di altri che verranno via via indicate nelle note.

(2) *Indha* può esser detto anche « colui che lucente » o colui che secondo il fuoco sacrificale. (B.U. IV, 2, 2). Cfr. anche *Le Upaniṣad* a cura di C. Della Casa Torino, U.T.E.T., 1974.

fecondità, e si « incarnava » nell'uomo, dove si alimenta del suo sangue. Il cuore è il luogo ove affluisce e defluisce l'alimento primario della vita: il sangue; esso è quindi il centro della vita umana; ma, come sappiamo e come rivedremo in rapporto a successive immagini simboliche, il cuore sta a significare anche il centro del cosmo e la dimora dello spirito.

Ma ecco che, immediatamente dopo il passo suddetto, l'autore del testo upanishadico, precisa che l'*ātman* non è riducibile ad alcunché di percepito e di pensato definitivamente: esso è *neti neti*, « non così », « è l'inafferabile, perché non lo si può ghermire, è separato (distaccato), *asanga*, perché non aderisce ad alcunché, libero da ogni vincolo poiché nulla lo scuote e nulla lo ferisce » (2).

Si potrebbe ipotizzare, a questo punto, una differenza tra *puruṣa* ed *ātman*, se però la tradizione posteriore la giustificasse. Ma, data l'antichità dei testi, è più semplice supporre una sorta di assimilazione, anche se il *puruṣa-śāstrī* del passo IV, 2, 2 della *Bṛhad-āranyaka-śāstra* (abbreviato B.U.) pone l'accento sull'aspetto incarnato dello spirito. Tuttavia, nella sezione successiva (IV, 3, 7-8) la risposta alla domanda « che cosa è l'*ātman* » viene data nei seguenti termini: l'*ātman* è la percezione nei sensi, la luce nel cuore, sempre uguale a se stesso, egli peccatore i due mondi (questo e l'altro); sembra pensare e muoversi; quando dorme trascende questo mondo e le forme mortali (3). Allorché nasce ed entra in un corpo viene a contatto con i mali del mondo e, quando ne esce, se ne libera. Qui siamo già, evidentemente, di fronte ad una sorta di monismo in cui però non è chiaramente comprensibile come e perché l'unico spirito si incarnava e si libera.

Nel passo seguente (B.U. IV, 3, 9) si dice che due sono le sedi del *puruṣa*; questo mondo e l'altro; il terzo, intermedio, è il *śoma*. « Quando egli dorme prendendo elementi tratti da questo mondo che tutto contiene distrugge e ricostruisce a suo genio, conservando nel sonno la propria fulgida luce: allora il *puruṣa* è luce a se stesso (*svayamjyotiḥ*) ». E, poco più oltre (IV, 3, 16) il testo dice: « come un grande pesce va da una riva all'altra, così il *puruṣa* passa dall'una all'altra di queste due condizioni: sonno e veglia » e immediatamente

(2) B.U. IV, 2, 4. Cfr. II, 3, 6; III, 9, 24; IV, 4, 22; IV, 5, 16.

(3) Il passo è importante per stabilire la eternità dell'*ātman*, come si può vedere dai commentari che *Saṁkhya* farà a questa sezione, vedi più oltre, p.304

dopo « come un falco o un altro uccello veloce che vola in cielo, stanchi per aver volato, ripiegano le ali e discendono verso il nido, così il purusa si affretta verso lo stato in cui non concepisce più alcun desiderio, né vede alcun sogno (IV, 3, 19) ». questa è per lui la condizione superiore ad ogni desiderio, scevra da ogni male, libera da ogni timore (7). Come un uomo tra le braccia della donna amata non è più cosciente né del mondo esterno né di quello interno, così questo purusa, abbracciato dall'ātman intelligente (9) non sa più nulla né del mondo esterno né di quello interno. Questa è la condizione in cui ogni desiderio è colmato, né esiste alcun altro desiderio all'infuori di quello dell'ātman, in cui è libero da ogni brama e da ogni dolore » (IV, 3, 21). Ecco qui profiliati i tre stati di coscienza: veglia, sogno e sonno profondo, ove quest'ultimo è concepito come perfetto appagamento, simile alla unione d'amore. Ed è delimitata anche la differenza tra purusa e ātman poiché quest'ultimo è lo spirito nella sua pievezza (7).

L'ātman è dunque il fondamento e il compimento del conoscere e dell'essere che nel conoscere si rivela. Anche quando l'uomo è nello stato di sonno profondo « egli, pur non vedendo resta sempre capace di vedere... perché colui che ha capacità di vedere non può perdersi, data la sua indistruttibilità. Non esiste più un altro essere a lui secondo, né alcunché di separato (da lui) che egli possa vedere » (IV, 3, 23).

Egli però, dopo aver goduto in sogno, ritorna in senso inverso al suo punto di partenza, cioè allo stato di veglia (IV, 3, 34) e quando il corpo si indebolisce per età o malattia, proprio come il frutto del mango... « si stacca dal suo ramo così questo purusa, staccandosi dalle membra, ritorna in senso inverso alla sua origine al *prāna* » (IV, 3, 36). Qui il *prāna* è lo spirito vitale cosmico e può essere equiparato all'ātman. L'uso di termini diversi denuncia, evidentemente, quelle stratificazioni testuali (8) che già sono state ipotizzate da vari

(7) L'affermazione riguarda lo stato di beatitudine (*abhaya-rajā*).

(8) Ibid. L'ātman viene chiamato *prāna*, « colui che ha la conoscenza » o « chi è intelligente » nel senso *cosmico*, cioè senza riferimento ai contenuti del conoscere.

(9) Questo passo è considerato fondamentale per ammettere la possibilità dello *ātmān* che, in seguito, verranno negate dall'*advaita* monistico.

(8) Cfr. E. FLAUBERT, *Geschichte der indischen Philosophie*, vol. I, cap. 3, Sahaberg, O. Müller, 1951.

studiosi, ma che non intaccano il significato fondamentale del concetto: lo spirito è immortale, uno, ed è ragione di ogni manifestazione temporale dell'essere a livello empirico, di pensiero e di immaginazione. Solo il *ritorno*, o il ricupero, della unità originaria conduce al di là di ogni pena e alla beatitudine suprema.

Nel quarto *brāhman* dello stesso *adhyaṅga* il tema del purusa-ātman viene ripreso con riferimento più chiaro alla dottrina della transmigrazione e del *karma*: « Allorché questo ātman perde le forze (del corpo) e, per così dire, perde conoscenza, allora tutti gli spiriti vitali (*prāṇā*) si raccolgono intorno a lui ed egli, raccogliendo le sue energie, entra nel cuore e quando il purusa che è nell'occhio destro si allontana, l'ātman non distingue più le forme. Egli diventa uno e si dice che « non vede, è privo di odorato, di udito, di gusto, di sensazioni tattili, di parola, di pensiero, di conoscenza. Allora l'apice del cuore si illumina e l'ātman, tramite questa luce, esce dall'occhio e dal corpo o da altre parti del corpo. E il soffio vitale e gli altri spiriti vitali lo seguono. Egli è intelligenza (*vijānā*) ed è la sua intelligenza che trasmette. Ma la conoscenza (*vidyā*), le opere e la esperienza precedente lo seguono (rimangono attaccati a lui) » (B.U. IV, 4, 12).

« Colui che ha l'attaccamento (alle cose) va, tramite il *karma*, verso l'oggetto del suo attaccamento. Esaurito il frutto del *karma*, comunque egli si sia comportato, ritorna di nuovo da quel mondo a questo. Così avviene a chi ha desiderio; ma chi non ha desiderio, chi è privo di brama, colui il cui desiderio è colmato perché non desidera che l'ātman, non resta privo degli spiriti vitali. Egli (diventato) il Brahman, si riunisce al Brahman » (IV, 4, 6) (10). Qui, come è facile osservare, il discorso è trasposto in termini *etici*, o meglio, *etico-socratici*, poiché lo spirito dell'uomo, o il suo *vijānā*, se ci riferiamo al passo IV, 4, 2 ove questo termine è riportato, trasmette in base al frutto delle sue azioni. La vera salvezza però avviene solo se l'uomo si libera

(10) Cfr. la diversa traduzione di C. Della Casa, Op. cit. p. 137, e nota 17.

(10) Il Della Casa tradisce invece: « L'uomo che è soggetto alle passioni / per effetto delle azioni / giunge alla meta cui la mente si era rivolta. / Quando ha esaurito l'effetto della sua opera / qualunque cosa abbia raggiunto fatto / dall'altro mondo torna su questa terra all'operare. / Questo per chi è in preda al desiderio. / Ma per chi non ha desiderio... e non ha che il desiderio dell'ātman, di cui i soffi vitali non s'allontanano (dal corpo): egli, che è già il Brahman, si riunisce col Brahman ». Op. cit. p. 133.

dall'attaccamento e dalla brama e si identifica quindi con il Brahman. Il discorso metafisico si fa qui eschatologico, ma l'*éshakata* trova il suo fondamento in quanto abbiamo sopra riportato a proposito dell'*âtman* come fonte unica di tutto il conoscere (vale a dire di tutto l'essere che nel conoscere si rivela). Il passo della B.U. IV, 4, 5 invece si dimostra più ingenuamente panteistico giacché ivi l'*âtman* è identificato semplicemente al Brahman e questi è qualificato come sostanzialmente privo di coscienza, pensiero, soffio vitale, vista, udito ed elementi materiali come terra, acqua, vento, luce, tenerezza, e sentimenti quali desiderio e assenza di desiderio, ira e assenza di ira, giustizia e ingiustizia, vale a dire di ogni cosa. (*sarvanayam tad yad état*).

Ci vorrà, naturalmente la mediazione dei commentari Filosofi; posteriori di parecchi secoli a questa *upanisad*, per venire a capo di una soluzione metafisica più coerente, come si dirà a proposito di Sankara. Teniamo per ora a rimanere entro il quadro dei *grahâ* dell'essere ove questi sono chiaramente formulati nelle *Upanisad* classiche.

Per conciliare ancora con la B.U. che sembra riconoscere solo tre stadi dell'essere, ricorriamo il quattordicesimo *brâhmanya* del quinto *adhya*, ove si ha un accenno ad una *quadripartite* suddivisione. Il passo tratta del metro poetico (*gâyatri*) suddiviso in otto sillabe e quattro piedi. Il quarto (*tritya*) simboleggia « colui che brilla al di là dell'atmosfera ». « Esso è a sua volta fondato sulla verità » (11)... « La verità è, a sua volta, fondata sulla forza (*balâ*); la forza è il soffio vitale (*prâna*) » (V, 14, 4). Il fondamento ultimo è dunque, ancora, lo spirito-soffio vitale che abbiamo visto alternarsi con l'*âtman*, almeno nella sua valenza cosmica. Ma il riconoscimento del *quarto* grado dell'essere suppone una *implicita* distinzione tra le manifestazioni cosmiche e ciò che sta al di là di esse.

II. - Nella *Chândogya-upanisad* (abbreviato C.U.) 1, 4, 1-5 si stabiliscono le equivalenze tra il fonema Om e l'*âdhitâ*: entrambi i termini designano (il Brahman), l'immortalità. « Questa sillaba (Om) è il suono per eccellenza, è l'immortalità, la felicità (*abha*) ». Ecco dunque che anche qui si suppone l'esistenza dell'essere immortale, del

(11) Qui il testo si riferisce al sole (B.U. IV, 14, 3). Ma il sole è simbolo della luce della verità, per questo si dice che è fondato sulla verità.

Brahman (che abbiamo scritto tra parentesi) da cui dipende l'immortalità degli uomini e degli dei. Ancora un discorso eschatologico che va integrato con quello più propriamente metafisico espresso nel ben noto passo della C.U. VI, 2, 1-2. « All'inizio vi era, o Saunhya, soltanto l'essere (*sat*) uno e senza secondo. Alcuni sostengono che in principio vi era soltanto il non-essere (*asat*) e che da esso nacque l'essere. Ma come è possibile che l'essere nasca dal non essere? In verità all'inizio vi era soltanto l'essere uno e senza secondo ».

Orbene, il simbolo Om, che sintetizza le articolazioni dell'essere — come è dimostrato dall'equazione stabilita agli esordi della C.U. — ed è il suono per eccellenza, sta a significare l'imperituro, il *per se*, ciò che, più tardi, nella storia della filosofia indiana, verrà detto *âtârtha* (12).

Al tema della immortalità si congiunge anche quello della infinitudine, come in C.U. VII, 23. « L'infinito è felicità. Non vi è felicità in ciò che è piccolo (cioè finito). Soltanto nell'infinito vi è felicità. Ma bisogna desiderare di conoscere l'infinito... ». « L'infinito è l'immortale, mentre ciò che è finito è mortale ». Ma « su che cosa è fondato l'infinito? Sulla sua propria grandezza, oppure su nessuna grandezza » (13) (VII, 24). « Esso è in basso, è in alto, è ad occidente, è ad oriente, a sud e a nord: esso è tutto questo universo » (VII, 25, 1). Ma anche in rapporto all'io individuale e all'*âtman* la *upanisad* fa lo stesso tipo di descrizione: « l'*âtman* è in basso, in alto, a occidente, a oriente, a sud e a nord; l'*âtman* è tutto questo. Colui che invero così vede, pensa e conosce, si detta dell'*âtman*, con l'*âtman* gioca, con l'*âtman* si unisce e in esso trova la sua beatitudine » (VII, 25, 3). La « scoperta » dell'*âtman* come infinito e come felicità avviene ancora con la *invenzione* di un originario assoluto senza limiti spaziali, senza discontinuità e quindi senza limitazioni di ordine temporale giacché nel *contínuum* infinito non vi sono alterazioni.

Ma è altrettanto vero che tutto questo universo è mutevole e vario. Allora l'autore aggiunge: « Per colui che così vede, pensa, conosce,

(12) La opposizione del *per se* (*âtârtha*) e del *per altro* (*parârtha*) verrà esplicitata soprattutto in Sankara.

(13) La frase può essere interpretata come un interrogativo, oppure in modo idiomatice, vale a dire nel senso che riguarda all'infinito non vi è alcuna misurazione possibile.

la vita procede dall'ātman, dall'ātman procedono la speranza, la memoria, lo spazio, la luce (*tejas*), l'acqua, il manifestarsi e il non manifestarsi delle cose (*āvirbhāva-tirobhāva*), dall'ātman procedono il nutrimento, l'energia, l'intelligenza, la riflessione, l'intelletto, il pensiero (*manokāya*) la mente (*manas*) la parola (*vāc*)... dall'ātman procede tutto ciò che esiste » (VII, 26, 1).

L'ottava lettura della C.U. riprendendo questo motivo, sottolinea l'aspetto interiore dell'ātman, che non si identifica con l'io singolo limitato ed empirico di ognuno, ma con il soggetto universale che abita in ognuno e deve essere cercato nello spazio del cuore «... Lo spazio che si trova all'interno del cuore è altrettanto vasto quanto lo spazio che abbraccia il nostro sguardo » (VIII, 1, 3). Questa interiorità profonda è, evidentemente, extra-spaziale e, come vien detto poco oltre, anche super temporale, poiché: « Esso non invecchia con la vecchiaia dell'uomo, nè è ucciso da ciò che lo colpisce (la morte). Esso è la vera città del Brahman. In esso sono contenuti i desideri. Esso è l'ātman libero da peccato, da vecchiaia, morte e dolore, fame e sete; i cui desideri sono verità e il cui pensiero è verità » (C.U. VIII, 1, 5).

Nella ottava lettura ricompare di nuovo il tema dei gradi del conoscere in rapporto ai simboli della veglia, del sogno e del sonno profondo, presentati nel contesto mitico-dialogico degli dei e degli usura che si muovono alla ricerca dell'ātman. Il dio Indra e l'usura Virocana si mettono alla ricerca dell'ātman praticando il *brahmacarya* per trentadue anni. Il mito, come ricordiamo, introduce il concetto della *paśānta* e *disciplinata* ricerca della verità. Il maestro, Prajāpati, non ha insegna loro se non per gradi: o meglio i due discepoli non capiscono subito la verità proposta da Prajāpati: « l'essere che si vede nell'occhio questi è l'ātman, immortalità, felicità, e questi è il Brahman » (VIII, 7, 4). Ma allora « l'essere che si vede nell'acqua o in uno specchio che cosa è? E' quello stesso che si scopre in tutte le cose esistenti, risponde Prajāpati » (Ibid.). Ma se l'ātman si identificasse con il corpo (con ciò che è visibile) sarebbe soggetto a malattia e a morte, nonché a tutte le limitazioni inerenti alla corporeità. Indra, insoddisfatto di questa sua comprensione frammentaria della dottrina dell'ātman resta per altri trentadue anni discepolo di Prajāpati, mentre Virocana torna dagli usura per insegnare la identificazione di ātman e corporeità (che in tal modo diviene dottrina demoniaca).

Indra apprende successivamente che colui che si muove in sogno è l'ātman, l'immortale, la felicità, il Brahman, ma poi è colto ancora dal dubbio: se anche l'ātman non partecipa dei difetti e delle limitazioni del corpo *senora*, tuttavia che esso soffra, sia infelice e muoia. Indra torna dunque da Prajāpati per altri trentadue anni ed apprende poi che « quando si è profondamente addormentati, in una calma totale, senza sogni, si conosce l'ātman immortale, beato (senza angustie), il Brahman » (VIII, 11, 1). Ma Indra ha ancora un timore ed afferma: « Quanto ātman non conosce se stesso, non ha autoconsapevolezza, nè conosce gli altri esseri. E' diventato come chi va nel nulla. Non vedo in ciò nulla di buono... » (Ibid.). Indra rimane presso Prajāpati per altri cinque anni e questi, infine, spiega come lo spirito supremo (*uttama purusa*), l'ātman immortale sia incorporeo e raggiungibile solo dopo la morte. « La verità questo corpo è mortale, è sotto l'impero della morte. Questo corpo (tuttavia) è la sede dell'ātman immortale e incorporeo »... (VII, 12, 1).

Sebbene quest'ultima parte della C.U. non svolga in maniera del tutto coerente ⁽¹⁴⁾ la teoria dell'ātman perché lascia ancora spazio a rappresentazioni mitiche e a formule comuni — come quella ben nota « chi trova l'ātman e lo conosce ottiene tutti i mondi e la realizzazione di tutti i desideri » — è opportuno rilevare che si tenta qui almeno il superamento dei tre stadi di veglia, sogno e sonno profondo, considerando simboli indegnati, contrariamente a quanto veniva affermato nella B.U. ⁽¹⁵⁾ e nei passi paralleli, come ad esempio la *Kauśīaki Uṇ.* III, 3 e IV, 19-20 o nella *Prasna Uṇ.* IV, 6.

III. - Di) notevole importanza, per il nostro assunto, è il terzo *khanda* del primo *adhyāya* della *Aitareya Upaniśad* (A.I.) ove si tratta dell'ātman che penetra nell'uomo attraverso la sutura del cranio. Questa è chiamata sede di beatitudine (*ānanda*). Ora le dimore dell'ātman nel corpo sono tre e tutte e tre vengono chiamate *separa*, sogno; vale a dire, vengono in certo modo *equiparate*, in relazione-op-

(14) Poco più oltre, in cui C.U. VIII, 12, 3, sembra vi sia una sorta di conciliazione tra il concetto di ātman come spirito supremo e quello di ātman individuale.

(15) Cfr. B.U. IV, 3, 21. 2, sopra nota (7).

posizione alla beatitudine suprema. Il passo è interessante perché prelude a quanto vedremo nella *Nyāyika-uttara-tīpṇīkā-nyāyīśā*. Nella A.L. le tre condizioni del conoscere si trovano ancora nella sfera e inferiore, come si deduce dal fatto che cadono sotto l'unica categoria di « sogno ». In ciò è da vedere, forse, una rielaborazione posteriore o un « ripensamento » di chi ha compilato questa *tyāyīśā* (19) che pure è, nel suo nucleo, una delle più antiche.

Nella *Maitry-Ṭīpṇīśā* VI, 3, dopo la esposizione delle due forme del Brahman, ossia dei due aspetti visibile ed invisibile (*vyūrta* e *avyūrta*) dette rispettivamente *irreale* (*asatya*) e *reale* (*satya*), il testo procede alla meditazione sull'Om.

Questa sezione della *Maitry-ṇp.* (o *Maitrāyaṇīya-ṇp.*, come è più esatto chiamarla) è relativamente tarda (17) e considera le tre lettere (a, u, m) che compongono il fonema Om come ciò su cui tutto è ordito e tramato (*ota* e *prōta*). Queste lettere infatti sono simboli significanti una triplice articolazione dell'essere, onde, meditando sull'Om si riflette sulla struttura medesima dell'essere. Ma la *Maitrāyaṇīya-ṇp.* non esplicita questo concetto se non citando, nella edizione *vulgata* (18), altri passi upanīśadici della C.U. (I, 5, 1 e I, 3, 6) — ove l'Om era equiparato all'*udgītha*, come si è visto — e della *Kāthā-ṇp.* (I, 2, 16) di cui si riordeano i celebri versi e questa è una sillaba santa, questa è la suprema sillaba / chi conosce questa sillaba ottiene l'adempimento dei suoi desideri; parole con le quali si ribadisce la sacralità di un simbolo fonetico, ma filosoficamente non si procede nè in campo descrittivo, nè in sede spenaliativa vera e propria.

IV. - Il tema della meditazione sulla sillaba Om, legata ai gradi del conoscere e alle articolazioni dell'essere, viene ripresa in epoca molto più tarda (20) prima dalla *Māṇḍūkya* e poi dalla *Nyāyika-uttara-*

(16) Si veda U. Somenza, *Die Komposition der Atterga Tyāyīśā*, in: « Indo-Iranian Journal », VII, 1963, pp. 58-66.

(17) Per la *Maitrāyaṇīya Tyāyīśā*, rinvio alla edizione a cura di J. A. B. van Buitenen, *Monton*, S. - Gravenhage, 1962.

(18) *Ibid.*, cit. p. 107. Cit. p. 135.

(19) La datazione di queste *Tyāyīśā* è incerta. Per quanto riguarda la *Māṇḍūkya-ṇp.* V. Bhattacharya, nella sua edizione dell'*Āgamaśāstra di Gauḍapāda* (University of Calcutta, 1943) aveva ipotizzato che fosse posteriore o almeno con-

tīpṇīkā-nyāyīśā (abbreviata N.U.T.) le quali però suppongono parecchi secoli di speculazione filosofica intermedia: queste *Tyāyīśā* non possono quindi essere lette ed interpretate soltanto in riferimento al pensiero arcaico delle *Tyāyīśā* antiche, ma debbono essere poste in relazione alle componenti del pensiero vedantico emerse in Gauḍapāda e in Saṅkara, vale a dire nel periodo che segue gli sviluppi del pensiero buddhista e delle parallele scuole del Sāṃkhya e della Mīmāṃsā. Senza l'intreccio di queste fila o senza l'apporto delle grandi correnti filosofiche come il Nyāya e il Vaiśeṣika non è possibile stabilire alcun fondamento per le costruzioni metafisiche prospettate nella *Māṇḍūkya-ṇp.* (abbreviata M.A.T.) e nella N.U.T.

Con ciò non intendiamo dire che l'interpretazione da seguire sia quella proposta da Gauḍapāda, da Saṅkara o da Vidyāraṇya (per quanto riguarda la N.U.T.) (20). Riteniamo anzi di doverci discostare da tali interpretazioni: senza di esse tuttavia non si potrebbe fare un discorso che fosse valido anche storicamente, proprio per la collocazione cronologica dei testi in questione.

La M.A.T., data la sua brevità viene qui riportata per intero, come segue (21):

1. - La sillaba Om è tutto questo; eccome la spiegazione: tutto ciò che era, che è e che sarà è la sillaba Om. E tutto ciò che si trova al di là della triplice determinazione del tempo è ancora la sillaba Om.

2. - Tutto questo è, invero il Brahman. Questo ātman è il Brahman. L'ātman ha poi quattro articolazioni.

3. - Il primo stadio è *Vaiśvānara* e ha come sede la conflazione di veglia, la conoscenza degli oggetti esterni (*bahīraprajā*); ha sette membra, diciannove boache e sperimenta il mondo empirico (*śvābāhukā*).

temporanea a Gauḍapāda stesso. La questione è stata dibattuta a lungo e recentemente ripresa anche da P. Haverin in: *Notes on the Māṇḍūkya-nyāyīśā and Śaṅkara's Āgamaśāstra* citata in: « India Major », Congratulatory volume presented to J. Gonda, Indien, R. J. Brill, 1972, pp. 115-122.

(20) La N.U.T., nella edizione della A.S.S. ha un commento di Vidyāraṇya. Ma esiste, manoscritto, anche un vivaraṇya attribuito a Gauḍapāda, su cui gravava tuttavia, il sospetto di inautenticità.

(21) Per il testo manoscritto rinviamo alla edizione dell'A.S.S., con le *śūtrā* di Gauḍapāda, il commento di Saṅkara e la *prā* di Ānandagīrī, Poona, 1936.

4. - Il secondo stadio è il *tañjasa* la cui sede è la condizione di sogno: esso ha conoscenza degli oggetti interni, ha sette membra, diciannove bocche e sperimenta gli oggetti e separati » (*praviñikā*).

5. - Quando colui che dorme non desidera più nulla, non vede alcun sogno, si ha la condizione di sonno profondo (*suṣuptā*). Tale condizione è chiamata *prāñña*: la sua sede è lo stato di sonno profondo, unificazione conoscenza essenziale, costituita di beatitudine, sperimenta la beatitudine e il suo volto è pensiero.

6. - Esso è il Signore di tutto, onniscente, guida interiore, matrice di tutte le cose, origine e fine degli esseri.

7. - Il quarto stadio è ciò che non ha né conoscenza esterna né conoscenza interna, né entrata, né conoscenza essenziale e neppure conoscenza e non conoscenza. Invisibile, ineffabile, inafferrabile, indifinitibile, impensabile, indescrivibile, ha come essenza l'esperienza del proprio sé, è cessazione di ogni discorsività (*prapañcōpāśama*) (27), quieto, benevolo (*śīta*) non duale. Egli è l'ātman che deve essere conosciuto.

8. - Egli è l'ātman, l'Om, al di sopra di ogni fonema (*adyakaraṇa*), le cui parti corrispondono, ognuno, alla propria misura e ogni misura ad una parte: cioè le lettere a, u, m.

9. - *Vaiśeṣānara*, la cui sede è lo stato di veglia, è designato dalla lettera a, che è la prima misura (e si può derivare) dalla radice ap (*ottenero*) o dal fatto di essere all'inizio (*ādānattva*). Chi conosce ciò ottiene (la soddisfazione di) tutti i desideri e diviene preminente.

10. - *Taijasa*, la cui sede è lo stato di sogno, è la lettera U, il secondo elemento, poiché deriva dal termine *akāśa* (elevato) e perché si trova come intermedio tra le altre due (lettere). Chi conosce ciò sublima la serie delle sue conoscenze e diviene privo di differenziazione. Nessuno, nella sua famiglia, ignorerà il Brahman.

(27) Il termine sanscrito *prapañcōpāśama* che non si trova nelle *Upaniṣad* antiche e medio è quello che ha fatto pensare ad una relazione tarda del testo, in epoca posteriore a Candakīrti.

11. - Il *Prāñña*, la cui sede è il sonno profondo, è la lettera M, il terzo elemento, poiché deriva dal concetto di creazione (*mīti*) e di assorbimento dell'universo. Chi conosce questo diviene erettore di tutto e tutto in sé riassorbire.

12. - Il quarto è ciò che non è composto di lettere, è l'ineffabile, cessazione della discorsività (della molteplicità), benevolo, non duale: la sillaba Om, l'ātman. Chi conosce questo penetra nell'ātman.

L'importanza di questa *upaniṣad* è stata riconosciuta in tutto il corso della tradizione vedantica; e le *kārikā* esplicative attribuite a Gauḍapāda son ancora oggi al centro di studi rinnovati. Ci è grato, pertanto, riprendere un tema su cui abbiamo già lavorato per ribadire alcune tesi, anche in risposta ad uno studioso, Tilman Vetter, che si è recentemente occupato del problema. Egli ha giustamente sottolineato lo scarto che vi è tra il testo della *upaniṣad* e le ventinove *Kārikā* che, insieme ad essa, costituiscono il I capitolo (*prākaraṇa*) dell'opera chiamata, complessivamente, *Māṇḍūkya-kārikā*, o *Gauḍapādīya-kārikā* oppure, come lo stesso Vetter preferisce denominarla, *Agamaśāstra*. La differenza maggiore tra le *kārikā* e la Mā.U. è data dal fatto che nelle prime si parla della veglia e del sogno, vale a dire delle prime due condizioni, come entrambe legate al sonno e al sogno (*svapnāśrīyānta ātman*), cioè entrambe « non reali ». Perché questo mutamento radicale? Sappiamo che tra le *Upaniṣad* e Gauḍapāda si frappone la fioritura del Buddismo, e in particolare la « esplosione » della dialettica paradossale delle scuole della « Perlella saggezza », del Madhyamika, e dell'Idealismo Yogācāra. Tutto ciò tende a svalutare l'esperienza per metterne in luce, da un lato, la precarietà e dall'altro, la fenomenicità. Gauḍapāda si trova dunque in posizione culturale situabile tra istanze multiple (28) e il suo modo di interpretare la Mā.U. risente di

(27) T. VETTER, *Die Gauḍapādīya-kārikā: zur Entstehung und zur Bedeutung von (A.)-Brahm in*, W Z K S O, Band XXII, 1976, pp. 93-131.

(28) Per le fonti di derivazione cfr. V. BHATTACHARYA, *Op. cit. postea*. Per quanto riguarda il Buddismo ricordiamo alcuni dei lavori più recenti, come: J. MAY, *Le philosophie Bouddhique idéaliste*, Asiatische Studien, XXV, 1971, pp. 265-323, e L. SCHWITZGERS, *Spirituelle Praxis und Philosophische Theorie im Theravāda*, in: *Zeitschrift für Miss. Wissenschaft und Religionswissenschaft*, Heft. 3, 1973, pp. 161-186.

una nuova prospettiva di fronte alla realtà. La veglia diviene, anche essa, al pari di un sonno, qualcosa che non si differenzia essenzialmente dal sogno. Ed anche il *Prājñā*, nella Kā I, 12, è definito come « colui che non conosce né se stesso, né altro, né la realtà, né la irrealtà ». Soltanto il quarto, il *Turiya*, è omniveggente (*sarvadṛśh*). E questi è l'ātman.

Attenuando il significato e il valore del conoscere oggettivo (simbologizzato dalla veglia) ed equiparandolo al sogno, Gaudapāda tenta la riduzione di tutti gli aspetti della realtà al solo ātman uno e senza secondo. Ecco il *motivo* principale dell'argomentare delle *kārikā* di tutti e quattro i *prakāra*.

I problemi interpretativi che si pongono al riguardo sono poi di un duplice ordine: uno concerne il *valore teorico* delle argomentazioni e l'altro la disposizione o l'alternarsi delle medesime lungo il corso dei quattro capitoli del testo.

Ritornando alla prima questione non è necessario, forse, ripetere ciò che abbiamo altrove esplicitato, ma che vorremmo qui almeno riassumere brevemente come segue:

a) Il sogno non differisce dalla veglia perché anche la percezione allo stato di veglia è *interna* (20), come verrà poi ripetuto, alternativamente, lungo tutta l'opera e, a nostro avviso, non senza un certo disordine (Cfr. II, 4, 9, 10, 13, 14, 15; III, 29, 30; IV, 62, 64-66). Questo ricorrere dell'appello alla esperienza *interna* (all'interno del corpo, o del soggetto) dimostra la perfetta volontà di far vedere come la presenza degli oggetti di percezione, così della veglia come nel sogno, non è *garanzia* della realtà dei medesimi.

Quale è dunque la *fonte* di questa presenza degli oggetti? Essa è l'ātman: colui che rifalga (*dēv*) il quale forgia (*kalpayatī*) o *tāmagīva*, come si preferisce tradurre, il sé per mezzo del sé, tramite la propria *māyā* (21). Dovrebbe, in tal modo, essere dimostrato che l'ātman non solo è l'unico « conoscente, privo di sonno e di sogno » (I, 14) ma anche la *origine* di tutto l'essere sperimentato.

(20) *avatahānanti tu bhaktānām tatkā jagatē amṛtam / gathā tāra tatkā sraṅgē amṛtāyām na bhaktāte.* (II, 4).

(21) *Kalpayatī ātmanātmānam ātmā āraṅgē am-māyā* (II, 14 a-b).

A questo punto ci si potrebbe chiedere perché fosse necessario ricorrere alla filosofia idealistica dello Yogācāra per illustrare un testo upanishadico come quello della *Māṇḍūkya* che, di per sé, era abbastanza chiaro. Perché non restare ad una metafisica di tipo realistico? Evidentemente la dialettica buddhista aveva già *infocato* le teorie creazionistiche facenti uso della categoria di causa: basti ricordare la critica alla causalità condotta dalla *Mādhyamika Kārikā*.

Non restava dunque che ricorrere all'idealismo Yogācāra e al concetto di « creazione » come creazione mentale: tutto è « costruito » o immaginato (*kalpita*) e perfino tutte le concezioni metafisiche proposte dalle varie scuole di filosofia indiana che precedono Gaudapāda sono da lui ricordate come pure « costruzioni » immaginose (II, 19-31).

b) Il III *prakāra* preferisce invece fondare la unicità e la assolutezza dell'ātman sulla similitudine dello spazio che è uno, anche se sembra suddiviso dalle delimitazioni degli oggetti, come i recipienti ecc. (III, 3-14): argomento che può essere accettabile come esprimente la necessità di un'« *unica essenza* immutabile che sia a fondamento del tutto, e non possa venir *frantumata* dalla molteplicità e dal movimento. Non si tratta, tuttavia, qui di una prova, ma di una *intuizione*, peraltro valida: l'analogia dello spazio suggerisce infatti il concetto di una *capienza* universale. Il tema non interessa, tuttavia, specificamente l'argomento da noi preso in considerazione: cioè quello degli stati di coscienza e dei relativi modi del conoscere l'essere.

c) Più interessante è invece l'altra dimostrazione della irrealtà della veglia, fondata sul concetto — e sulla evidenza — della *transitorietà* della esperienza. « Ciò che è inesistente all'inizio, e alla fine è *tale anche nel presente*, ma pur essendo le cose « *irreali* » appunto come se tali non fossero » (II, 6; cfr. IV, 31). Ci troviamo qui di fronte ad uno dei maggiori paradossi di Gaudapāda. Perché, potremmo chiedergli, ciò che è inesistente all'inizio e alla fine (vale a dire, ciò che prima non era e poi non è più) dev'essere inesistente anche nel presente? (II, 6, a-b) *ādāntā ca garvātī vartamāne 'pi tat tatkā* E' chiaro che l'autore applica alla realtà percettiva il principio logico in base al quale l'essere vero è eterno, e non può avere, quindi, né origine né fine. Questo è il *Leśmō* che ricorre nelle *kārikā* (na *bhāvaty amṛtam marīgam na marīgam amṛtam tatkā* III, 21, b-e). Il tema della permanenza dell'essere che contesta e, in certo modo,

invalida la esperienza sensoriale e oritica percorre in particolare il III e il IV libro (Cfr. III, 20-22, 27, 28, 48; IV, 3, 6, 7, 8, 22, 31, 32). Anche il concetto di *svabhāva* (essenza propria) coincide con « ciò che è intrinseco, innato, non originato e immutabile » (IV, 9). Ma questo non si riscontra nella esperienza sensibile, la quale, per conseguenza, è irreale, anche se presente! La presenza percettiva, essendo temporanea, non dà alcuna garanzia di essere autonoma ed autosussistente. Essa abbisogna di un supporto, di qualcuno che la crei, che ne regoli l'ap- parire e lo scomparire, il venire all'essere e l'uscirne.

Le argomentazioni suddette, che abbiamo brevemente riepilogate, ci riconducono alla unicità e alla assolutezza dell'ātman della coscienza unica. Ma il IV *prakaraṇa* delle *kārikā*, come è stato già da tempo osser- vato dagli studiosi, preferisce usare, anziché il termine ātman, quello di *citta* (pensiero) o *vijñāna* (intelligenza) che vengono usati quali sinonimi. Il titolo stesso del IV *prakaraṇa*, *Alātākāntī*, mette in risalto il concetto fondamentale: la coscienza immobile, quieta, che è luce a se stessa e conosce solo ciò che essa stessa crea con la sua propria māyā (IV, 65-66). Ma come avviene questa creazione? Mediante una vibra- zione (*spanda*) della coscienza stessa che dà l'illusione del movimento, allo stesso modo di una torcia che, fatta ruotare in cerchio, produce l'illusione di un circolo di fuoco; ma, una volta ferma (*āśāntāntī*) il cerchio di fuoco sparisce e la torcia accesa si mostra quella che è. Così avviene per la coscienza, allorché essa, distaccata dagli oggetti e non distratta da altro, raggiunge la stasi (*śhāntī*) e si trova nello stato di immutabilità — o identità con se stessa — (*sāmya*), non origina- zione (*oja*) e non dualità (*advaya*) (IV, 80).

È tuttavia, pur non ammettendo Gauḍapāda la pluralità degli ātman e pur contestando la gnoseologia realistica degli altri sistemi filosofici, a partire da quello della Mīmāṃsā⁽²⁷⁾ fino a quella del Jainismo⁽²⁸⁾, sembra contraddirsi allorché, nel IV *prakaraṇa*, parla

(27) Per la problematica relativa rivole al poderoso lavoro di M. BRANDEAU, *Phénonie de la conscience et philosophie de la parole dans le Brahmanisme clas- sique*, Paris, Imprimerie nationale, 1962, in particolare, p. 72 segg.

(28) La polemica antiplatonistica è volta specialmente contro quei sistemi che, come il Jānāna o la Mīmāṃsā, considerano la anima eterna, ma al tempo stesso coinvolte nel divenire. Il che implica una palese contraddizione. Né i suddetti sistemi giustificano la legge del karma: che viene ad essere meccanicamente

della immortalità di tutti i *dharma*, usando un termine tipicamente buddhista per designare i fattori della realtà o la pluralità delle co- scienze (degli ātman, come spiegherà Saṅkara nel suo commento): *jāṇamāna-avivakṣāṅī sarve dharmāḥ svabhāvatā* (IV, 10, a-b) e « tutti i *dharma* sono, originariamente puri, senza veili e fin dall'inizio sono illuminati (*buddha*) e liberi (*mukta*) » (IV, 98). Il singolare linguaggio del IV libro delle *kārikā*, ha fatto pensare, come sappiamo, ad una diversa provenienza del libro medesimo, rispetto ai primi tre *prakā- raṇa*. Si tratta, forse, come già era stato ipotizzato, di un libro di de- rivazione buddhista, adattato al Vedānta, ma in modo non del tutto coerente. Sta però di fatto che il linguaggio e le tesi del buddhismo mahāyānaico sono stati usati in funzione vedantica e quindi anti- buddhistica.

Se Gauḍapāda è l'unico compilatore delle *kārikā* (ipotesi ancora non suffragata da prove del tutto convincenti) si può pensare, come ha proposto Tilmann Vetter⁽²⁹⁾, che Gauḍapāda si sia convertito dal Buddismo al Vedānta ed abbia, egli stesso, e manipolato a un testo precedente, composto da lui o da altri. L'ipotesi non ci sembra, tut- tavia, del tutto convincente dal momento che, se così fosse avvenuto, avrebbe dovuto riabbordare ulteriormente il testo e modificare la ter- minologia. Ci sembra più probabile che, se Gauḍapāda è stato l'autore del IV *prakaraṇa*, altri sia stato il compilatore dei primi tre, o vice- versa. La diversità di linguaggio è tale da far supporre almeno due autori dalle *kārikā*, così da poter attribuire i primi tre capitoli all'uno, e l'ultimo all'altro. Sempreché non si voglia accettare la tesi « orto- doxa » di coloro che vogliono considerare il IV libro come un « arti- ficcio », ossia una « imitazione » del linguaggio buddhista, onde con- firmare meglio le tesi avversarie. Ma perché, allora, non pensare anche alla possibile esistenza di una scuola, o di un gruppo, che realmente si trovasse in posizione intermedia tra il Buddismo Yogācāra e il

(29) T. Vetter, nell'art. cit. avanza la ipotesi che il IV capitolo delle *kārikā* di Gauḍapāda sia stato composto dal medesimo autore degli altri capitoli, ma in un tempo antecedente. Egli anzi pensa di dover leggere il testo dell'*Īgāraśāstra*, per quanto riguarda la sua evoluzione cronologica, in ordine inverso, partendo cioè dal IV capitolo, di ispirazione marcatamente buddhista, per passare al III, al II e al I, poiché in tale ordine si riscontra un progressivo allontanarsi dalla terminologia buddhista.

Vedānta? L'elettoismo filosofico indiano ci fornisce numerosi esempi di scuole che si trovano alla confluenza di più tradizioni. E l'autore del *IV prakaraṇa* poteva essere il rappresentante di una di queste scuole, oppure un buddhista mahāyānico talmente vicino al Vedānta, da poter essere accettato entro le cerchie della ortodossa brahmanica.

Certo è che l'*Āgamaśāstra*, nella sua strutturazione, presenta difficoltà esegeriche non del tutto risolte. A noi sembra tuttavia che, una volta districati gli argomenti fondamentali, si possano trarre le seguenti conclusioni: A) l'autore ha imparato la lezione del Buddismo dialettico usando sia gli argomenti dei Viṅṅānavādin (idealisti) sia dei Mādhyamika (anti-metafisici) per la edificazione di una ontologia vedāntica con strumenti di ragione, e non solo in dipendenza dalla falsariga della Śrauti (in questo caso dallo schema della Mā.U.). B) Questo tipo di Vedānta permette di valorizzare, ma anche relativizzare, ogni costruzione del pensiero ed ogni « opzione » filosofica, e di giustificare, in certo modo, il pluralismo filosofico e teologico tipico dell'Induismo.⁽²⁰⁾ C) La verità ultima nella sua assolutezza resta quella che si coglie nel quarto grado del conoscere e in quello stato di coscienza che è tipico di uno Yoga « estetico », mediante il quale si perviene alla *grīte del pensiero*, scoperta così in natura essenziale autoluminosa e potenzialmente creativa.

Detto questo non possiamo concludere che il discorso di Gauḍapāda sia esente da aperture e non richieda pertanto mediazioni ulteriori. Così che cercherà di fare il commentatore Saṅkhara, tentando di portare a sistematezza il testo composito di Gauḍapāda⁽²¹⁾, anticipando, fin dall'inizio, non solo le conclusioni, ma anche certe espressioni delle *kārikā* del IV libro e « correggendo », esegreticamente, quello che nel *IV prakaraṇa* presenta maggiori difficoltà.

Vediamo dunque, ora, le interpretazioni saṅkhariane dell'*Āgamaśāstra*. Il commento ad esso è considerato, nella evoluzione del pensiero

(20) Il pluralismo filosofico, tuttavia, resta accettabile sul piano *vyākhaṛānā*, cioè sul piano pratico e strumentale e non su quello della verità ultima.

(21) È evidente che Saṅkhara considerava il testo dell'*Āgamaśāstra* come unitario, malgrado la diversità terminologica del IV capitolo e il carattere composito dell'opera, la quale doveva rappresentarsi, senza dubbio, un lavoro-guida, o una sintesi di importanza imprescindibile.

di Saṅkhara, uno dei primi lavori, proprio in relazione a quanto il Maestro scriverà riguardo ai gradi dell'essere e agli stati di coscienza, in opere posteriori⁽²²⁾.

La discussione sulla filosofia di Saṅkhara avrà per noi, tuttavia, un carattere prevalentemente teorico, volto a stabilire la portata della sua metafisica e le possibilità di ascesa del conoscere umano. Se non si tiene conto di questa ricerca della verità, di questo interesse ontologico spirituale, che per gli Indiani è anche sotterico⁽²³⁾, la stessa ricerca storica perde gran parte del suo significato. Gli stessi testi upanishadici, fonte di verità per i credenti della tradizione brahmanica, sono ordinati alla *meditazione* e la meditazione è ordinata alla realizzazione anche se, come abbiamo visto per il IV libro della *Māṇḍūkya-kārikā* può essere fatto senza portare, all'interno di esso, argomenti autoritativi.

Il riferimento alla *Śrauti* resta, ad ogni modo, imprescindibile, e Saṅkhara non dimentica di citare i passi delle scritture per *avfergere* il discorso di Gauḍapāda. Il rispetto di Saṅkhara nei confronti del testo che commenta è tale da far pensare a quanto doveva essere nuovo il tentativo di utilizzare filosoficamente il materiale dialettico del Buddismo. Qualcosa che ricorda, *mutatis mutandis*, la importanza dell'*aristotelismo scoperto* dagli Arabi nel Medio Evo e poi utilizzato sia nella filosofia araba che in quella della scolastica cristiana. E se Saṅkhara è sempre in aperta polemica anti-buddista, non si può negare che, proprio lui, sia stato maestro nel discutere con gli avversari usando le loro stesse armi.

Consideriamo quindi, anzitutto, il modo in cui Saṅkhara affronta il *IV prakaraṇa* dell'*Āgamaśāstra* e il modo in cui ne interpreta il difficile linguaggio.

Saṅkhara cerca di collegare i quattro capitoli delle *kārikā*, affermando che, una volta riconosciuta la suprema verità non duale (riepilogata nella *kā III*, 48, che conclude l'*Advaita-prakaraṇa*) è necessario

(22) Cfr. PAUL HARKER, *Saṅkhara Śar Yoga und Saṅkhara der Advaita, etāpā Deśabhaṅgaṇa*, in: *Festschrift für E. Frauwallner*, W Z K B O, Band XII-XIII, 1968-69, pp. 110-148.

(23) È questo il *prajñajane* che Saṅkhara non dimentica di mettere in luce all'inizio del suo commento. ed. A. S. S., p. 6.

confutare sia le tesi degli avversari (di coloro che erodono nella dualità) sia le tesi dei nihilisti i quali vorrebbero dimostrare la non esistenza dell'Ātman (come spiega Ānandaḡri nella sua *ikā*: *vaiśāhika nārāyaṅga-vāśīnakā*) (38).

Śaṅkara però sente e riconosce il valore dei Buddhisti *Vijñānavādin*, che, come egli stesso afferma esplicitamente, si sono avvicinati alla realtà non duale, all'*advaya vāsta* mediante la negazione dell'oggetto esterno e mediante la concezione dell'essenza ultima di tutte le cose intesa come solo conoscere (*jñāna mātra*)! (39). Riteniamo che queste parole di Śaṅkara siano anche una prova del fatto che il IV *prakāraṇa* è non solo di palese derivazione *yogācāra-vijñānavāda* e costituisce un ponte gettato tra *Veśānta* e Buddismo, tanto che quanto Śaṅkara afferma vien detto a commento della *Kā IV*, 99: cioè, praticamente, alla conclusione del suo commento. Resta però altrettanto vero che Śaṅkara ribadisce l'imprevedibilità della *Śruti* proprio nello stesso passo ove riconferma che la suprema realtà non duale si deve apprendere nelle *Upanisad*: vale a dire non può essere raggiunta senza l'ausilio della *Śruti*. (*Idam tu paramārtha-tattvam advāitāya vedāntespreva vyūṅga*). In realtà, a rigore di logica, non sembra esservi differenza alcuna tra il *vijñāna* (o il *citta*) dei *Vijñānavādin*, interpretati da *Gauḍapāda*, e l'Ātman-Brahman delle *Upanisad*, interpretate sempre con gli argomenti delle *kārikā*. La equazione infatti viene stabilita non tanto sul fondamento delle *Upanisad* quanto sul *fondamento della logica stessa* che, come diremo più avanti, nega il divenire della coscienza universale, il suo perenne finire. Se pertanto Śaṅkara afferma che la verità ultima si può conoscere nei testi del *Veśānta* (*Veśāntasū*, vale a dire nelle *Upanisad*) è più in omaggio alla *Śruti*, in ossequio alla tradizione ortodossa brahmanica, che non a conclusione del suo discorso filosofico. Giacché, se egli volesse mostrare che la verità si ha soltanto nella *Śruti* non avrebbe bisogno dei suoi argomenti teorici per comprovare la realtà del Brahman-ātmān. In effetti la prova metafisica e la *confutazione* delle tesi degli avversari sembrano tanto più importanti quanto più costoro si trovano vicini alla verità suprema.

(38) *Ibid.*, p. 157.

(39) *Ibid.*, p. 230.

Śaṅkara, seguendo *Gauḍapāda*, parla inoltre di uno *yoga*, detto *asparśa-yoga*, che è « senza sforzo » e senza contraddizioni e si oppone a quello caratterizzato da assterità. E' lo *yoga* della conoscenza, del *Veśānta*, insegnato dalle Scritture come dice commentando la *kā IV*, 2. (40). Esso sembra opporsi a quello sistematico di *Parañjali*, legato alla assterità e alle tecniche meditative; ma si oppone altresì a quella *metafisica* che lo *Yoga* classico mutuò dal *Śaṅkhyā*. Notiamo qui, per incidens, che Śaṅkara sembra non tenere in considerazione neppure le dottrine dello *yoga teistico*, di ispirazione *viśvūta*, sebbene, all'inizio del IV *prakāraṇa*, egli renda omaggio a *Nārāyaṇa*, mostrando in tal modo di avere un qualche legame con una tradizione alla quale il *Veśānta* advaita era in origine forse legato (41).

Nel commentario al IV *prakāraṇa* Śaṅkara riprende poi le argomentazioni, care a *Gauḍapāda*, che qui non possiamo esporre per intero. Ci preme tuttavia ricordare, in relazione al tema di cui ci occupiamo, il commento alla *kā IV*, 25, ove Śaṅkara stabilisce una sorta di equazione tra *sūstūpti*, *smṛtīhī* e *conoscenza suprema*: tre condizioni caratterizzate dal fatto comune di non aver alcun oggetto esterno, e di coincidere con la sola conoscenza del Sé (42). In tutti e tre i casi la coscienza è priva della dualità e di ogni illusione (43).

E' inoltre da notare che, nel IV *prakāraṇa*, delle *kārikā* non si parla più del *Turyāga*, né dell'Om. Chi pensa che il IV *prakāraṇa* sia stato redatto e commentato prima degli altri, vede in ciò una prova della sua anteriorità. Esso appartierebbe ad uno stadio in cui l'autore (*Gauḍapāda*) non era ancora « approdato » al *Veśānta* « classico ». Osserviamo però che Śaṅkara, all'inizio del suo *bhāṣya* all' *Atāntāra-hyapareraṇa* ricorda l'Om e dice che il significato di questa sillaba è stato illustrato nei capitoli precedenti (44).

Śaṅkara parla inoltre del quarto stato dall'essere che coincide con la *realtà suprema* (dopo aver commentato le *kā IV*, 87 e 88) e dice che questa viene chiamata *Turyāga*: *paramārtha-tattvam turyāgāḡyam*

(40) *Ibid.*, p. 158.

(41) Cf. P. HACKER, *Relations of early Advaitine to Vaiśāntism*, in: WZKSÖ, Band IX, 1965, pp. 147-164.

(42) Ed. A. S. S., p. 176.

(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*, p. 157.

advayaṃ ayaṃ āmatattvam! Se dunque gli stati di coscienza sono tre (i primi due a livello empirico) e il terzo transempirico (cioè senza oggetto di esperienza comune) Śaṅkara distingue tali stati di coscienza dalla esperienza suprema, che è il quarto, cioè differenziabile dalle esperienze precedenti.

In quest'ultima asserzione si riscontra che per Śaṅkara il *Turya* è non qualcosa che si aggiunge agli altri tre stati ma è il conoscere per eccellenza, la verità ontologica, il solo vero sapere, di fronte al quale tutto il restante esperire è come non fosse. E tutto ciò si apprende alla conclusione della serie di quei *paradosi* — per non dire paralogismi — di cui si servono Gauḍapāda e Śaṅkara per provare la loro tesi: ma preferiamo chiamare *paradosi* i loro argomenti poiché derivano, come si è visto, dalle « tecniche confutatorie » del Buddismo mahāyānaico.

Basta richiamarsi ora alle risposte che Śaṅkara offre ai suoi obiettori. Egli afferma che il sogno non può derivare dalla veglia perché... « non vi è originazione del non essere » (e il sogno è irreali, quindi non essere!) (42). Se si obietta ancora che vi è possibilità di constatare un influsso della veglia sul sogno, Śaṅkara ribatte che anche se si ammette questo, non è detto che la veglia sia reale. In effetti la relazione causale non può mai venir stabilita con certezza. Śaṅkara non si oppone dunque alla evidenza empirica; nega soltanto l'evidenza (e! si permetta la ripetizione) della causalità stessa (43). Non rimane, sembra, che la *fenomenologia*; ma questa, ancora, non è altro che coscienza. In che cosa allora i fenomeni si distinguono, come in effetti avviene sul piano empirico, dalla coscienza stessa?

La coscienza che è non originata, immobile, inostanziale, quiete, non duale, sembra, a sua volta, aver origine, muoversi ed essere oggetto. I dati empirici e la stessa pluralità delle coscienze (concetti espressi, nella *kāvīkā* del IV *prakarana*, con il plurale *dharmaḥ* e da Śaṅkara con il plurale *ātmanāḥ*) si dice nascono per effetto della *māyā* (IV, 58). Ma ora si afferma che la *māyā* stessa non esiste, o, come Śaṅkara meglio esprime, non è un oggetto, una realtà, ma solo il nome che si dà a qualcosa che non è reale (in senso ultimo) (44).

(41) *Ibid.*, p. 212.

(42) *Ibid.*, p. 180-184.

(43) *Ibid.*, p. 185.

(44) M.K. IV, 69, p. 196-96.

I *dharma*, o i *jñā* sono e non sono (*bhavaṃti na bhavaṃti ca*) quindi non hanno vera e durevole realtà (IV, 68-70). Ciò che esiste è reale solo dal punto di vista empirico (empirico-pratico), ma dal punto di vista della realtà ultima non è tale; e non si può parlare, a rigore, neppure di un « senza origine », poiché si tratta di un concetto negativo, per opposizione a ciò che ha origine (IV, 73-74).

Realizzare l'inesistenza della dualità significa essere libero dall'attaccamento e quindi « salvi » (*mukta*). Ecco il *fine* di ogni argomentare e di ogni meditare. Se non si tiene presente questo scopo ultimo cade anche il significato più profondo di tutti i *paradosi*, sul cui valore non varrebbe forse la pena soffermarsi più di quel tanto che richiede l'interesse storico. La cura con cui Gauḍapāda e Śaṅkara — che ne segue così da vicino la dialettica, pur attenuandone o correggendo il linguaggio — cercano di *svotare* di ogni valore sostanziale tutti i fenomeni evitando per quanto possibile l'uso del concetto di causa, può avere anche una importanza speculativa oltreché fenomenologica, ma non si comprende nella sua quasi ossessiva insistenza se non in vista di una *meditazione* destinata a produrre il *distacco* da tutte le cose. Ecco stabilito così il *comando di astesa*: giunti al culmine si ottiene quello stato che si chiama *advaya* (senza angustie, o beat) senza dolore (*vīśoka*), senza desiderio e senza brama (*akāma*) (Ka IV, 78) (45).

Qualunque sia la evoluzione del pensiero śaṅkariano in relazione al tema degli stati di coscienza, come si vedrà, dobbiamo considerare imprescindibile questa finalità intellettuale-salvifica, questa dialettica mediativa che produce come frutto il distacco, la rinuncia ad ogni attaccamento a sé stessi e alle cose, come aveva del resto insegnato il Buddismo, fin dalle origini. Al Buddismo, e in specie al Vijñānavādin Śaṅkara obietta che la coscienza non può essere caratterizzata da *tātantvanetā* (*kaṃśaktoṣā*) né da possibilità al dolore (*duḥkhāṅā*), né da *vañcitā* (*śāngatā*) né da « non sostanzialità spirituale » (*anāśritatā*). L'ātman invece si differenzia da qualsiasi altro oggetto proprio perché è supremo soggetto: esso rifugge da solo, è non originato, senza suono (*anidra* e *asvapna*) e il *dharma* fondamentale (*dhāra*) (46), risplende sempre per natura propria (IV, 82).

(45) *Ibid.* IV, 78, p. 203.

(46) *Ibid.* IV, 82, p. 207.

A tale auto-conoscenza si perviene allorché la mente è distaccata (dagli oggetti), non distratta (*avṛta* e *apvṛta*) e raggiunge la stasi (*sthiti*), cioè, come si è visto, lo stato di immutabilità (*sāmnya*), originario (*ajā*) e non duale (*advaya*). Siamo in pieno Yoga, senza dubbio; ma su basi e tecniche ben diverse sia da quelle dello Yoga classico di Patanjali sia da quelle *yogādāra* che riconoscono i presupposti dogmatici del Buddismo (istantaneità, dolore, vacuità e non sostanzialità della coscienza).

L'incidenza del Buddismo su Gaṇḍapāda e Saṅkara è riscontrabile dunque, soprattutto, sul piano meditativo che si risolve poi, di conseguenza, in quello etico e salvifico.

Ma Saṅkara non poteva arrestarsi al commento dell'*Āgamaśāstra* e procedere a quello di altre *Tīparisāḍ*, tra cui la *Bṛhad-īraṅyaka*, della quale riorderemo il commento alla sezione IV, 3, 7, ove viene riproposta la natura puramente *spirituale* e *inattiva* dell'ātman, in contrapposizione al coeetto di ātman della Mīmāṃsā e del Vaiśeṣika che, pur riconoscendone la spiritualità e la eternità, lo considerano *agente*. Bisogna però anche osservare che nel commento a questo passo upanishadico Saṅkara non solo si è discostato dall'estremismo idealistico e soggettivo del commento a Gaṇḍapāda, ma si trova in posizione assai vicina alla grossologia del Sāṅkhya classico, almeno per quanto riguarda la distinzione tra ātman e funzioni conoscitive, cioè organi sensoriali, *manas* e *buddhi*. Quest'ultima, essendo trasparente, e in prossimità dell'ātman è illuminata dalla luce della intelligenza (*47); il *manas* (il sensorio comune) coglie il *reflessso* dell'ātman tramite l'intelletto (la *buddha*); e infine gli organi sensoriali, ne sono illuminati attraverso il *manas*, e il corpo mediante gli organi sensoriali. Così l'ātman illumina progressivamente, con la luce della propria intelligenza, l'insieme di corpo e organi di conoscenza (*kāyakoṛaṇasamghata*). Saṅkara *difende* poi questa teoria contro i Buddhisti e, per far ciò, distingue l'ātman dagli *oggetti* del conoscere — sia nella veglia che nel sogno — e fa vedere che il modo di conoscere l'io (*ātman*) o il sé (*ātman*) è *diverso* dal modo di conoscere gli altri oggetti e non è riducibile, come volevano i Buddhisti, né ad una serie di momenti conoscitivi (simili a punti luminosi momentanei) né a qualcosa privo di dualità

(*47) L'edizione del testo sanscrito è quella dell'X. S. S., Poona, 1901.

lità (di soggetto e oggetto) e vuoto di essenza propria (*48). Saṅkara ripete, con ciò, gli argomenti anti-buddhisti già usati nel *bhāṣya* alle *karikā* di Gaṇḍapāda; tuttavia egli è qui ben lontano dallo svalutare la conoscenza come oggetto e dal cancellare ogni teoria di causalità.

Nel commento alla B.U. IV, 3, 20 egli chiama in causa la *avidyā* (ignoranza) per dar ragione delle impressioni (*vāṛṇā*) latenti e delle ripercussioni di esse nel sogno e nell'errore. Conseguenza della ignoranza è la *frīṭṭidā*, ossia il ritenere ciò che è infinito come finito, ossia come *altro* da ciò che è. Ma proprio da questo errore e da questo senso di limitazione sorge il *desiderio per ciò da cui si è separati* e si è mossi all'azione (*49). In altri termini la *avidyā* è motivo di limitatezza e di errore, ma dall'avversione per la finitudine sorge anche il desiderio della conoscenza. Ecco l'inizio del filosofare!

Il II Capitolo della *Upaniṣadśākhī* (*50) riprende il tema degli stati di coscienza e si svolge, come sappiamo, in un dialogo tra un *brahmacarī* e il suo maestro. Lo studente chiede con quale dei diversi *stati* di coscienza si identifichi il suo vero essere e il maestro risponde dicendo che l'ātman non si identifica con le sue condizioni empiriche: cioè con lo stato di veglia, sogno e sonno profondo. Il discepolo, infatti, aveva formulato la sua domanda dicendo di sperimentare il *dolore* nelle prime due condizioni e, solo ogni tanto, di provare riposo nel sonno profondo. Evidentemente questa condizione di riposo che si alterna al dolore non soddisfa il discepolo; di qui la sua ricerca della liberazione dal *saṃsāra* (che equivale a *frīṭṭidā*, *dolore*, *trasmigrazione*) e l'*indagine* filosofica intorno alla vera natura del sé. E' mai possibile che l'ātman sia caratterizzato da stati alterni e sottoposto a condizionamenti empirici? Questo è il senso dell'interrogativo che Saṅkara mette in bocca allo studente; e questa è la *domanda fondamentale di ogni uomo*. Il maestro dunque risponde dimostrando che l'ātman è, per sua natura, esente da ogni contingenza. Causa (del do-

(*48) In questo Saṅkara si avvicina al punto di vista della Mīmāṃsā allorché afferma, e questa volta non in polemica: *pratyāṅgīna-grāhyatā* estremo' nam tī mīṃsāśākhīnāṃ pratyakṣāḥ.

(*49) *gato bhīṭyate kāmataḥ kṛyāṃ upātāra*.

(*50) Per la *Upaniṣadśākhī* ho usato il testo sanscrito, con traduzione inglese a cura di Sivani Jagadānanda, Mysore, Śrī Banakrishna Math, 1961.

love) è l'ignoranza (*avidyā nimitta*). « Una volta rimossa o eliminata la ignoranza, dice il maestro, sarai libero da ciò che è causa di nascita e morte e non sperimenterai più dolore nella condizione di veglia e sogno » (II, 48). Indi illustra meglio il tema affermando che l'ātman è per sua natura eterno e non soggetto a trasmigrazione (II, 50): esso non è agente (*akartṛ*) e non è fruitore di esperienza (*abhoktṛ*). Vale a dire non è possibile di alterazione alcuna poiché non è attivo né passivo, o compartecipe in alcuna esperienza, anche se tale sembra essere a motivo della *ignoranza*. E questa consiste nell'attribuire erroneamente le qualità di una cosa all'altra: è la teoria, ben conosciuta, dell'*adhyāropa* (attribuzione erronea).

Il sé è « oggetto » unicamente della coscienza dell'io (autoconsistenza), dalla nozione di io (*aham-pratyaya-viśaya*). Questa distinzione tra io e corpo non è però così chiara comunemente a tutti: di qui la giustificazione, per il guru, del suo discorso *pedagogico*, rivolto allo studente e agli altri uomini.

Notiamo che la equazione tra veglia e sogno, nella U.S., viene fatta sul piano della comune esperienza del dolore, e non su considerazioni di origine gnoseologico-metafisica.

Il punto di partenza della ricerca della verità è *esistenziale*, e il discepolo rappresenta, in certo modo, tutta l'umanità afflitta dal dolore, in ogni condizione, eccettuati i rari momenti di quiete simbolizzati dal *susupta* (sogno senza sogni).

La risposta del maestro risente, però, dell'interesse didattico e polemico nei riguardi delle altre scuole filosofico-teologiche indiane che concepivano l'ātman quale ente passivo o attivo nel campo del conoscere. Ma ciò è a tutto vantaggio della solidarietà speculativa con l'istituzione esistenziale e seterica, poiché la *salvezza* dell'uomo dipende *dalla verità*.

Va inoltre osservato che, in questa opera, le obiezioni del discepolo sono più sottili che certe risposte del guru, derivanti da una *peccato primitivo*, come quando il discepolo osserva che la teoria dell'*adhyāropa* implica la non esistenza di ciò che viene erroneamente attribuito, vale a dire, con un classico esempio: se si scambina la madreperla per argento e poi ci si scorge dell'errore, ne consegue che l'argento non esisteva, ma esisteva solo la madreperla e così via; e del pari per quanto riguarda l'ātman e il corpo — i quali potrebbero venir scambiati erroneamente l'uno per l'altro — quindi, una volta accer-

tato l'errore, l'uno dei due dovrebbe sparire, esser dichiarato *ineasistente*: e questo darebbe ragione ai nihilisti (per quanto riguarda l'ātman) e sarebbe contro l'evidenza della percezione per quanto riguarda il corpo (31). Il guru allora replica dicendo che non vi è nessuna relazione tra l'ātman e il corpo giacché il Sé non è qualcosa che esiste in funzione di altro (*parārtha*) perché se così fosse non sarebbe eterno (II, 56)! Il che, però, è ciò che si dovrebbe dimostrare, onde questa particolare risposta del maestro non è valida. E' valida e accettabile invece, da un lato, la necessità che vi sia una *condizione attiva del conoscere e dell'essere* e che questa sia *pr se* (*svārtha*); ma è altresì necessario che questa debba avere una relazione con l'*ahid*, anche se non deve entrare in « composizione » con l'altro o in rapporto finalistico con esso.

Il discepolo rinvia ancora una riserva chiedendo come mai, se l'ātman è eterno immutabile, avvengono in esso esperienze mutevoli nella veglia e nel sogno (II, 86). In altri termini, ciò che turba il discepolo è la discontinuità delle esperienze, la loro altermanza. La risposta del maestro, ancora una volta, si mostra debole giacché egli afferma che tali esperienze sono contingenti (*āgantuka*) o accidentali e non costituiscono la vera natura del sé: esse sarebbero continue se fossero autoevidenti (autonome) come la essenza della pura coscienza (*padā tattvānābhīte caityavasarvāgarat svatāh siddhe, santate eva syātām*). Il che non è certo una dimostrazione, ma solo un confronto tra contingenza e assolutezza, senza mediazione. L'argomentazione che viene proposta subito dopo si fonda invece ancora sul fatto della non persistenza (*vigrahacartiva*) delle esperienze e della persistenza della coscienza anche nel sonno profondo, nonostante che, come osserva il discepolo, possa sembrare che scompaia nel sonno (II, 89-90) essa in realtà persiste perché... è autosussistente e nessuno può negare che non dipenda da altro (II, 91). Si ha, cioè, nuovamente una *tautologia*. E' tuttavia importante ricordare che la assolutezza della coscienza anche secondo la U.S., non si basa solamente sulla autoconsistenza empirica, ma su un principio di ragione: l'*autoconsistenza empirica* è infatti assente nel sonno profondo. Ora, come propone il maestro, se si può negare o riconoscere l'*assenza* di un conoscere concreto di oggetti, non si può mai negare il conoscere (*in sé*), come accade quando si afferma

(31) Cfr. U.S. II, 56 e 60.

« non avevo alcuna percezione » (II, 93). Il problema sarà quindi, ovviamente, quello di agganciare la autoconsapevolezza individuale a quella universale ed assoluta che non si può non postulare. Ecco la ragione degli sforzi di Sankara per dimostrare la verità della coscienza, con tutti gli argomenti che troviamo non solo nella U.S., ma anche nei commentari alle altre *Upaniṣad*, e soprattutto nel *Brahma-sūtra-bhāṣya*. Circa la differenza fra i primi tre stati di coscienza e il quarto, essa compare in altri capitoli, ad es. nel X capitolo in versi della U.S. ove il *turīya* è identificato con l'essere non duale che sempre conosce (*turīya evāsmi sadāśṛgadyaḥ*)⁽²²⁾.

Nel commentario al *Brahma-sūtra* Sankara⁽²³⁾ porta avanti le sue tesi procedendo dalla opposizione *to e non io per e isolare* e poi lo spirito, che è il soggetto: l'ātman senza attributi contingenti. Il mondo dell'oggetto viene considerato reale solo nella misura in cui non si conosce ancora la verità dell'ātman-Brahman, come quando si sogna e si considera reale il sogno (B.S.B. II, 1, 14). Il sogno, come anche qui viene ribadito, deriva dalle impressioni ricevute allo stato di veglia (II, 2, 30). E Sankara riafferma che il sé detto vivente (*dīnā jīvābhyaḥ*), che regge il corpo e gli organi sensoriali ed è legato ai frutti dell'azione (*karma-phalasaṃbandhi*), non è prodotto o generato dal Brahman; i passi della *Śruti* che parlano del *jīva* come fosse creato ed emanato dal Brahman, o come fosse perituro, debbono essere interpretati in base al fatto che l'ātman è legato agli *upādhi*, alle condizioni limitanti (II, 3, 17) ed appare quindi come individuale.

L'ātman non agisce, perché eterno; ed eccome la « prova » (a dir vero di ordine puramente escatologico-soterico): se l'agire fosse connesso all'ātman non vi sarebbe liberazione, come avviene per il fuoco che è sempre legato al calore. Ora chi non si è liberato dall'agire non può raggiungere il fine dell'uomo, perché l'agire è dolore (II, 3, 40). Tuttavia sembra che l'ātman agisca, come ecc. Ciò avviene

(22) Il *turīya sadāśṛt* è il *sākṣa* di tutta la tradizione vedantica. Cfr. anche: Guy Maximiani, *Le langage de l'ātman d'après U.S. P. 18*, in: W Z K S O Band XIX, 1975, pp. 117-133 e Band XX, 1976, pp. 133-139.

(23) L'edizione sanscrita del testo è quella della Nirṇaya Sagar Press, Bombay, 1938; *The Brahmasūtra Sāṅkaraśākhya with the commentaries Bhāṣya, Kaṭhaka and Pārināta*.

perché è legato al corpo (che è, esso stesso, un *upādhi*) e alle funzioni conoscitive di esso. L'ātman dunque sembra esplicare funzioni intellettive, mentre è, in realtà, solo il *sākṣi*, testimone di ciò che avviene per mezzo della *buddhi*, del *manas* e degli organi sensorii, come già si era visto.

Anche il cosiddetto « passaggio » dall'ātman dall'uno all'altro stato di coscienza non avviene realmente, ma gli viene soltanto attribuito per effetto delle modificazioni sensorio-psichiche dell'uomo (III, 2, 2).

L'ātman è onnipervadente ed illimitato: ecco perché può « passare » anche in un altro corpo per effetto della trasmigrazione. In realtà esso non si muove, ma « assiste », e permea della sua luce tutti i corpi. La teoria della trasmigrazione sembra tuttavia creare alcune difficoltà alla metafisica sankariana, anche se la dottrina del *karman*, che regola la legge della trasmigrazione, cade ancora sotto la categoria dell'*avidyā* o della *māyā*. Il *karman* sarebbe un derivato della *avidyā*.

Le caratteristiche più importanti del B.S.B. sankariano⁽²⁴⁾ sono da riscontrare, in campo di rapporto Brahman-māyā-jīva, nella mediazione di una figura che, fino ad ora, non avevamo visto esplicitata. *Īśvara* è il Brahman legato alla *māyā*. Sebbene il Brahman sia « causa » unica (qui dunque la causalità è accettata *explicite verbis*) poiché egli è *arūpa* *katvora* causa « efficiente » non ha alcuna causalità materiale né alcuna materia prima di cui servirsi. Egli si serve solo della propria *māyā* per creare i mondi: la *māyā* non è tuttavia una sostanza e non ha esistenza indipendente.

Tra il Brahman e i *jīva* (i viventi) si ha ancora la figura « intermedia » del Dio, cui si deve la effettiva operatività. Infatti la sola causalità della *avidyā*, come si era visto nella U.S., in quanto negativa, non era sufficiente a spiegare quella che comunemente si dice « creazione ». Il B.S.B. si colloca, dunque, su un piano di positività tramite il Dio personale, il Signore, che rappresenta l'aspetto qualificato del Brahman, pur non essendo altro da lui.

Īśvara è legato, anch'egli, agli *upādhi* (B.S.B. I, 2, 28) ma non alle limitazioni corporee e conoscitive proprie dell'uomo (del *jīva*). *Īśvara*

(24) Ci limitiamo, naturalmente, soltanto agli aspetti che riguardano da vicino il tema dei *grāhi* dell'essere e della relazione del *jīva* rispetto al Brahman.



è omniscente, *essente da dolore*, sovraindividuale e presiede al cosmo (B.S.B. II, 3, 41-53). Egli è non solo causa efficiente, ma anche materiale (*upādāna kāraṇa*) di tutte le cose. La « materia » di cui è costituito il mondo si diversifica, però, da quella tipica degli altri *darsana* filosofici, come ben si sa. Ogni modificazione causale non è *realē* poiché il Signore, in quanto non diverso dal Brahman, è inalterabile nella sua essenza. Egli tuttavia è fornito di ogni potere, o potenza creativa (*śarva-śakti-samamvīta*) e da lui procedono non solo la originazione, ma anche la conservazione e la dissoluzione dell'universo. E i *jīva*, fin tanto che si trovano nella condizione terrena, cioè sotto il dominio della *avidyā* tendono a considerarsi diversi dal Signore e a lui subordinati.

La *avidyā* possiede dunque un carattere individualante, e determina altresì la molteplicità del mondo materiale: dalla sua condizione originale (*bija-śakti*) detta *acyūktā*, a quella evoluta. (Cfr. B.S.B. II, 3, 40; III, 2, 12-16; IV, 1, 18).

Gli *stati di coscienza*, che competono ai *jīva* e non ad Īvara o al Brahman, come già si è detto, sono determinati anch'essi dalla *avidyā*, ad eccezione del sonno profondo in cui anzi si sperimenta l'*ānanda* brahmanico (B.S.B. II, 3, 31). Pure, per quanto strano possa apparire, Śaṅkara non *specificā* mai chiaramente a chi appartenga la *avidyā*; anzi nel B.S.B. IV, 1, 3 sembra quasi voler dire che il problema non ha importanza metafisica, poiché, al momento del « risveglio » o della realizzazione, la *avidyā* è già scomparsa (*yady evam pratīyādāho 'si nāsti kaścacid āprabodhāt*).

La *māyā* invece appartiene ad Īvara, e dunque al Brahman. Vi è un noto passo in cui Śaṅkara parla precisamente di una *Mahānāyā* (II, 1, 37) ⁽⁵⁹⁾, superiore dunque alle manifestazioni empiriche, e attributo qualificante del Signore.

Ed ora, entro il quadro generale di tale metafisica, veniamo ad alcune precisazioni riguardanti gli stati di coscienza e i problemi ad essi legati specificamente. Nel commento al *sūtra* II, 2, 28 Śaṅkara difende la validità della conoscenza allo stato di veglia, opponendole a

(59) Cfr. II, 2, 4.

quella del sogno, ed asserendo che essa ci fa conoscere gli oggetti esterni. « Nessuno, egli dice, il quale percepisca un tronco d'albero o un muro ha coscienza unicamente della propria percezione; tutti gli uomini, anzi, percepiscono un tronco, un muro od altro, come oggetti di percezione »... ⁽⁶⁰⁾. E, aggiunge, « perfino coloro che contestano la esistenza degli oggetti esterni ne testimoniano poi la realtà dicendo che ciò che è interno appare come se fosse esterno »... ⁽⁶¹⁾. In effetti « la possibilità o la non possibilità delle cose si deve determinare in base alla funzionalità dei mezzi di retta conoscenza (*pramāṇa*) ma questi non devono dipendere dalla presupposta possibilità o impossibilità delle cose » ⁽⁶²⁾. Qui la polemica antibuddhista è ben lontana dagli schemi che avevamo registrato nel *Māṇḍūkyaśāstra*, perché qui Śaṅkara, forse scaltro dalla conoscenza della gnoseologia della Mīmāṃsā, sostiene vivacemente la diversità tra veglia e sogno e ammette la veracità di ogni percezione, in quanto tale.

La distinzione tra veglia e sogno, illustrata nel commento al *sūtra* II, 2, 29 è fondata sulla possibilità di smentire, nella veglia, ciò che è accaduto in sogno, mentre ciò che si verifica nella veglia non viene smentito. La veglia è caratterizzata da immediatezza, il sogno da ritardo... ⁽⁶³⁾. Tuttavia, più oltre, si riconosce anche il valore *oggettivo* del sogno, sia perché esso appare come appunto le cose allo stato di veglia (il sogno è *realē in quanto apparire*) come si rievca dal commento al *sūtra* III, 2, 6, sia perché il sogno può essere profetico, di buono o di cattivo auspicio (III, 2, 4). Qui sarebbe più opportuno parlare di valore indicativo del sogno ⁽⁶⁴⁾ o di un suo significato *simbolico*, secondo le più antiche concezioni della cultura umana come Śaṅkara non poteva disconoscere. Non solo, ma egli cerca anche di trovare una ragione dei sogni, buoni o cattivi, sereni o paurosi e stabilisce che la causa è l'*ādrśta*, la conseguenza delle proprie azioni (meritorie o non meritorie). E' questa connessione alla eredenza comune, o la necessaria accettazione del piano pratico, del *vyaṅvāntāra* (della sfera del tempo) che precede quello della conoscenza suprema. Śaṅkara ricordava in-

(60) B.S.B., edizione cit., p. 518.

(61) *Ibid.*

(62) *Ibid.*, p. 519.

(63) *Ibid.*, p. 520.

(64) *Ibid.*, pp. 692-693.

fatti, riferendosi al *sūtra* II, 1, 14, che non vi è ragione per negare o impedire l'andamento delle faccende pratiche e religiose e considerarle come accade in sogno, allorché si erede che quella sia la realtà (91). Nella veglia e nel sogno, insomma, possiamo credere al valore delle cose, ai presagi, ai *frutti* delle buone e cattive azioni, come se tutto ciò fosse vero.

Importante, per la distinzione tra veglia e sogno, è però il passo in cui Śaṅkara, riferendosi alla B.Ū. IV, 3, 14, ricorda che il sogno è «illusione», perché non possiede la *totalità* degli attributi di una cosa reale, vale a dire non risponde a *tutte* le condizioni di luogo, tempo, causa e non confutabilità (B.S.B. III, 2, 4).

Né va dimenticato infine il valore che si conferisce al sonno profondo nella sua valenza «cosmologica». Al sonno profondo viene paragonato lo stato di latenza della creazione alla fine di ogni ciclo cosmico (*kalpa*) e Śaṅkara afferma in proposito che il riassorbimento del cosmo e la nuova creazione di esso sono paragonabili al sonno e al risveglio dell'uomo (I, 3, 30). Quanto è asserito in questa sezione del B.S.B. deve essere però confrontato con altri passi, ove si afferma che l'ātman è eterno, ma, sebbene inalterabile, egli si rivela in una graduale serie di esseri ed appare con diversi gradi di dignità e di potere. (I, 1, 11).

Śaṅkara dunque cerca di riappertare le teorie creazionistiche della *Śruti* e della *Smṛti*, pur senza accettare le teorie della causalità del Śāṅkhya o di altri sistemi. Allorché egli nega il *pradhāna*, cioè la materia prima, non lo fa più nei termini radicali delle sue prime opere, ma si esprime dicendo che, se ammettiamo una condizione precedente del mondo, essa non è una causa indipendente, non è *svatantra*, ma dipende dal Signore supremo, dal *Paramēśvara*. Senza tale condizione Egli non avrebbe potuto essere concepito come creatore, perché non attivo. Il cosmo dunque allo stato *latenté*, non manifestato e non evoluto (*avyakṛta*) ha il Signore supremo come substrato, ed è come un *sonno universale* in cui dormono i *jīva*. (I, 4, 3).

Resta da vedere, ora, che cosa è la *quarta* condizione dell'essere, di cui nel B.S.B. si tratta così poco. Non bisogna tuttavia dimenticare che Śaṅkara, dovendo commentare i *sūtra*, ne segue i temi e si limita alle polemiche ad essi inerenti. Nel commento al *sūtra* III, 2, 10.

Śaṅkara però afferma che il quarto stato dell'essere è quello dell'ātman che lascia il corpo: vale a dire è una condizione prettamente escatologica che designa, in tal modo, la realtà ultima ed essenziale.

Nelle pagine in cui Śaṅkara tratta dell'Om, in modo specifico, e con riferimento ai passi upanishdici che egli prende in considerazione, non usa argomentazioni filosofiche, ma si limita a fare una esegesi testuale della *Śruti*. (Cfr. B.S.B. I, 3, 10-13; III, 3, 7-9 e III, 3, 64). La sillaba Om, egli osserva, è destinata alla meditazione e designa essenzialmente il supremo Brahman. Non ricompaiono più, nel B.S.B., né il discorso della Mā. Ū., né l'analisi degli stati di coscienza, o delle manifestazioni dell'essere, in rapporto alle *arcolazioni* dell'Om. Nel commento al *sūtra* I, 3, 13, Śaṅkara cita la *Praśna Upaniṣad* V, 2 dove, a proposito della sillaba Om, si diceva che questa corrisponde sia al Brahman inferiore che a quello superiore, e si menzionavano le tre lettere a, u, m; Śaṅkara ricorda qui l'importanza della meditazione sull'ātman che è uno ed indivisibile; egli osserva infatti che non vi è differenza tra il Brahman supremo e colui che dimora nel corpo. Se la *Praśna-ūp* V, 5 parla di un *puruṣa* supremo che è al di sopra del *juṅghana*, ossia dell'anima individuale, questi altro non è che il *gaurāṁbāna* che si manifesta a livello cosmico. Le dimostrazioni di tale cosmologia metafisica non vengono però fornite in questa sezione del B.S.B., ma si possono ricavare, ovviamente, dall'insieme dell'opera.

L'essere, secondo Śaṅkara, unico nella essenza, è articolato, nelle sue manifestazioni, secondo i modelli cosmografico-cosmogonici della tradizione vedantica, in maniera da presentare una visione della realtà ancorata al suo fondamento ultimo, di natura intelligente e spirituale. Ne deriva, di conseguenza, una *antropologia* che situa gli stati di coscienza in progressione gnoseologica direttamente proporzionale al grado di verità raggiunto. Nel B.S.B. gli stati di coscienza non sono in scala ascendente, poiché, come si è visto, al sogno è attribuito solo un certo tipo di verità: quella simbolica, sottoposta alla verifica della empiria nello stato di veglia e alla critica della ragione. Il sonno profondo è anch'esso simbolo — e realtà — della nificazione della coscienza, dell'assenza di errore e di dolore —. Ma è certo che, per giungere alla conoscenza della realtà del Brahman-ātman, occorrono anche gli argomenti di ragione che Śaṅkara certo non risparmia in tutta la sua opera ponendosi in rapporto dialettico con gli avversari degli altri sistemi filosofici.

(91) *Ibid.*, p. 457.

Śaṅkara non ha comunque risolto tutte le aporie che derivano dal suo adwaitismo e lascia aperte, come sappiamo, numerose questioni. Ma egli resterà un punto di riferimento costante anche per la posteriore esegesi dei testi della *Śruti*, per cui, ancora oggi, molti si rifanno alle interpretazioni śaṅkariane, dalle quali non si può mai totalmente prescindere.

V. - Consideriamo infine un'altra *Upaniṣad*, la *Nyāsiṅga-uttara-tāpaniṣad* (N.U.T.)⁽⁹⁸⁾ che si ricollega alla *Pīṭva-tāpaniṣad*, ma la prolunga con impostazione più filosofica. Vi sono motivi di pensare che questa opera sia di poco anteriore a Śaṅkara, visto che questi *non* la cita. Essa suppone altresì l'affermazione del culto dell'*avātāra* di Narasiṅha, anche se lo interpreta in modo del tutto simbolico.

La N.U.T. parafrasa la *Māyābhūta-śāntiśāda*, ma ne amplia lo schema, come vedremo. La struttura del testo, articolato in nove *khāṇḍa*, è abbastanza unitaria, nonostante i materiali di diversa provenienza e l'incrocio di più tradizioni. Non è improbabile che abbia avuto rianneeggiamenti; ma nella forma in cui ci è pervenuta e nella edizione che usiamo per la nostra analisi, si mostra come una rielaborazione vedantica di un testo visūita.

Il primo *khāṇḍa* si apre con un dialogo tra gli dei e Prajāpati: gli dei chiedono di essere istruiti sull'ātman, « più piccolo del più piccolo », e che si identifica al fonema Om. E Prajāpati risponde ripetendo il primo versetto della Mā. U. e prosegue: « Se si unifica l'ātman con il Brahman e il Brahman con l'ātman per mezzo della sillaba Om si conosce l'Uno, immutabile, inalterabile, immortale, imperituro, beato (*adbhaya*), e cioè l'Om; e se in esso si pone il triplice corpo (*trīśarīra*) che di esso è essenzialmente, si può raccogliere nell'Om. Bisogna dunque unire insieme l'ātman del triplice corpo e il supremo Brahman dal triplice corpo: essi infatti hanno esperienza di ciò che caratterizza il mondo empirico (*sthāna*), di ciò che costituisce la sfera psichica (*sthāna*) e la beatitudine (*ānanda*). L'ātman è, in verità, « quadruplice » e qui

(98) Edizione A. S. S., Poona, 1929. Il testo della N.U.T., senza commentario di Vidyāraṅga, è stato tradotto in tedesco da Paul Deussen in: *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Darmstadt, 1903 (ristampa anastatica della edizione di Tapā, 1921), pp. 777-801.

si inserisce ancora il testo della Mā. U., che descrive il primo *pāda*, con la differenza che l'ātman viene chiamato appunto *quadrupliche* e *sthānaprajña* anziché *bhūtiprajña* (anche se i termini devono essere intesi come equivalenti) e *trīśa-śarīrāra*, anziché semplicemente *śarīrāra*.

Per quanto riguarda il secondo *pāda* invece il quadrupliche ātman viene chiamato *trīśa* e *Hṛdayagarbha*, con valenza individuale e trascendentale o cosmologica.

Tipico della N.U.T. è poi il fatto che le prime tre condizioni vengono qualificate come *śūnya*, *svapna* e *meṅgāntāra*; quindi anche il terzo *pāda* rientra in queste categorie, sebbene, come nella Mā. U., si dice sia essenzialmente beatitudine (*ānandamaya*) e sia *cetomukha*, cioè abbia come « volto », o come caratteristica, la coscienza. La N.U.T. dice anzi che l'ātman è *cid-ek-rasa*, cioè ha come unica essenza in sé, il pensiero.

Il quarto è a sua volta quadrupliche⁽⁹⁹⁾, poiché in lui ha sede ognuna delle altre proprietà: egli è dunque *ota*, *anujātr*, *anujāda* e *avikāṭya*. Questi termini sono difficilmente traducibili, ma il primo può essere reso con « ardito » o « strutturato », il secondo con « affermate » o « determinante », il terzo come « affermazione » o « conoscenza », l'ultimo come « indeterminato » o « non concettualizzabile »⁽¹⁰⁰⁾. Ma poiché in italiano occorrono parafrasi per rendere il significato dei termini suddetti, preferiamo lasciarli nell'originale sanscrito.

Il quarto (*ṭvīya*) viene poi espresso ancora con gli stessi termini della Mā. U. 7 e 12. Ed infine il primo capitolo si conclude con l'asserzione che il Signore è assorbito nel *ṭvīya* (*Īśavagrāsātṭvīyatīva*).

Il secondo capitolo illustra l'ātman come il percipiente (*dāśītr*), vale a dire come condizione di tutto il conoscente: da quello sensoriale, fino al *tanmā*⁽¹⁰¹⁾, che è l'assenza di percezione (oppure la *avibhāḍā*). Il termine è peculiare e fa pensare ad una redazione del testo — o meglio ad una rielaborazione — entro la scuola di Prakāśānanda. Non a

(98) N.U.T., A. S. S., p. 86.

(99) Ibid.

(100) Secondo Vidyāraṅga il *tanmā* è inteso, talvolta, come *avibhāḍā*, ma questa è considerata, a sua volta, come carattere positivo o come strumento del Brahman ed è, insieme alla *avibhāḍā*, uno dei fattori della *prāṇī*.

caso la N.U.T. ha una *dīpikā* di Vidyāranya, il quale commentando il termine *tanus* dice: *tanus tī kāraṇam*, il *tanus* è la *causa*, intendendo con esso la *avidyā* come positivo strumento creatore del Brahman.

L'ātmān è « l'immutabile coscienza universale (*mahācāritanya*), ciò che di più caro (*prīyatama*) vi è al mondo, ed è beatitudine essenziale (*ānandaghana*) ». Rispetto al mondo egli è perfetto splendore (*svatībhāta*) di unica essenza (spirituale) senza vecchiaia e senza morte.

Organo dei singoli stati dell'essere, cui corrispondono le singole lettere dell'Om, è a sua volta quadruplice, poiché ha quattro modalità: *śhūṭā*, *śukṣma*, *bīja* e *sūkṣm*. (*śhū* = grosso, sottile, causale e testimone). Ma ciò che offre maggior interesse, in questa *Upaniṣad*, è il fatto che l'ātmān deve essere unito, tramite le singole lettere del fonema Om, a « colui che non ha inizio » (*ajagā evam calaspādām mātrābhīr Onākāreṇa cañi kuryāt*). Si tratta qui della *endāgavidyā* ⁽⁹⁰⁾ come dice il commentatore Vidyāranya, vale a dire della *prakṛti* ⁽⁹¹⁾.

Poco più oltre, lo stesso commentatore Vidyāranya per illustrare il carattere delle singole lettere dell'Om e della loro quadruplice articolazione, chiama in causa le articolazioni *vaikhari*, *madhyanī*, *paśyanti*, *parārāpa* e *bīja*, *bindu*, *nāda*, *śakti* dicendo che, dall'insieme di queste qualità, si comprende come la lettera *a*, che è la prima del fonema Om, stabilisca l'unità di *virāj* e ātmān, in quanto che la lettera « a » permea tutte le altre lettere (*svara-vara-vyapti*). Il richiamo del commentatore alla filosofia della parola e alle cosmogonie tantriche fa pensare che la N.U.T. abbia le sue radici anche nel Tantrismo viṣṇuṭa e originariamente non sia stata vedantica. Essa resta comunque impercettibile con la dottrina per cui l'ātmān, o la coscienza suprema, (*śmaśśat*) coincide con la voce *suprema*, con il suono per eccellenza e si esprime poi, gradualmente, nella fase predisortiva, (*paśyanī*) nella voce interiore (*madhyanī*) e in quella corporea, o parlata (*vaikhari*) cioè modificabile: articolazioni che corrispondono poi all'*avkālga*, all'*lānujā*, all'*vañjātr* e all'*ola* e, ancora, in scala discendente, a: *sūkṣm*, *bīja*, *śukṣma* e *śhūṭā*. Si tratta insomma di una cosmogonia

(90) Per questo concetto si veda la *Pañcadsī* di Vidyāranya I, 1 e VI, 25. Cfr. anche la nostra nota: *Considerazioni su alcuni aspetti della metafisica della Pañcadsī* in *Bealiconi Istituto Lombardo, Classe di Lettere*, 115, 1978.

(91) N.U.T., A. S. 8, p. 84.

mediante la *Parola* cui corrispondono i gradi dell'essere che vanno dalla *Trascendenza*, attraverso la *causa* (*bīja*), la *sfera psichica*, fino al *mondo materiale* (*śhūṭā*). Il mondo del conoscere (dell'uomo) è espresso invece nei gradi di ascesa del sapere, per cui dalla empiria ci si innalza alle sfere più elevate, fino alla *Trascendenza pura*.

Il resto della N.U.T. riprende il tema della *Pīra-āpanīga*, e cioè il *montarājā* viṣṇuṭa ⁽⁹²⁾ e cerca di collegarlo con l'Om e il quadruplice ātmān, come verrà esplicitato nel quinto *khaṇḍa*. Ma prima di giungere a questo occorre ricordare ancora che la quadruplice articolazione (*ola* ecc.) viene assimilata ad immagini di luce. *Ola* è infatti l'ātmān come il mondo che, alla fine dei tempi, si assimila al fuoco cosmico e al sole; *avñjātr* è l'ātmān che dà il proprio sé al mondo e lo assimila come fa il sole con la tenetra (cioè rende visibili le cose). Ma allorché viene considerato quale *avñjātr*, o conoscenza, viene paragonato al fuoco che ha bruciato il combustibile, e poiché l'ātmān è per sé imperituro sussiste anche senza « materia » da bruciare, come fuoco senza combustibile, o fiamma pura di luce.

Un altro aspetto, di derivazione forse tantrica, o meglio yogico-tantrica, è quello del terzo *khaṇḍa*, ove si insegna la meditazione sull'Om, le cui lettere debbono essere idealmente collocate sul trono del proprio corpo: la lettera *a*, che risponde a Brahman (il dio creatore, o demiurgico) nel centro dell'ombelico; la lettera *u*, che corrisponde a Viṣṇu, il dio conservatore, nel centro del cuore; la lettera *m* che corrisponde a Rudra, il dio distruttore, nel mezzo delle sopracciglia. Infatti l'Om è considerato nella sua unità, quale Signore al termine delle dodici articolazioni (sopra il capo) e infine appare quale *Turīga-turīga* (il quarto del quarto) al termine dei sedici momenti ⁽⁹³⁾. I centri corporei hanno evidentemente un significato cosmico, poiché l'ombelico rappresenta il centro della terra, il cuore è simbolo della *guṇā*, la caverna, il luogo più nascosto ove dimora Viṣṇu; il punto in mezzo alle sopracciglia è quello del « terzo occhio », ed è anche centro energetico che può bruciare il mondo. La sommità del capo (la fine delle dodici artico-

(92) Il *montarājā* è il seguente: *svras svras mahāśūṭam / juṣṭantam sarvā-mukham / Arīṣam bhāṣanam bhadrām / mṛtyu-mṛtyu romāṇy akaṁ*.

(93) Sul punto il *Turīga-turīga* è la realtà parietata, in quanto fondamento assoluto e meta ritmata.

zioni) (70) è il punto di congiunzione tra l'esprimibile e l'inesprimibile; al di là di esso l'irrisolvibile ineffabile.

Ed infine, il punto che risplende al di sopra dell'Om (*anuvratto*) dev'essere venerato mediante l'*Anuvratto* del *mantravāra* e tutte le correlazioni delle singole parole del *mantravāra*, i cui quattro versi vengono fatti corrispondere alle quattro articolazioni dell'*Ātman*.

L'interesse dei versi e del contenuto della formula del *Nṛsiṅha anuvratto* è più di carattere religioso che filosofico e sostituisce una giustapposizione di temi dovuti al confine di speculazione filosofica e contemplazione, di culto e meditazione. Tutto ciò a vantaggio del sapere indiano che tende sempre alla sintesi e alla unione, alla unificazione del sapere razionale con quello religioso e mistico.

La formula del *Nṛsiṅha* è tipicamente teistica e luminosa tanto che non abbisogna di ulteriori commenti specifici.

Di ulteriore interesse storico-filosofico è la equazione tra « vuoto » (*śūnya*) e beatitudine (*ānanda*). La possibilità di valutare positivamente un termine che deriva dal Buddhismo e che Saṃkhya utilizzava solo in modo negativo, fa comprendere che siamo in un'epoca in cui il Buddhismo è stato debellato o in un *śūnya* in cui il Buddhismo non è tenuto.

Il termine è stato introdotto certo in un tempo in cui era possibile considerarlo nella sua valenza apofatica e quindi *ri/veribile* al *Tariga-tariga*. Nel sesto *khanda* della N.U.T. troviamo infatti che gli dei, giunti alla contemplazione del *Tariga-tariga*, si trovano davanti al *śūnya*, « privo di luce e di dualità », privo di attributi, impensabile e pure chiamato *svaprakāśa*, autoluminoso e *ānandagāna*, pura beatitudine. È una sorta di *conciencia oppositorum*, oppure, se vogliamo, un trascendimento di ogni attribuzione: la formula del *Nṛsiṅha* viene infatti affermata e negata, allorché l'*Ātman* appare come *agra* e non *agra*, terribile e non terribile, *vīra* e non *vīra* ecc. Il superamento della dualità comporta, evidentemente, anche il trascendimento delle opposizioni verbali e concettuali: perfino il superamento della contraddizione, nel senso che, nel Supremo, non vi è più luogo per un discorso dialettico, giacché il conoscere si trova nella sua completezza e non ha più nulla che possa limitarlo o contraddirlo.

(70) Qui vi è anche un riferimento alla fisiopsicologia dello yoga tantrico o dei centri corporei che giungono fino al *Brahmarandhra*.

Il *śūnya* potrebbe altresì essere inteso quale vuoto-capienza che accoglie tutto.

Il settimo *khanda* cerca di stabilire ancora la equazione dell'*Ātman* Brahman-Om con il *Nṛsiṅha* mediante le tre lettere alle quali sono legati attributi divini che iniziano rispettivamente con la lettera *a*: *ajāta*, *amarata*, *ajarata*, *amritata*, *abhayata*, *asokata*, *anastavapīpāsāta* e *adevata* (71).

Il leone (*siṃha*) si identifica con la lettera *u* e con gli attributi: *valkyata*, *vipādakata*, *vaṅkpravesita*, *vāśhāḅḅapārita*, *vāśādvastīra*, *utkarṣita*, *udakpāhavarakata*, *udagrasakaratva*, *udakābhraṅkata*, *udatīrṅgavṛtita* (72).

La lettera *m* stabilisce poi la riunificazione con l'*Ātman* considerandone i caratteri di *mapata*, *makata*, *mānata*, *muktata*, *mahādevata*, *mahesvarata*, *mahāsatva*, *mahācīta*, *mahāmandata* e *mahārabhata* (73).

Il medesimo capitolo della N.U.T. prosegue successivamente con analoghi giochi linguistici stabilendo altre equazioni, come *dīman-anujāitī-Brahman* attraverso la lettera *n*, (come *ānam*, io) in relazione alla B.U. I, 4, 1, ove si diceva: se si chiede a qualcuno « chi sei? » ognuno risponde anzitutto « io »: *ānam*.

Il suono *n*, che dovrebbe avere significato asseverativo, è ciò che unisce l'*Ātman*, il soggetto (*a*) con il Brahman (*m*) che è la lettera finale di Om.

Ma vi è una ulteriore equazione: quella di *Brahman-annujāitī-ānman*. Il mondo è Brahman perché è eterno ed è terribile (*agra*) dominante (*vīra*) grande (*makat*) è Visṇu, è fiammeggiante (*jalat*) omnivergente (*sarvatomukha*) *Nṛsiṅha* (uomo-leone), lenibile (*bhāṣana*) amabile (*bhaktā*) distruttore della morte (*mṛtyu-mṛtya*).

Infine, dopo aver eccitato il Brahman tramite la lettera *n* è necessario trovarlo mediante il suono *m*, in quanto l'*Ātman*, il *sāḅḅṣṇ*, pre-

(71) Questa serie di attributi: non originato, immortale, senza vecchiaia e senza morte, privo di angustie (o beate) senza dolore e senza illusione, senza fame né sete e senza dualità, sono quelli tradizionali che già abbiamo veduto sopra.

(72) Questi peculiari aggettivi che si riferiscono al « leone » sembrano più arduamente costruiti e sono più difficilmente traducibili in italiano. Comunque, combaciano tutti con il prefisso *ut* comportano l'idea di elevazione.

(73) Questo ultimo sequenza deriva dalla tradizione classica e non richiede illustrazione specifica.

siede ai *manas*. Il ritorno dell'*ātman* alla sua purezza originaria si ha allorché l'esperienza ripristina la sua unificazione nel sonno profondo e questi domina come super-terribile (*atyastra*) superdominatore (*atīra*) e via dicendo.

E' palese che ci troviamo di fronte non più ad una metafisica, ma ad una *teologia contemplativa* che si fonda sulla meditazione con esercizi ripetuti e non senza ciò che, ai nostri occhi critici, potrebbe sembrare artificioso, se non arbitrario, ma che in realtà ha una sua potenza *suggestiva*. La filosofia della parola non è solo concettuale, ma si serve anche del segno visivo-auditivo delle lettere alfabetiche, dei suoni, delle assonanze. I passaggi da un concetto all'altro avvengono con l'ausilio mnemonico dei simboli che aiutano il pensiero a fissarsi nella verità acquisita, senza dispersioni.

Negli ultimi due *khanda* della N.I.T. abbiamo una conclusiva meditazione sull'*ātman*, l'unico reale (*sat*) puro pensiero (*cit*) e beatitudine (*ānanda*) e sull'*Om* che è parola (*vac*) fondata sul pensiero, esprime la trama del creato ed è strumento mistico-speculativo per la riflessione e il ritorno alla unità originaria.

BIS 6160

