

# SARVASĀROPANISHAD

*Traduzione e commento di* RAPHAEL

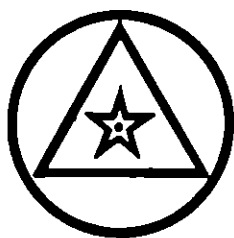


EDITRICE « NUOVA ERA »  
VITINIA DI ROMA

***COPYRIGHT BY ASSOCIAZIONE NUOVA ERA - 1972***

# SARVASĀROPANISHAD

*Traduzione e commento di RAPHAEL*



EDITRICE « NUOVA ERA »  
VITINIA DI ROMA

COLLEZIONE VIDYĀ

---

1

## INTRODUZIONE

La Sarvasâropanishad fa parte delle upanishad tardive e rispecchia la tematica fondamentale di quelle più antiche. Queste, a loro volta, costituiscono la base del Vedanta.

D'altra parte questa breve upanishad, profonda però di contenuto, è basata sulla tradizione vedantica del *Brahman*, dell'*âtman*, del *Jiva*, ecc. e viene citata spesso per la sua reputazione.

Possiamo notare come il testo inizia ponendo le più ardue domande filosofiche che mente umana possa formulare.

Cos'è l'Assoluto, il relativo e il legame tra questi due? Quale è lo sperimentatore-soggetto e l'oggetto di conoscenza? Cos'è la *mâyâ* (ignoranza metafisica)?

Questi concetti sintetizzati sono sviluppati ampiamente dal Vedanta e massimamente Gaudapada e Çankara hanno dato il più valido e sistematico contributo.

Dunque, benché breve, questa upanishad ha il merito di proporre e svelare la natura del *Brahman*, dell'*âtman*, del *Jiva* empirico e le loro connessioni.

Il Vedanta è il *darsana* più seguito dalla spiritualità orientale ed occidentale, per la sua profondità filosofica e metafisica e per l'arditezza delle sue impostazioni e conclusioni.

Le più grandi menti orientali hanno speculato sul Vedanta, massimamente *ad-vaita* (Uno-senza-secondo) e molti filosofi occidentali, come ad es. Schopenhauer, Berkeley, Bergson, lo stesso Hegel, ecc. non hanno potuto fare a meno di conoscerlo o larvatamente prospettarlo nelle loro formulazioni filosofiche.

L'*advaita-vedanta* non è esattamente monista, perché quest'ultima parola evoca l'idea di unità e l'idea di unità implica necessariamente quella di pluralità. Questo sistema oltrepassa ogni nozione di numero, ogni concetto mentale che si appoggi su delle opposizioni. *Brahman* e *âtman* sono termini rigorosamente equivalenti, si possono indistintamente usare l'uno per l'altro, rappresentano l'unica Realtà e questa Realtà per il Vedanta è essenzialmente positiva.

Non bisogna pensare che il Vedanta approdi ad un vuoto o vacuità assoluta. Non è filosofia nichilista, né pessimista; tutt'altro, è filosofia della Gioia e della positività esistenziale.

Ciò che rende schiavo l'uomo è l'*avidyâ*, Ignoranza metafisica; ciò che lo rende libero è la Conoscenza-*vidyâ*.

L'uomo assoluto è l'*âtman*, l'*âtman* è *Brahman* e il *Brahman* è una Realtà ontologica connaturata di Esistenza (*sat*), Coscienza o Conoscenza infinita (*cit*) e Beatitudine (*ânanda*) assolute.

Dietro l'intero universo dei nomi e delle forme esiste il Sostrato eterno ed incausato: l'*âtman* Supremo e questo *âtman* non può essere *oggetto* di conoscenza, ché diversamente non sarebbe l'ultimo Soggetto assoluto, ma uno dei tanti dati di percezione. La mente può speculare su tutti i dati oggettivi, ma non può mai speculare, ovviamente, su ciò che è il soggetto conoscente. Possiamo ballare sulle nostre stesse spalle? dice un proverbio indù; non è possibile. Dunque l'*âtman* può essere conosciuto non con l'analisi mentale, ma con la perfetta Realizzazione. Di qui lo Yoga-vedanta o Jnâna-yoga (yoga della Conoscenza assoluta) che afferma: più che pensare, occorre trasformare se stessi, è così che si realizza *Brahman*.

L'intero spettacolo universale è un semplice chiaro-scuro che si staglia sullo schermo dell'infinito *Brahman*. Il chiaro-scuro, l'ombra-luce o le indefinite immagini viventi cangianti e mutevoli, periture e discontinue costituiscono il *divenire*, mentre lo schermo sempre identico a se stesso è l'incausato *Brahman*, l'Assoluto.

La Kanôpanishad studia l'aspetto metafisico del *Brahman* e quest'ultimo rappresenta il fondamento della Sacra Scienza, cioè della Conoscenza (*jnâna*):

« *Quello* è conosciuto da colui che pensa di non poterlo conoscere, colui che pensa di conoscerlo, in verità, non lo conosce.

*Quello* non può essere compreso da coloro che pretendono di conoscerlo proprio perché lo prendono per un oggetto di conoscenza, come avviene con un semplice dato del mondo esterno.

*Quello* è compreso da coloro che sanno di non poterlo conoscere, perché intuiscono che il soggetto assoluto, *Quello*, non può mai divenire oggetto di conoscenza ».

L'*jnanin* vede l'universo intero nella sua coscienza e la sua coscienza nel mondo intero.

OM! Quale è la natura del legame? Quale è la liberazione e la sua scienza? Quale è l'Ignoranza (avidyâ) e la natura degli stati di veglia, sogno, sonno profondo senza sogno e del «Quarto»? Quale è la natura delle guaine mosse dal nutrimento, dall'energia vitale, dall'organo interno (antahkarana), dall'intelletto e dalla beatitudine? Quale è la natura dello sperimentatore, il *jiva* incarnato, dei «cinque gruppi», del conoscitore del campo, del Testimone, di «Colui che occupa il più alto posto e del Maestro interiore»? E quale è ancora la natura dell'*âtman* interno? (1) dell'*âtman* supremo (2) e della *mâyâ*?

L'*âtman* è l'Assoluto: quando il *jiva* o anima individualizzata attribuisce (per errore) al corpo e alle altre guaine la natura dell'*âtman*, ciò costituisce il «legame» dell'*âtman*. Far cessare questa falsa valutazione significa ottenere la Liberazione. Ciò che causa questa falsa valutazione è l'Ignoranza, quello che fa cessare l'Ignoranza è la Scienza (Conoscenza-Gnosi) (3).

Tramite l'organo interno (*manas*), con i quattordici organi dei sensi che si portano verso l'esterno e che Aditya (Dio solare) e gli altri favoriscono, gli oggetti grossolani — come il suono, le forme e così via — sono percepiti direttamente. Questa condizione è chiamata di veglia del *jiva*.

Quando si è liberi dalle impressioni dovute a questo stato (di veglia), ma si percepiscono ancora, con i quattro organi dei sensi (organo interno), il suono, le forme e così via, si ha la condizione di sogno del *jiva*.

Quando l'attività dei quattordici organi dei sensi viene sospesa, e non c'è più distinzione delle cose, per cui il suono, le forme, ecc. non si percepiscono più, si ha la condizione di sonno senza sogni.

Quando il Testimone dell'esistenza e non-esistenza di questi tre stati è svincolato dalla vita empirica, libero dalla differenziazione come puro principio spirituale, allora è chiamato il «Quarto Stato» (4).

Quel complesso delle sei energie alimentate dal cibo si chiama «guaina del nutrimento» (*annamaya Koça*).

Le quattordici varietà del soffio e le altre che animano la guaina del nutrimento, hanno nome «guaina della forza vitale» (*prânamaya Koça*).

Quando queste due guaine con i quattordici organi dei sensi percepiscono il suono, gli altri oggetti di conoscenza, l'immagina-

zione, ecc., allora abbiamo la « guaina dell'organo interno » (*manomaya Koça*).

Quando l'*âtman*, unito [apparentemente]\* a queste tre guaine, provvede a discriminare le diverse proprietà delle cose, allora abbiamo la « guaina dell'intelletto » (*vijnânāmaya Koça*).

Quando l'*âtman* dimora [apparentemente] nel quintuplo veicolo discriminante — sempre prodotto da se stesso — alla stregua del seme di fico che produce l'albero, allora abbiamo la « guaina della felicità » (*ânandamaya Koça*).

Quando il senso della felicità, caratterizzato dagli stati di benessere, è realizzato dallo sperimentatore-agente all'interno del corpo, allora la percezione di oggetti desiderati produce piacere, mentre quella di oggetti non desiderati produce dolore.

Il suono, il tatto, la forma, il gusto, l'odorato sono motivi di piacere-dolore.

Quando l'*âtman* [sempre apparentemente] determinato dalle azioni buone o cattive che ha compiuto, sembra abbandonare un corpo, al quale si era unito, per congiungersi con un altro corpo, per effetto di tale nascita emerge il *Jiva* (5).

L'organo interno, il soffio vitale, il desiderio, il *sattva*, il merito, e tutti i loro derivati, costituiscono i « cinque gruppi ».

Il portatore dei cinque gruppi, anche se ignora l'*âtman*, crede di non perire. Questa sua illusoria immortalità [invero] è dovuta alla presenza dell'*âtman* del quale non costituisce che una semplice condizione limitante.

Esso [il complesso dei cinque gruppi] è chiamato « corpo sottile » (*linga çarîra*), « il nodo del cuore », e il principio spirituale che si manifesta in lui si chiama « Conoscitore del campo ».

Colui che conosce l'apparizione e la sparizione del soggetto conoscente (*jiva*), della conoscenza e dell'oggetto di conoscenza, ma che è egli stesso libero dall'apparizione, sparizione e luce di se stesso è chiamato il « Testimone » (6).

Quando (il Testimone), da *Brahmâ* (7) fino alla formica, percepisce l'Unità, in quanto dimorante nella coscienza di tutti gli esseri viventi, allora si chiama « Colui che occupa il più alto posto ».

Quando nella diversità, sintesi di « Colui che occupa il più alto posto », sembra diventare la causa delle forme distinte, allora l'*âtman* si rivela quale un filo disteso, simile a quello che sostiene un ordine di perle; sotto questa condizione si chiama il « Maestro interiore ».

---

\* Le parentesi quadre sono del traduttore.



Realtà, Coscienza, Beatitudine, Infinito (Esistenza), liberi da qualunque condizionamento — come un lingotto d'oro quando è libero da quelle condizioni limitative che sono braccialetti, diademi, ed altre cose — rappresentano l'*âtman* che brilla della sua (vera) Essenza, questa (Essenza) è Totalità di Coscienza ed Esistenza; in tale condizione viene designato con la parola « Tu ».

Realtà, Conoscenza, Infinito sono *Brahman*.

Realtà è ciò che non perisce (e rimane sempre identica a se stessa).

Nel mondo delle cose periture: nome, forma, tempo, spazio, causalità, quello che non perisce è (proprio) l'Imperituro

Coscienza-Conoscenza è il nome del principio spirituale esente da nascita, declino, morte e differenziazione.

E' chiamato Infinito (Esistenza) quello che — come la argilla nelle sue (indefinite) trasformazioni, l'oro nelle sue modificazioni o il filo nelle sue varie composizioni (di tessuti) — precede l'Elemento Primordiale, gli sviluppi indefiniti del mondo e ciò che è loro concomitante.

Beatitudine è quel nome — simile all'oceano senza misura — la cui natura è Gioia indifferenziata.

Colui il cui segno distintivo è quadruplico, che dimora eternamente anche al di là del nome, della forma, del tempo-spazio e della causalità e che (comunemente) viene designato con la parola « Quello », ha nome « *Âtman* supremo ».

Colui che differisce dalla parola « Tu », sottomesso alle condizioni limitanti, ch'è sottile come l'etere e la cui essenza è unicamente Realtà Assoluta viene chiamato « Supremo *Brahman* » (8).

Ciò che è senza inizio, ma con una fine, unito alle categorie della conoscenza e a ciò che non è categoria di conoscenza, che non è reale eppure è reale, che non è (insieme) reale-irreale, libero da mutamenti e scevro da ogni segno distintivo è chiamato *mâyâ* (9).

« Io non sono questo "io" empirico, io sono l'Assoluto perché né i dieci sensi, né la *buddhi*, né il *manas*, né l'*aham-kâra* (10) sono eterni.

Libero dal soffio vitale, dal *manas*, dalla *buddhi* e dagli altri (involucri) sono Puro in ogni tempo. Testimone della triplice temporalità, io sono di certo unica e vera Essenza.

Non sono né l'agente sperimentatore, né il soggetto che gode, ma il Testimone della Natura [*Prakriti* = materia primordiale].

La mia vicinanza mette in azione il corpo e gli altri (involucri) e dà loro una parvenza d'intelligenza.

Incrollabile, imperituro, Realtà e Beatitudine (assolute), sono Puro, fatto di Conoscenza e libero da ogni macchia.

Sono — senza alcun dubbio — l'*âtman* di tutti gli esseri, Onnipresente, Testimone.

Sono *Brahman* che dev'essere conosciuto tramite il Vedanta.

Io non posso essere scorto sotto le forme dello spazio, del soffio vitale e altre [limitazioni]. Sono libero dalla forma, dal nome e dall'azione. Sono il *Brahman*, fatto di Esistenza, Coscienza e Beatitudine.

Non essendo i vari corpi, come può affliggermi la fame e la sete?

Non essendo la coscienza [empirica], come può affliggermi il dolore e la follia?

Non essendo lo sperimentatore, come può affliggermi la schiavitù e la liberazione? » (11).

Questa è la Reale Scienza (Conoscenza-gnosi).

## COMMENTO

(1) L'*âtman*, apparentemente circoscritto dai corpi: grossolano, sottile e causale.

(2) L'*âtman* supremo è quello Incondizionato.

Possiamo rendere più accessibili questi due termini con un esempio: l'aria circoscritta dalle pareti di un vaso è l'*âtman* interno, mentre l'aria esterna rappresenta l'*âtman* supremo. Ma l'aria interna al vaso non differisce da quella esterna; essa è identica.

(3) L'*upanishad* entra subito nel vivo della discussione. Il *jiva* (anima individualizzata) crede che i suoi vari involucri o strumenti di contatto (corpo fisico, sottile e causale) siano l'Assoluto o la Realtà, quando invece non lo sono e per due motivi:

I. Sono fluttuanti, mutevoli e discontinui.

II. Hanno nascita, morte e causalità.

Ciò che nasce muore, ciò che, insomma, è relativo non può essere ovviamente assoluto. Un relativo presuppone un dato dietro a sé da cui trae origine e vita. L'errore di prospettiva del *jiva* è dovuto all'Ignoranza-*avidyâ-mâyâ*-Inscienza metafisica (o annebbiamento coscienziale) e la *mâyâ* può essere risolta solo con la Realizzazione-*jnâna*. Da qui tutti i processi realizzativi orientali che mirano, appunto, a distruggere quell'Ignoranza metafisica che tiene in schiavitù l'individuo.

(4) Qui l'*upanishad* tratta i noti « Stati » dell'essere formulati già nella *Mândukya-upanishad*, commentati magistralmente da Gaudapada e a sua volta chiosati dal grande Çankarâchâria.

Possiamo dare tutte quelle indicazioni utili per una maggiore comprensione del testo:

- CORPO GROSSOLANO (*vaiçvânara*) rappresenta il *jiva* allo stato di veglia (*jâgrat*). Sono attivi il corpo e la mente.
- CORPO SOTTILE (*taijtsa*) rappresenta il *jiva* allo stato di sogno (*svapna*). Solo la mente è in azione.
- CORPO CAUSALE (*prâjna*) rappresenta il *jiva* allo stato di sonno profondo (*susupti*). Il corpo e la mente sono in riposo, allo stato latente.

Le cinque guaine o strumenti di contatto con l'esterno sono:

- |                            |                              |                  |
|----------------------------|------------------------------|------------------|
| — <i>annamaya-koça</i>     | = guaina del nutrimento      | Corpo Grossolano |
| — <i>prânamaya-koça</i>    | = guaina dell'energia vitale | } Corpo Sottile  |
| — <i>manomaya-koça</i>     | = guaina del mentale         |                  |
| — <i>viijnânamaya-koça</i> | = guaina dell'intelletto     |                  |
| — <i>ânandamaya-koça</i>   | = guaina della felicità      | Corpo Causale    |

L'*antahkarana* o organo interno è rappresentato dal corpo sottile e causale.

Il *jiva* rappresenta la coscienza riunita e sintetica di tutte le guaine; è il centro-io empirico intorno a cui ruotano i veicoli; è l'anima individualizzata, separata; è fenomeno che si risolve presto o tardi nell'*âtman*.

Le corrispondenze cosmiche sono queste:

- ASPETTO GROSSOLANO = *virât*
- ASPETTO SOTTILE = *hiranyagarbha*
- ASPETTO CAUSALE = *Içvara*

*Virât* rappresenta la totalità delle forme manifeste, *Hiranyagarbha* la totalità delle anime individuali, mentre *Içvara* rappresenta quello che potremmo definire Dio personale. Egli comprende l'intero campo della manifestazione, cioè a dire i tre aspetti: grossolano, sottile e causale dal punto di vista individuale e cosmico. Al di là di tutti questi gradi manifesti e per conseguenza al di là dello stesso stato Causale-germinale (stato latente), entro cui tutte le possibilità di essere sono incluse e non ancora manifestate, esiste un sostrato comune incondizionato, incomprensibile, impensabile, inesprimibile chiamato « Quarto »-*Brahman*.

Il « Quarto stato » viene così definito dalla *Mândukya-upanishad*:

"I Saggi pensano che il « Quarto », che non possiede conoscenza degli oggetti esterni, né di quelli interni, né simultaneamente degli interni-esterni, che non è sintesi di conoscenza, in quanto non è né conoscente, né non-conoscente, che è invisibile, non agente, incomprensibile, indefinibile, impensabile, indescrivibile, è la sicura essenza dell'*âtman*, nella quale è totalmente cessata ogni traccia di manifestazione, e dove esiste pace e beatitudine, senza alcuna dualità; ecco l'*âtman*" (II, 7).

In riferimento ai tre Stati dell'essere possiamo dire che il Vedanta, con altri *darsana* indiani, volendo scoprire la Verità integrale, prende in considerazione l'intera esperienza dell'individuo. Tale esperienza è rappresentata non solo dallo stato di veglia ma anche da quello di sogno e sonno profondo senza sogni.

L'Occidente si è sempre interessato alla condizione di veglia e ai nostri giorni gli psicologi stanno studiando quella di sogno, ma ancora in modo embrionale.

Il Vedanta sostiene che quando un individuo, durante lo stato di sogno, sperimenta certe possibilità di vita, affronta certe particolari esperienze, gioisce o si addolora come allo stato di veglia, trova la soluzione a problemi che non ha potuto risolvere allo stesso stato di veglia, intuisce delle verità su aspetti universali e così via; non si può non prendere in considerazione una simile condizione coscienziale.

E' possibile studiare separatamente questi tre Stati e limitarsi anche a considerare una porzione o un certo aspetto di un singolo Stato.

Prendiamo, ad esempio, l'esperienza dello stato di veglia; essa può essere suddivisa in diverse sezioni o gruppi di ricerche: artistico, scientifico, filosofico, religioso ecc., per cui otteniamo delle verità particolari abbastanza utili, ma dobbiamo convenire che tutto questo materiale conoscitivo è valido solo per lo stato esaminato.

Basti dire che il tempo-spazio, benché sussista in entrambi i casi, differisce nelle due condizioni di veglia e sogno.

Né tampoco possiamo sostenere in modo assoluto che il sogno è una conseguenza della sub-coscienza di veglia, perché in esso si concre-

tizzano certe esperienze fuori del quadro-veglia e si sperimentano per fino eventi che devono ancora avvenire nella condizione di veglia.

Quando sogniamo abbiamo la facoltà di distinguere ciò che è reale e ciò che è irreali, ciò che è piacevole e spiacevole, il che significa che la veglia e il sogno posseggono la stessa percezione di Realtà.

Fino a quando dura il sogno, questo non solo offre esperienze sensoriali simili alla veglia, ma viene considerato reale dallo stesso sognatore.

In ambedue gli stati, ritroviamo degli oggetti e dei pensieri. Comunque consideriamo *soggettivi* gli oggetti che vediamo nel sogno, *oggettivi* quelli che percepiamo allo stato di veglia e pensiamo che gli organi sensoriali che allo stato di veglia ci forniscono i vari dati oggettivi non debbano funzionare in quello di sogno.

Al contrario, essi lavorano nei personaggi onirici, esattamente come nello stato di veglia. La possibilità soggettiva e oggettiva esiste in entrambi i casi. Quando sogniamo, i sensi ci danno il tatto, l'odorato, la vista, ecc.; dei pensieri ci preoccupano, la nostra ragione funziona regolarmente, risolviamo dei problemi matematici, riflettiamo su considerazioni astratte e otteniamo soluzioni anche chiare e precise. Tutto ciò dimostra che in questa condizione esiste un *mondo tangibile* e uno *mentale*, i quali sono ugualmente distinti come allo stato di veglia. Sono oggettivo l'uno e soggettivo l'altro.

La nozione di tempo e di spazio, benché percepita in modo diverso, è comune ai due stati. Gli oggetti di sogno hanno una certa durata, rapportata alla loro peculiare condizione di esistenza.

La causalità inoltre esiste sia allo stato di veglia che in quello di sogno.

Gli oggetti di sogno hanno una loro finalità in relazione al sogno, come quelli di veglia l'hanno in relazione alla condizione di veglia.

La ricchezza trovata nel sogno non serve a niente allo stato di veglia, come quella che si possiede allo stato di veglia non serve allo stato di sogno.

E' ovvio che occorre esaminare i due stati in modo indipendente; non possiamo studiare il sogno secondo i presupposti e il punto di vista della veglia.

Il carattere di un contenuto onirico può sembrarci anormale *solo* quando riprendiamo lo stato di veglia, non prima.

Secondo la metafisica vedanta le modalità di veglia e di sogno costituiscono serie di percezioni, e come tali sono riducibili ad idee, di conseguenza i loro universi sono ugualmente riducibili ad una costruzione mentale.

L'Ad-vaita vedanta sviluppa questi temi con analisi rigorosa. Tutti i Kârîka di Gaudapada alla Mândukyôpanishad con il commento di Çankara si riferiscono, come abbiamo già detto, a questi tre stati di veglia, sogno e sonno profondo senza sogno, oltre naturalmente al « Quarto » o « *Turiya* ».

(5) Il *jiva* è, abbiamo visto, l'anima individualizzata. Esso emerge dalla « reazione al contatto ». Quando nasce un corpo-veicolo nasce altresì un Io che « vedendosi e sentendosi » afferma: Io sono questo o quello.

Allorché passiamo dal sonno alla veglia c'è un momento in cui sembriamo incapaci di riconoscerci, ma lentamente prendiamo possesso della nostra spazialità fisica e solo allora guardandoci affermiamo: Io sono questo.

Il *jiva* è il senso della individualità distinta, è il senso di sé in quanto « essere » contrapposto ad altri. Non è l'*âtman*, l'Assoluto in noi, ma un suo riflesso e questo lentamente scompare nella fonte.

(6) Il Testimone (*âtman*) dimora al di là del manifestato, quindi al di là dei tre stati esaminati precedentemente. Egli è trascendente al conoscente-sperimentatore (*jiva*), al conosciuto e alla stessa conoscenza empirica.

« Qui non brilla né il sole, né la luna, né le stelle, né il chiarore dei lampi, meno ancora la fiamma che da tutti questi si sprigiona. Quando Quello si rese lucente, altresì trovò splendore l'universo intero. E' Lui che illumina tutto ciò che esiste con la potenza del suo fuoco ».

(Svetâsvatara upanishad VI, 14)

« Colui che osserva ogni cosa, ma che da nessuno è osservato, Colui che illumina tutti gli oggetti, compresa la *buddhi*, ma che da nessuno di essi può essere illuminato: è l'*âtman* ».

Colui che permea il mondo intero, ma che da nessuno può essere permeato, Colui la cui luce si riflette nell'universo ricoprendolo con il suo splendore: è l'*âtman* ».

(Vivekachûdâmani di Çankara, çloca 127-128)

(7) *Brahmâ* è la nozione del Dio creatore. E' l'aspetto costruttivo dell'intero mondo dei nomi e delle forme, mentre *Brahman* è l'aspetto totalmente trascendente incondizionato sempre identico a se stesso. *Brahman* è l'Assoluto, mentre *Brahmâ* o *Ishvara* costituisce l'Uno manifesto allo stato latente, potenziale. Infatti chi vede l'intera manifestazione con l'occhio di *Brahmâ* (come vuole dimostrare il testo) non vede più la differenziazione e la molteplicità, ma l'Unità; vede i molti nell'Uno.

(8) L'upanishad riprende il noto mantram vedantico « Tu sei Quello » (*Tat tvam asi*), soffermandovisi solo sinteticamente, ma in testi vedantici questo mantram è sviluppato convenientemente, da un punto di vista filosofico e da quello psicologico. Nel Vedantasara possiamo leggere (Cap. IX):

« ...Ora deve essere compresa la grande sentenza. "Tu sei Quello" spiega il significato della connessione del visibile con l'Invisibile.

Nella sentenza "Questo è lo stesso Devadatta", i termini *questo* e lo *stesso* — che distinguono rispettivamente il Devadatta del tempo anteriore e di quello presente — sono correlati perché appartengono allo stesso Devadatta; così nel detto: "Tu sei Quello" — che sottolinea il visibile e l'Invisibile — i due termini sono correlati dal fatto che si riferiscono alla stessa condizione esistenziale ».

Se prendiamo l'elemento zinco e l'elemento cristallo, possiamo considerarli in opposizione perché manifestano diversa condizione strutturale formale, ma se eliminiamo le sovrapposizioni spazio-temporali ad essi inerenti, abbiamo subito e di colpo lo stato omogeneo elettronico, il sostrato comune, tanto da non poter più riconoscere una possibile opposizione o diversità esistenziale. Quell'onda che s'innalza alta sulla superficie delle acque oceaniche possiamo dire che rappresenta l'oceano stesso. Così quel fenomeno *jiva* non è altro che l'*âtman* infinito, l'errore consiste nel credersi separato e staccato da tutti gli altri e dall'intero universo. Fino a quando l'*io-jiva* si pensa egocentrico e distinto è ovvio che non può essere l'*âtman*, ma quando abbandona la sua distinzione e il suo egoismo aberrante e s'immerge nel Tutto-Uno, allora riprende la sua condizione brahmanica.

Quell'onda che ritorna ad essere acqua indifferenziata oceanica ha ripreso la sua identica condizione di essere, il suo vero stato.

(9) La *mâyâ* è quella possibilità per cui si scambia una cosa per un'altra. Per esempio, quando prendiamo una corda per un serpente, questo errore di fondo è prodotto dalla *mâyâ*.

M. P. Mahadevan nel suo lavoro « The Philosophy of Advaita » scrive:

« La *mâyâ* può essere studiata da tre differenti punti di vista. L'uomo della strada intende con la parola *mâyâ* la realtà (*vistavi*); colui che è versato nelle scritture la considera sinonimo di irrealtà (*tuccha*); il metafisico che si affida alle facoltà superiori dell'intelletto sostiene essa non sia né reale, né irreale (*anirvacaniya*) ».

Questi tre concetti si fondono nel pensiero Çankariano. Çankara sostiene che la *mâyâ* è illusione-fenomeno soltanto in rapporto al *Brahman*, mentre per noi, che non siamo ancora liberati, è reale.

Se l'*âtman-Brahman* costituisce il tessuto connettivo e il sostrato unico del nostro *jiva*-io, allora dev'essererci qualcosa che ostacola la limpida visione dell'autentico Sé: ciò è appunto la *mâyâ*.

L'intero universo notturno di sogno lo consideriamo reale, godiamo e soffriamo a seconda delle vicissitudini oniriche; al risveglio però ci accorgiamo che tutto ciò non era altro che... sogno.

Il Vedanta afferma: per il vero Risvegliato non è solo l'universo notturno un fenomeno-sogno, ma anche quello di veglia, quello che generalmente viene riconosciuto come reale-assoluto.

« Nessuno ha certezza, tranne con la fede, se sta vegliando o dormendo, visto che, durante il sonno, si crede fermamente di essere desti come allo stato di veglia. S'immagina di vedere lo spazio, le figure, i movimenti, si sente scorrere il tempo, lo si misura e infine si agisce come da svegli. Così che, metà della vita la passiamo dormendo e, per quanto ci è possibile capire, noi non abbiamo alcun fondamento che ciò risponda a realtà, tutti i nostri sentimenti sono infatti delle illusioni; ma chi sa se quest'altra metà della vita, dove pensiamo da svegli, non sia in fondo un sogno un po' differente dal primo, per cui ci pensiamo svegliati quando invece dormiamo? Come avviene quando si sogna che si sta sognando, intessendo così sogni su sogni ».

(Pascal: Pensieri)

(10) *Ahamkâra* è il senso dell'io o dell'egoità in quanto entità individualizzata. Questi termini: *ahamkâra*, *jiva*, *antahkarana*, corpo sottile, ecc., a volte, vengono scambiati tra loro; in fondo si equivalgono.

(11) L'*âtman* è l'Assoluto in noi e Questo è completamente fuori del tempo-spazio-causalità. Non è, in fondo, né il *jiva*, né l'*antahkarana*, né alcun altro veicolo, ma costituisce l'Essenza da cui tutte quelle possibilità possono emergere. Con la sua sola presenza l'*âtman* dà vita a tutto e tutto si riassorbe nell'*âtman*. Per comprendere questa condizione in cui si ha da una parte un Ente non-agente, che vive nella sua isolata Realtà e dall'altra una combinazione veicolare, che determina azione-*Karma*, possiamo riportarci alla fenomenologia nucleare atomica.

« Le proprietà chimiche di un atomo sono determinate soltanto dal numero degli elettroni che costituiscono il suo *involucro*. Il nucleo atomico, *che se ne sta inalterato*,

nel più profondo dell'atomo, determina le proprietà chimiche solo *indirettamente*, e cioè solo attraverso il suo numero di carica o numero atomico ».

(L'energia atomica di Engelbert Broda. Feltrinelli. Il corsivo è nostro).

Quest'analogia è molto chiarificatrice e illuminante. L'*âtman*-nucleo, pur rimanendo nel più profondo dell'atomo-uomo, determina le proprietà delle *upâdhi* (veicoli) solo indirettamente, con la sua presenza. Egli non agisce, restando inalterato e non impressionato dalle condizioni qualitative dei suoi veicoli e dello stesso *jiva* samsarico.



---

**TIP "NUOVA ERA" VITINIA DI ROMA TEL. 6071348**