

---

# La Filosofia del Vedanta

Con il commentario di Baladeva

---

DRAFT 08.02.2005

**Indice dei Contenuti**

## Premessa

I Vedanta Sutra di Badarayana<sup>1</sup> sono contenuti in quattro Adhyaya o libri. Tra le sei scuole filosofiche, o Shad Darshan, il Vedanta è sicuramente il più popolare ed il più studiato. I Sutra di Badarayana, circa 560, sono così concisi e sintetici che senza un commentario sono molto difficili da comprendere. E' difficile trovare una connessione tra Sutra successivi e tra Sutra stessi.

*Sutra* letteralmente significa 'filo, corda'. Il termine viene solitamente tradotto con 'aforisma', vocabolo che però esprime solo in parte il significato di *sutra*: un aforisma vive di per sé, con una sua autonomia ed una sua logica complete; un *sutra* estrapolato dal suo contesto è invece facilmente travisabile in quanto vive collegato a quel che precede e a quel che lo segue. Nell'opera in esame *sutra* indica un filo che collega tutti gli aforismi, la comprensione profonda di ciascuno dei quali è talvolta impossibile senza lo studio dei precedenti e dei successivi. *Sutra* indica anche una formula succinta, elaborata tuttavia ad un livello elevato di coscienza; per questo necessita di essere spiegata da Maestro a discepolo attraverso i tradizionali *bhashya*, o commentari, come quello di Baladeva Vidyabhushana preso in esame in questo testo, per poter trascendere una comprensione di ordine puramente letterale-intellettuale e cogliere il più ampio significato di questa formula tecnicamente sintetica.

Essendo il *Vedantasutra* un lavoro di esegetica, ci si aspetterebbero dei passaggi che sono spiegati, ma difficilmente è possibile trovare un singolo *Sutra* che fornisca un riferimento univoco ad un verso delle *Upanishad*. Il risultato è che vari commentatori hanno provato ad identificare dei passaggi o ad immaginare quali testi costituiscono la materia di discussione principale di ogni singolo *Sutra*. Secondo la mia opinione il saggio Badarayana ha intenzionalmente costruito i *Sutra* in modo tale che possano essere di applicazione universale, e in modo che non possano essere confinati ad una particolare religione o testo. Essi contengono principi universali di religione e filosofia, validi in qualsiasi epoca e non confinati alla sola letteratura Sacra Indiana. E' importante assumere questo punto di vista nella lettura e nell'interpretazione dei Sutra.

Questo è il primo di una serie di libri dedicati alla filosofia del Vedanta Vaishnava, ed il commento è dovuto principalmente ad un grande *Acarya Vaishnava*,

---

<sup>1</sup> Il Vedanta è considerato essere il culmine della speculazione Upanishadica. In pratica attraverso circa 560 Sutra l'autore, che secondo la tradizione è il Saggio Badarayana, colui che ha suddiviso l'originario Veda e autore della Grande Epica Mahabharata, mediante questa opera sistematizza il contenuto delle Upanishad, che come noto trattano in modo uniforme del Brahman, lo Spirito Supremo.

*Baladeva Vidyabhusana*, vissuto nel XVII secolo. *Baladeva* apparteneva alla scuola di *Shri Caitanya*, l'ultimo degli *Avatara*. Secondo la tradizione scrisse questo commentario sotto ispirazione di Shri Krishna a Vrindavana e lo chiamò, per questo motivo, *Govindabhashya*, proprio perché il Signore, *Shri Govinda*, gli chiese in sogno di compilarlo. E' un Bhashya teistico e nel suo *tika* su di esso, scritto dallo stesso Baladeva, viene fornita la Guru-parampara (la successione dei maestri spirituali) dei grandi Maestri dal Signore Krishna fino a Caitanya:

La successione dei Guru è la seguente:

Shri Krishna, Brahma, Narada, Badarayana, Shri Madhva, Shri Padmanabha, Nrihari, Madhava, Aksobhya, Jayatirtha, Shri Jnanasindhu, Dayanidhi, Vidyanidhi, Rajendra, Jayadharma, Purusottama, Brahmanya, Vyasatirtha, Laksmipati, Madhavendra. Egli aveva tre discepoli, Shri Iswara, Adwaita, Nityananda, essi sono tutti Insegnanti del Mondo (Jagata-guru), offriamo le nostre riverenze ad essi; ed infine il Signore Shri Caitanya Deva, che era il discepolo di Shri Ishvara.

Riguardo la storia di questo commentario lo stesso Autore scrive:

Baladeva, il saggio, compose questo commentario sotto il comando di Shri Govinda e per cui lo chiamò Govinda Bhashya. Avendo studiato tutti i Vedanta dal suo Guru, e tutte le Upanishad così amate dal Signore di Lakshmi, si dovrebbe studiare tale commentario dopo aver letto i testi del Samkhya e tutti gli Shastra collegati ad essi. Dopo aver effettuato il bagno purificatorio ed aver eseguito le osservanze mattutine, il Maestro ed il discepolo dovrebbero studiare questo Bhashya recitando Shanti all'inizio ed alla fine. Poiché in questa epoca è molto difficile studiare libri così voluminosi, ho composto un trattato conciso al Govinda Bhashya chiamato Sukshma Tika. Che il Signore Govinda sotto il cui comando Vidyabhusana (Baladeva) ha composto questo commentario, mi possa aiutare anche in questa mio compito. Possano i Devoti del Vedanta e dei Piedi di Loto del Signore Shri Krishna avere compassione di me.

Nei tempi moderni nessun libro è considerato essere autorevole se non appartiene ad una particolare Sampradaya. Tra i Vaishnava sono riconosciute essere autorevoli quattro scuole, ossia quella di Ramanuja, Madhva, Vishnu-Swami e Nimbarka,

Tutti i Mantra non appartenenti ad una particolare Sampradaya sono considerati privi di utilità. Per cui in questa epoca di Kali sono apparsi quattro fondatori di scuole, ossia: Shri, Brahma, Rudra e Sanaka, i quattro grandi Vaishnava purificatori del Mondo. Tutti questi quattro incarnano nell'epoca di Kali l'influenza del Signore Supremo di Utkala. Shri ha ispirato Ramanuja, Brahma dalle quattro

facce ha ispirato Madhvacharya. Rudra ha ispirato Vishnu-Swami, ed i quattro Kumara hanno insegnato attraverso Nimbarka.

Baladeva ha basato il suo commentario principalmente sugli insegnamenti di queste quattro tradizioni. Shri Caitanya non ha mai scritto un commentario sul Vedanta Sutra e nemmeno i suoi discepoli diretti lo fecero. Secondo il loro credo lo *Shrimad Bhagavatam* è il migliore tra i commentari al *Vedantasutra*. Baladeva, che ha scritto diversi lavori sul Vaishnavismo, ed era forse il più sapiente tra i discepoli di Shri Caitanya, ha scritto questo commentario teistico e le sue spiegazioni sono davvero in molti punti un miglioramento rispetto ai commentari dei suoi predecessori.

Questa traduzione del Govinda Bhashya è più vicina ad una parafrasi piuttosto che una traduzione letterale. Non ho esitato ad espandere gli argomenti dell'autore e integrare i suoi brevi riferimenti con intere citazioni dai testi Sacri.

I *Brahmasutra* di Badarayana<sup>2</sup> sono suddivisi in **quattro *Adhyaya*** o capitoli, ciascuno dei quali è a sua volta suddiviso in quattro *pada* o “quarti”. I *sutra*, sebbene possano apparire scollegati dal punto di vista della forma, in realtà non lo sono affatto, ma sono anzi collegati l'uno all'altro da un senso comune che li unisce.

Il primo *Adhyaya* si chiama ***Samanvaya Adhyaya***, ovvero capitolo nel quale si tenta di stabilire che tutte le *Upanishad* hanno il Brahman come scopo ultimo [della loro speculazione e realizzazione]. Il primo *pada* del primo *adhyaya* afferma che il Brahman è l'oggetto più elevato della conoscenza e che da Quello procedono la nascita, il mantenimento e la distruzione dell'universo. Afferma anche che gli *shastra* sono l'unico mezzo per conoscerLo e che il Brahman è la loro mèta ultima, poi commenta anche alcuni passi specifici di alcune *Upanishad*. Viene sollevato un dubbio, ovvero se le *Upanishad* in quei passi si riferiscano necessariamente al Brahman, oppure a qualcos'altro, per esempio il *pradhana* del *Samkhya* o l'anima individuale, o qualche divinità; ma al tempo stesso quelle *Upanishad* contengono inequivocabili indicazioni sul Brahman.

Secondo e terzo *pada* continuano con l'analisi di alcuni passi upanishadici. Il quarto torna sulla polemica nei confronti del *Samkhya* (ovvero se alcuni passi non si riferiscano al *pradhana*, al *mahat* ecc).

---

<sup>2</sup> I *Vedantasutra*, note anche noti come *Brahmasutra*, *Uttara Mimamsa Sutra*, *Shariraka Sutra* e *Bhikshu Sutra*, fanno parte del *Prashtanatraya*, o triplice conoscenza, che includono, oltre ai *Vedantasutra*, anche la *Bhagavad Gita* e le *Upanishad*. Secondo la tradizione nessuno studio del Vedanta è considerato completo senza un'analisi integrata di tutte le opere appartenenti al *Prashtanatraya*.

Dopo aver stabilito che il Brahman è l'Oggetto delle *Upanishad* o *sutrakara*, nel secondo *Adhyaya*, detto ***Avirodha Adhyaya***, ovvero il 'capitolo privo di 'contraddizioni', si trovano affermazioni volte a dimostrare che il Vedanta si occupa inequivocabilmente del Brahman. Nel primo *pada* si risponde a tutte le obiezioni sollevate sulla base della *Smriti* (ad es. *Samkhya* e *Nyaya*); il secondo *pada* è volto a stabilire la supremazia del *Vedanta* sugli altri *Darshana*; il terzo tenta di conciliare alcuni passaggi apparentemente contraddittori, inerenti la creazione degli elementi e le caratteristiche dell'anima individuale; il quarto *pada* si occupa in maniera simile di passi riguardanti le arie vitali e gli organi sensoriali.

Il terzo *Adhyaya* è chiamato ***Sadhana Adhyaya***, il cui primo *pada* tratta soprattutto la trasmigrazione dell'anima ed esorta al *vairagya*, descrivendo la miseria del mondo. Il secondo *pada* analizza le differenti condizioni dell'anima individuale, ad esempio gli stati di veglia, di sonno e di sogno. Terzo e quarto *pada* parlano di varie forme di meditazione che conducono alla *moksha*, tentando di colmare le discrepanze che queste differenti meditazioni presentano.

Il quarto ed ultimo *Adhyaya* è il ***Phala Adhyaya***, capitolo che tratta il frutto (della conoscenza). Il suo primo *pada* ha come oggetto la *jivanmukti*, ovvero la liberazione in questo mondo. Il secondo *pada* commenta il trapasso di un'anima evoluta, mentre gli ultimi due parlano della condizione dell'anima liberata.

Ciascuno dei 16 *pada* è costituito da un certo numero di *adhikarana* o sezioni, ognuna delle quali è dedicata ad un argomento specifico. Il metodo di trattare un argomento è molto sistematico. Anzitutto viene enunciato l'oggetto della discussione (*vishaya*); seguono alcuni dubbi od obiezioni in merito, di cui alla fine solo uno viene scelto; abbiamo quindi l'affermazione di una visione (*purvapaksha*), seguita dalla visione opposta (*uttarapaksha*), per giungere infine alla conclusione o *siddhanta* (il sutra)<sup>3</sup>. Il termine *siddhanta* è composto da due parole: *siddha* (perfezione) e *anta* (il fine), pertanto significa 'perfezione rifinita', 'completa', 'una completezza in sé' L'essenza delle cose.

In questo primo testo viene trattato il primo *Adhyaya*, in particolare i primi tre *Pada*. Questo libro è principalmente basato sul testo: Shrisa Chandra Vasu, "*The Vedantasutra of Badarayana with the commentary of Baladeva*", New Delhi, 2002 Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, pubblicato per la prima volta in lingua Inglese nel 1912. Sia il commentario di Baladeva, che le note aggiuntive di S.C.V,

---

<sup>3</sup> Da: *The Vedanta* by V.S. Ghatge, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1981 (come base; in diverse parti riassunto e modifiche da parte del redattore).

sono state ulteriormente integrate con commenti. Alcuni passi del commento originale di *Baladeva* sono stati riassunti, mentre sono riportati integralmente i commenti ai Sutra più importanti. E' rimasta invece invariata la struttura del commentario come esposta da Baladeva. Ovvero ogni sutra è introdotto da un tema o argomentazione, dalla sua confutazione, esposta da un immaginario oppositore, e quindi dal *Siddhanta*, costituito appunto dal sutra e dal relativo commentario.

Infine, alcuni versi delle *Upanishad* sono stati liberamente tratte dal testo “*Upanishad Vediche*” di Carlo Della Casa, Edizioni Tea.

S.C-V.

Benares, 24 Aprile 1912.

Centro Studi Bhaktivedanta, Perignano, Pisa, 2005.

## INTRODUZIONE

I sei *darshana* sono i sistemi filosofici del pensiero indiano classico la cui elaborazione è convenzionalmente datata alcuni secoli prima dell'inizio dell'era cristiana e la cui codificazione viene collocata tra il II e il IV secolo d.C. Secondo la tradizione tali sistemi filosofici sono ben più antichi, almeno per quanto concerne i loro contenuti, che affondano le radici nei *Veda*<sup>4</sup>.

Cerchiamo innanzitutto di chiarire il significato del termine *darshana*, con il quale in India si indica la filosofia, ma la cui traduzione letterale è 'visione interiore, prospettiva', dalla radice sanscrita *drish* che significa 'vedere', 'comprendere profondamente'.

Il termine già rivela il carattere peculiare della filosofia tradizionale indiana, la quale non prescinde mai da una visione globale della vita e dell'universo. Essa attua la propria ricerca non solo con gli strumenti dell'osservazione, della deduzione e della logica, comunque indispensabili, ma anche e soprattutto attraverso l'intuizione mistica, che sola consente di cogliere la Realtà nella sua essenza più intima. In questo senso *conoscere* equivale a *vedere*. Non una conoscenza meramente teorica, dunque, ma una conoscenza realizzata, una consapevolezza che scaturisce da una testimonianza diretta.

Secondo la classificazione tradizionale, le Scuole filosofiche indiane sono riconducibili a due grandi categorie: *astika* (ortodossa) e *nastika* (eterodossa). In senso moderno questi due termini vengono interpretati rispettivamente come teistico e ateo, mentre nel linguaggio filosofico originario *astika* indica quei sistemi di pensiero che fondano la loro dottrina sui *Veda* e sulla credenza nella vita dopo la morte e il termine *nastika*, viceversa, designa quelle Scuole che rifiutano l'autorevolezza dei *Veda*.

Il gruppo *astika* comprende i sei sistemi filosofici conosciuti come *Shad darshana*<sup>5</sup>: *Nyaya* (Logica), *Vaisheshika* (Fisica), *Samkhya* (Filosofia), *Yoga* (Psicologia), *Mimamsa* (Ritualistica) e *Vedanta* (Teologia). Il *Vedanta darshana* è conosciuto anche come *Uttara-mimamsa*, cui si contrappone il *Purva-mimamsa*, detto anche *Karma-mimamsa* o semplicemente *Mimamsa*.

Anche le Scuole *Mimamsa* e *Vaisheshika*, seppur non contemplino la figura di Dio Creatore e Reggitore dell'universo, sono annoverate tra quelle *astika* poiché fondano la loro dottrina sull'autorevolezza vedica.

Il gruppo *nastika* comprende invece i tre sistemi filosofici noti come *Carvaka*, *Bauddha* e *Jaina*.

---

<sup>4</sup> Per approfondire la questione delle datazioni inerente le opere della letteratura vedica, si veda il primo capitolo di *Contesto e Fonti della Letteratura Vedica*, di Marco Ferrini.

<sup>5</sup> 'Sei visioni o prospettive [sulla realtà]'; da *shad*, che significa 'sei' e *darshana*, appunto 'visione'.



Le questioni basilari studiate dalla filosofia indiana sono le stesse affrontate in Occidente ed anche le conclusioni presentano notevoli similitudini. Differisce il metodo d'indagine, così come il processo attraverso il quale si sviluppa e si forma il concetto filosofico.

Sebbene con l'utilizzo di metodologie diverse e con riferimento a differenti ambiti dell'esistenza tutti i *darshana*, ad eccezione del *Carvaka*, mirano alla liberazione dell'essere dai condizionamenti per restituirlo al suo originario *status* di piena consapevolezza e di illimitata felicità (*ananda*). *Moksha*, la liberazione, è quindi unanimemente considerata lo scopo, il bene supremo da raggiungere<sup>6</sup>.

Ciascun *darshana*, pur essendo ben definito, autonomo ed atto a conseguire il fine ultimo, ha caratteristiche peculiari, in certo qual modo convergenti e talvolta anche complementari con quelle degli altri per cui, tradizionalmente e a solo a scopo didattico, queste Scuole si studiano a gruppi di due: *Nyaya* e *Vaisheshika*, *Samkhya* e *Yoga*, *Mimamsa* e *Vedanta*.

Il valore intrinseco di ciascuno di questi sistemi di pensiero è comunque indiscusso. Possiamo addirittura affermare che, nonostante essi si fondino sull'autorevolezza dei *Veda*, il pensiero speculativo elaborato dai singoli *rishi* o *muni* è di qualità e magnificenza talmente significative e potenti che potrebbe mantenere intatta la propria autonoma completezza filosofica anche se venisse privato del sostegno dei *Veda*.

Tra i sei *darshana* una delle scuole che ha avuto maggior sviluppo è quella del *Vedanta*, la cui fondazione viene tradizionalmente attribuita al grande saggio-veggenza *Badarayana*, autore dei *Vedantasutra* (aforismi sul Vedanta), noti anche come *Brahmasutra* (aforismi sul *Brahman*) o *Sharirakasutra* (aforismi sullo spirito che abita nel corpo). I *Vedantasutra* rappresentano il testo di riferimento più importante di questa scuola, in quanto espongono in maniera sistematica i principi fondamentali della speculazione upanishadica; assieme alle *Upanishad* ed alla *Bhagavad Gita* essi costituiscono infatti il famoso *prashtana-traya*, la triplice fonte di conoscenza, fondamento dottrinale di tutte le maggiori correnti religiose hindu.<sup>7</sup>

Il sistema Vedanta, che indaga la natura della Verità assoluta (*Brahman*), è quello che più si avvicina al concetto occidentale di teologia. Le dottrine teologiche di matrice *vaishnava* espresse dai movimenti della *Bhakti*, fanno in genere riferimento a quella *summa* teoretica del massimo prestigio che sono i *Vedantasutra*,

---

<sup>6</sup> La letteratura vedica menziona quattro obiettivi (*catur purushartha*) che l'essere umano dovrebbe armoniosamente conseguire nel corso della propria vita: *dharma* (religiosità), *artha* (conseguimento di scopi mondani), *kama* (piacere) e *moksha* (liberazione).

<sup>7</sup> Riferimento a testo Contesto e fonti di letteratura Vedica

unanimente considerati la conclusione più elevata della logica speculativa upanishadica e dunque dei Veda.

*Vedanta* ha tre significati principali. Il meno pregnante sta ad indicare che è l'opera ultima, quella che porta a conclusione tutte le speculazioni contenute nelle *Upanishad*<sup>8</sup>, armonizzandole e proponendole al più alto livello. Il primo capitolo dei *Vedantasutra* esordisce infatti conciliando i risultati della ricerca speculativa upanishadica, ed è il contenuto principale di questo testo. Un significato più rilevante di *Vedanta* è quello di 'fine dei Veda'<sup>9</sup>: il contenuto dei Veda viene infatti ripreso nei *Vedantasutra* e portato ad un livello superiore, del tutto trascendente rispetto ai primi tre scopi umani o *Purusha-artha*; da qui l'accezione di *Vedantasutra* come 'Verità Ultima'. Mentre nei Veda sono riconciliabili tre categorie di interessi, rispettivamente relative agli atti sacrificali, alla sapienza speculativa e al culto delle Divinità<sup>10</sup>, i *Vedantasutra* trascendono quei piani della realtà prettamente connessi alla *prakriti*<sup>11</sup>. Ciò non significa che negano la materia, ma che la considerano uno strumento, una particolare modalità prodotta dalla Verità Ultima e ad Essa funzionale.

Nell'interpretazione personalistica i *Vedantasutra* operano anche una sutura concettuale tra il mondo dello Spirito e quello della Materia, evidenziando la loro identità nella differenza e con ciò superando il monismo assoluto propugnato dalla scuola *Mayavada*<sup>12</sup>. Questo libro tratta il commento ai *Vedantasutra* secondo la scuola personalistica.

Per quanto riguarda il terzo significato si conviene che le *Upanishad* (conosciute anche come *Vedanta*) costituiscano la parte finale della Rivelazione Vedica.

---

<sup>8</sup> Speculazioni filosofiche sulla verità assoluta; fanno parte della *Shruti*. Le *Upanishad* con le *Aranyaka*, costituiscono il momento filosofico più alto della letteratura Vedica.

<sup>9</sup> La letteratura Vedica si divide in *Shruti* e *Smriti*:

*Shruti*: 'ascolto, Rivelazione', ciò che è stato realizzato dagli antichi *Rishi* con l'ascolto ispirato in stato di contemplazione divina, quindi ciò che è stato rivelato da Dio.

*Smriti*: 'memoria, tradizione', corrisponde all'esegesi (commento tradizionale) dei testi vedici. Per un approfondimento si rimanda al libro "Contesto e fonti della letteratura Vedica".

<sup>10</sup> I *Veda* sono conosciuti anche come *Trai-vidya* perché ripartibili in tre settori di conoscenza:

- *Karma-kanda*: la sezione (*kanda*) della rivelazione destinata agli atti rituali (*karma*), che l'uomo compie in onore di una o più Divinità per ottenere i più soddisfacenti piaceri sensoriali, in particolare quelli offerti dai pianeti celesti (*svarga*).
- *Jnana-kanda*: sezione della rivelazione destinata alla mistica e alla sapienza speculativa (*jnana*); è relativa alla conoscenza di *Brahman* (l'Assoluto) e dell'*Atman* (il sé).
- *Upasana-kanda*: sezione della rivelazione destinata al culto e all'adorazione (*upasana*) della Divinità Suprema, ovvero *Vishnu* o una delle Sue manifestazioni (*Avatara*).

<sup>11</sup> La natura materiale, cfr. *Bhagavad Gita* VII.4; l'energia *acit*, non senziente, detta per questo *apara* o inferiore.

<sup>12</sup> Scuola che descrive il mondo fenomenico ed ogni Sua manifestazione come irreali (*mithya*) ed illusori (*maya*).

Le molteplici interpretazioni dei *Sutra* di *Badarayana* hanno dato luogo alle diverse scuole del *Vedanta darshana*, che si ripartiscono in due categorie principali: una di impronta impersonalistica<sup>13</sup>, l'altra di impronta personalistica. La prima è rappresentata dal *Kevaladvaitavada*, scuola del rigoroso non-dualismo o monismo assoluto, fondata sul sistema teoretico *Advaita-vedanta*, il cui principale codificatore è *Shankara Acarya*, famoso asceta e filosofo vissuto nel VII secolo d.C., autore di un gran numero di opere originali, tra cui il *Bhajagovindam*, nonché compilatore di voluminosi *bhashya* relativi non soltanto ai *Brahmasutra*, ma anche alle principali *Upanishad* e alla *Bhagavad Gita*. La scuola di Shankara è caratterizzata da un monismo radicale che nega l'esistenza del mondo sensibile definendolo parvenza, illusione, sogno (per questo viene anche detta *Mayavada*<sup>14</sup>), e si fonda sulla dottrina del *Brahman* impersonale, privo di ogni qualità e attributo (*nirguna* e *nirvishesha Brahman*).

Le scuole di impronta personalistica vanno invece sotto il nome di *Vishishtadvaita*, 'monismo differenziato', e si sviluppano in quattorami principali, tutte di matrice *Vaishnava*, e più specificatamente appartenenti alla corrente *Bhagavata*. Le scuole del *Vedanta Vaishnava*<sup>15</sup>, fondate su di un rigoroso monoteismo e sulla devozione a Dio nella forma personale (*Vishnu-Krishna*), elaborano in maniera approfondita tematiche relative a Dio, all'essere individuale, al tempo, alla natura e alle loro reciproche relazioni.

Seppur in armonia tra loro, ogni scuola *Vaishnava* ha sviluppato una peculiare dottrina filosofico-spirituale, un particolare *rasa*, o gusto, da cui deriva una relazione personale con Dio, descritto nella letteratura Vedica come unico e Supremo, e al tempo stesso pienamente in grado di reciprocare i sentimenti dei Suoi Devoti secondo le infinite modalità di *Bhakti* ad essi più consone<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> In Occidente la filosofia del *Vedanta* è stata quasi sempre interpretata in chiave impersonalistica, ma le *Upanishad*, come la *Shvetashvatara* (VI.23), la *Katha* (I.3.9), la *Mundaka* (II.2.7) e la *Chandogya* (III.14.2) testimoniano la consistenza e l'autorevolezza della concezione personalistica.

<sup>14</sup> Precisiamo che per il *Vedanta Darshana*, invece il Mondo esiste ed è di origine Divina; è l'energia esterna di *Bhagavan* (*Bhairanga Shakti*). Talvolta esso è definito illusorio ma non in quanto non esistente, bensì perché soggetto alla forza entropica del tempo e quindi a continue trasformazioni (*Parinama*). Nella sua sostanza fondamentale (*Pradhana*), la *prakriti* è eterna, ma non nella forma in cui viene di volta in volta assemblata.

<sup>15</sup> Per approfondimenti sul pensiero delle quattro *Samradaya Vaishnava* rimandiamo alla materia di esame *Filosofie delle scuole di pensiero Vaishnava. Le quattro Samradaya e la scuola di Shri Caitanya*.

<sup>16</sup> Cfr. *Bhagavad Gita* IV.11.

## Le Scuole di pensiero Vaishnava

Storicamente parlando, la prima delle scuole *Vaishnava* è la *Shri* o *Lakshmi Samradaya*, detta *Vishishtadvaitavada* (scuola del non dualismo con distinzioni), la quale afferma: benché ogni cosa nell'Universo sia connessa a Dio, da Lui derivante e dipendente (in ciò consiste l'Unità, l'identità di fondo, *advaita*, tra le varie realtà o *tattva*), vi sono differenze reali tra il Creatore, il creato e le creature.

Suo fondatore è il teologo *Vaishnava* Ramanuja Acarya (1017-1137), autore dello *Shribhashya* ai *Vedantasutra* e di altre autorevoli opere, come il *Vedarthasamgraha*, il *Vedantasara* e il *Vedantadipa*. La scuola di Ramanuja ha fondamentale rilievo nella nascita e nello sviluppo del *Vedanta Vaishnava*, per questo, nel corso di questo testo, ci riferiremo ad essa con particolare attenzione e frequenza.

La linea degli *Acarya Vaishnava* continua con Nimbarka Svami (XI-XII sec. d.C.), che diede avvio alla *Dvaita-advaita-vada*, scuola del dualismo-e-non-dualismo (detta anche *Kumara Sampradaya*), con il Suo commento ai *Vedantasutra* intitolato *Vedantaparijatasaurabha*. La sua filosofia si pone tra il monismo di *Shankara*, che nega il mondo nel suo insieme, e il dualismo radicale di *Madhva*. Secondo Nimbarka, infatti, il creato e le creature sono energie di Dio, che non possono essere considerate tutt'uno con Lui, ma nemmeno possono dirsi da Lui nettamente distinte o separate. In questo Nimbarka si avvicina molto a Ramanuja, sebbene si distingue principalmente perché considera sullo stesso piano differenza e non-differenza tra Dio, creato e creature, mentre Ramanuja pone maggiore enfasi sul principio della non differenza, subordinando ad essa quello della differenza.

*Madhva Acarya* (1238-1317), autore anch'egli di un *Bhashya* ai *Vedantasutra*, è fondatore della scuola *Dvaitavada* (scuola del dualismo), o *Brahma Sampradaya*, secondo la quale Dio, il mondo e gli esseri viventi rappresentano verità ontologicamente distinte, con differenze incolmabili. Secondo questo sistema di pensiero infatti, da una parte c'è Dio (*Vishnu-Hari*), dall'altra separati, il creato (*jagat*) e le creature (*jiva*). La scuola *Dvaitavada*, in evidente contrapposizione con il monismo Shankariano, delinea quindi una distinzione netta di energie e di qualità, e una marcata differenza costitutiva tra le suddette tre entità.

Altra importante Scuola *Vaishnava* è quella di *Vallabhacarya* (1473-1531), autore di un *Anubhashya* ai *Vedantasutra* e fondatore della *Shuddadvaitavada*, scuola del puro non dualismo, nota anche come *Rudra-Sampradaya*. Il monismo di Vallabha è tuttavia ben diverso da quello di Shankara, in quanto insegna che ogni cosa nel

mondo, non illusorio bensì ideale, è in qualche misura riflesso di Dio, quindi unita a Lui e partecipe della Sua bontà e della Sua bellezza. Vallabha, come del resto tutti gli *Acarya Vaishnava*, definisce il *Brahman* non come privo di forma o qualità, ma come dotato di attributi infiniti<sup>17</sup> (*Saguna e savishesha Brahman*).

---

<sup>17</sup> Questi attributi sono di natura puramente spirituali e non hanno niente a che vedere con i loro omonimi sul piano mondano. Nella letteratura *Shruti*, quando si legge che il *Brahman* non ha occhi, non ha orecchie, non ha bocca, non ha gambe, ma vede, sente, parla e si sposta, si deve intendere che non ha organi sensoriali fisici come noi li conosciamo nel mondo sensibile, ma che li possiede di natura spirituale (*Br. Up.* III.8.8 e *Katha Up.* I.3.15). Secondo le scuole *Vaishnava* dunque, il concetto di *nirvishesha Brahman* indica che il *Brahman* possiede attributi spirituali e non attributi fisici, quello cui siamo soliti pensare utilizzando il paradigma umano di riferimento. Questo sarà il tema principale dei primi Sutra del Primo Adhyaya, come vedremo in seguito.

## Shri Caitanya e le dottrine del Gaudiya Vaishnava Vedanta

Sempre nell'ambito del *Vedanta* si colloca la scuola *Gaudiya-Vaishnava*, o *Acintya-bheda-abheda-vada* (scuola dell'inconcepibile differenza e non differenza tra Dio, il creato e le creature), che si ispira agli insegnamenti del mistico bengalese *Caitanya*, conosciuto anche come *Caitanya Mahaprabhu*, o *Krishna Caitanya Deva* (1486-1533), codificati in modo sistematico da un gruppo di Suoi discepoli, tra cui i 6 Gosvami di Vrindavana.

Secondo la filosofia di questa *Sampradaya*, gli esseri viventi e il mondo sono simultaneamente ed inconcepibilmente differenti e non differenti da Dio (*acintya-bheda-abheda*). Tale affermazione può risultare paradossale, contraddittoria, perché le categorie intellettuali umane non riescono a comporre logicamente simili antinomie, concetti che si riarmonizzano invece sul piano dell'Assoluto e diventano perfettamente comprensibili quando si trascendono i condizionamenti dei sensi e della mente e si giunge a contemplare in modo diretto la Realtà.

Espressione più intima e profonda del Movimento di Caitanya ed essenza di tutta la filosofia *Vaishnava* è la *bhakti*<sup>18</sup>, devozione amorosa per Dio, ritenuta ad un tempo sia lo strumento più rapido ed efficace di avanzamento spirituale, di emancipazione dai condizionamenti e dalla sofferenza sia, nel suo stadio più puro, fine ultimo dell'esistenza.

Nel pieno rispetto delle dottrine esposte dai grandi *Acarya Vaishnava* che lo avevano preceduto, come Ramanuja, Madhva e Nimbarka, *Caitanya Mahaprabhu* opera una sintesi di tale ampiezza e profondità da realizzare un formidabile strumento di risveglio spirituale per tutti. La "visione" di Caitanya Mahaprabhu si esplicita nel pensiero teologico monoteista da Lui rivelato e conosciuto come *Acintya-bedha-abheda-tattva*.

Nel modello teologica di Caitanya la Realtà Ultima, Dio unico e Persona Suprema, è Bhagavan, Shri Krishna. Egli è il Supremo Brahman descritto nei *Veda*, nelle *Upanishad*, nei *Vedantasutra*, nella *Bhagavad Gita*, e magistralmente rappresentato in quel Superbo monumento della *bhakti* che è il *Bhagavata-purana*.

Le *Upanishad* talvolta Lo caratterizzano come *nirvishesha* (senza attributi), a volte come *savishesha* (con attributi), altre volte come *nirguna* (senza qualità) ed altre ancora come *nirguna* (con qualità). Il *Brahman* viene quindi descritto in termini che appaiono contraddittori: con attributi e senza attributi, con infinite varietà e senza varietà alcuna. Come interpreta la Scuola di Caitanya queste definizioni

---

<sup>18</sup> Secondo la scuola *Gaudiya Vaishnava*, la pratica della *bhakti* si fonda essenzialmente sul ricordo e l'invocazione individuali (*japa*) o collettivi (*samkirtana*), dei Nomi Divini, principalmente *Hare, Krishna* e *Rama*. Molti i riferimenti scritturali che testimoniano l'autorevolezza di questo antico metodo di realizzazione spirituale, particolarmente raccomandato per l'era di *Kali*, si veda ad esempio *Bhagavad Gita* X.25 e *Shrimad Bhagavatam* XII.3.51-52.

apparentemente contraddittorie del *Brahman*? La natura del *Brahman* è inconcepibile (*acintya*) in quanto riarmonizza in sé tutte le varietà di segno opposto. Ciò è riscontrabile non solo nella natura del *Brahman*, attraverso un'accurata esposizione filosofica, ma anche in numerosi oggetti del mondo in cui viviamo: il fuoco, ad esempio, è simultaneamente diverso e identico alle sue qualità, che sono luce e calore; i raggi solari partecipano della stessa natura del sole, eppure non sono il sole.

*Bhagavan* è la sorgente del *Brahman*. Ma cos'è *Bhagavan* e cos'è *Brahman*? Il *Brahman* è la sostanza unica e primordiale, la sostanza spirituale per definizione, la Realtà, ciò che veramente è. Nel *Bhagavata-purana*<sup>19</sup> i Saggi spiritualisti affermano che lo si può realizzare nei Suoi tre aspetti: *Brahman*, *Paramatma*, e *Bhagavan*.

*Brahman* è l'inestinguibile energia Divina: onnipervadente, onnisciente, onnipotente. E' il sostegno invisibile di tutto ciò che esiste sul piano visibile; costituisce l'eternità dell'esistenza. Coloro che studiano le *Upanishad* hanno una naturale inclinazione a concepire il *Brahman* come Sostanza spirituale indifferenziata, giungendo talvolta, erroneamente, alla convinzione dell'assoluta isentità fra *atman* e *Brahman* o *Paramatma*.

*Paramatma* viene generalmente realizzato dagli *Yogi* che, in virtù di asceti e tecniche di meditazione, arrivano a percepire la Verità Assoluta in una forma localizzata, nota appunto come Anima Suprema o *Paramatma*. Questa manifestazione del Divino è importante espressione di *Bhagavan*, alla Cui gli *yogi* generalmente non hanno accesso. *Paramatma* è il testimone per eccellenza (*Antaryamin*, o controllore interno), la manifestazione del Divino che, come Amico Supremo e benevolo, accompagna l'essere condizionato durante il suo peregrinare nei tre mondi<sup>20</sup>. *Paramatma* è un'espansione di quel principio eterno e trascendente, *Bhagavan*, che risiede nel cuore di ognuno e può essere realizzato attraverso la disciplina dello *yoga* mistico.

*Bhagavan* è la realizzazione di coloro che, in virtù della devozione amorosa per Dio (*bhakti*), sperimentano che la Verità Ultima è Dio-Persona Suprema, ed è caratterizzato dalla completezza di ogni qualità. Questa Persona Suprema, originaria e perfetta, causa prima di tutte le Cause, è *Bhagavan* stesso.

Quindi il *Param Brahman*, la Realtà Ultima, che nelle *Samhita*, nelle *Upanishad*, nei *Purana*, nelle *Ithiasa*, viene descritta in modi diversi, trova la Sua completa arminizzazione in queste tre categorie: *Brahman*, *Paramatma* e *Bhagavan*.

---

<sup>19</sup> Fra tutti i *Purana*, fondamentali testi della *Smriti*, un posto di rilievo è occupato del *Bhagavata Purana* o *Shrimad Bhagavatam*, l'originale commentario ai *Vedantasutra*, secondo la Scuola di Caitanya. Compendio di filosofia, poesia e psicologia, descrive in modo particolare la figura di *Vishnu-Krishna* e i Suoi molteplici *Lila* (giochi divini).

<sup>20</sup> *Bhu-Bhuva-Sva*: sono i tre sistemi planetari della cosmogonia puranica, detti: inferiore, mediano e superiore, vale a dire: gli Inferi, dimora degli Asura; i pianeti terrestri, dimora dei *manusha*, gli umani e il cielo, dimora dei *Deva*. Tutti e tre formano il *Jagat*, l'Universo fenomenico, il trimundio.

In breve, di seguito è riportato per punti il pensiero filosofico della filosofia di *Caitanya*, così come riportato nell'opera straordinaria di *Jiva Gosvami*<sup>21</sup> denominata *Shat Sandarbha*<sup>22</sup> la quale, attraverso uno studio dello *Shrimad Bhagavatam*, considerato da *Caitanya* stesso il naturale commentario ai *Vedantasutra*, enuncia l'essenza del pensiero della scuola *Gaudya Vaishnava*.

### **Il pensiero della scuola di *Caitanya* per punti<sup>23</sup>**

1. Dio, Persona Suprema, possiede infiniti attributi e potenze, che si possono suddividere in tre categorie: interna (*antaranga shakti*), esterna (*bairanga shakti*) e marginale (*tatastha shakti*);
2. La forma originale di Dio è *Shri Krishna*, ma *Krishna* stesso si manifesta in infinite altre espansioni;
3. Le manifestazioni della Persona Suprema e l'aspetto impersonale del *Brahman* non sono da Lui indipendenti;
4. Le entità viventi sono differenti dal Signore Supremo, nella loro identità personale; essi non possono in nessun modo fondersi in Lui – e perdere così la propria identità
5. *Maya* è l'energia esterna del Signore, ed ha la proprietà di illudere quegli esseri che si allontanano dal Signore;
6. *Maya* è devota al Signore, ed è sempre una Sua servitrice;
7. *Maya* non può influenzare il Signore, e le sue potenze interne
8. I *Jiva* possono diventare liberi dalla schiavitù di *Maya* solo abbandonandosi al Signore attraverso il servizio di Amore e devozione;
9. L'ascolto dello *Shrimad Bhagavatam* è la forma del servizio di Amore e devozione che porta alla liberazione di tutte le sofferenze;
10. La beatitudine che si raggiunge con il servizio di Amore e devozione è molto superiore alla beatitudine che si può raggiungere con la realizzazione del *Brahman* impersonale; infatti anche saggi soddisfatti nel sè (*atmarama*) sono attratti dagli attributi del Signore e dai Suoi giochi Divini;
11. Lo scopo della vita umana è ottenere l'Amore per Dio, il frutto maturo del servizio di devozione (*sadhana-bhakti*);
12. Il servizio di Devozione è indipendente da qualsiasi altro metodo, ovvero, come affermano i *Narada Bhakti Sutra*: "La *Bhakti* non dipende da nessun'altra autorità, né necessita di essere validata, in quanto è essa stessa lo standard dell'autorevolezza", quindi è il metodo più semplice ed efficace per l'avanzamento Spirituale.

---

<sup>21</sup> INSERIRE BREVE NOTA

<sup>22</sup> INSERIRE BREVE NOTA

<sup>23</sup> Shri Tattva Sandarbha of Jiva Gosvami, the first book of the Shri Shat-Sandarbha, translation and Commentary by Satya Narayana Dasa and Kundali Dasa, Jiva Institute for Vaishnava Studies, 1995.



## Cenni storici circa la nascita del *Govindabhashya*<sup>24</sup>

Baladeva sembra essere nato in una famiglia *Vaishya* di coltivatori in un villaggio vicino Remuna nella sotto-divisione di Orissa chiamata *Baleshvara*. Non è noto nulla di definitivo circa la storia della sua famiglia e della sua vita fino al suo arrivo a *Vrindavana*, dove studiò il *Vedanta* sotto la guida di asceti della scuola *Gaudiya* di Caitanya.

E' detto tuttavia che Baladeva si mosse da *Baleshvara* a Cilka Hrada, in un villaggio vicino, dove studiò la grammatica, la logica, ed altre discipline filosofiche. In seguito si recò a Mhisur (odierna Mysore), con lo scopo di apprendere i Veda. Essendo diventato un grande erudito della filosofia del *Vedanta*, divenne un seguace della scuola di *Madhvacarya*. Intraprese quindi la via dell'ascetismo e arrivò a *Jagannathapuri*. Li incontro e si confrontò con molti filosofi. In seguito, visse tra i *Tattvavadin* nei monasteri dei seguaci di *Madhvacarya*.

Nel frattempo incontrò anche alcuni seguaci della scuola *Gaudya Vaishnava*. Avendo la possibilità di visitare la divisione di *Purushottama*, sulla strada lungo *Navadvipa*, si recò a *Vrindavana*. Rimase lì per lungo tempo, nel tempio di *Shyamasundara*. Per cui, la naturale propensione di Baladeva verso gli insegnamenti di *Shri Caitanya* sembrano essere certamente dovuti al fatto di essere nato nel distretto di *Baleshvara* che si era convertito alla fede *Gaudya Vaishnava* grazie all'attività di Grandi Maestri, quali *Shyamananda* e *Rasikananda Murari*, nell'ultima parte del sedicesimo secolo e primi diciassettesimo. La predica fu tenuta viva con grande vigore dal figlio di *Rasikananda*, *Radhananda*, da *Nayananda* (nipote di *Rasikananda*) e da altri. Quest'ultimo fu il grande precettore di Baladeva il cui Guru *Radhamodara* fu una gemma tra tutti i *Kanyakubja Brahmana*. Egli è l'autore del *Chandah Kaustubha*, il cui nome è sovente menzionato da Baladeva nelle sue opere<sup>25</sup>. Quando Baladeva arrivò a *Vrindavana*, *Radhamodara* sovrintendeva il *Shyamananda Kunja* a *Vrindavana*, un monastero fondato da *Shyamananda*. Baladeva fu il quinto nella genealogia dei discepoli di *Shyamananda*. Fu iniziato da *Radhamodara* e studiò il *Vedanta* e il *Shat-sandarbha* di *Jiva Gosvami* sotto di lui, il *Bhagavata Purana* sotto la guida di *Vishvanatha* e altri testi di letteratura *Bhakti* sotto la guida dell'asceta *Pitambara Dasa*, che fu il suo precettore formale (*Vesha Guru*). Quindi fu noto come *Govinda Dasa*. Questi tre insegnanti avevano una conoscenza elevata delle scritture e molto avanzati spiritualmente. La genealogia dei maestri spirituali di Baladeva può essere tracciata nel modo seguente:

1. *Nityananda*
2. *Gauridasa Pandita* (discepolo)
3. *Hridaya Caitanya* (“)
4. *Shyamananda* (“)
5. *Rasikananda Murari* (“)
6. *Radhananda* (figlio e discepolo)

<sup>24</sup> Dr. Sudesh Narang, “*The Vaishnava Philosophy according to Baladeva Vidyabhusana*”, Nag Publisher, New Delhi, 1984.

<sup>25</sup> Si veda ad esempio il commentario di Baladeva sui *Chandah-Kaustubha*, p.1 Ed Haridasa-dasa, Navadvipa, Haribole Kutira, 1943. Gopinath Kaviraja Edited, Benares, 1927.

7. *Nayananda* (figlio di *Radhananda* e discepolo di *Rasikananda*)
8. *Radhamodara* (discepolo)
9. *Govinda-dasa* (*Baladeva Vidyabhusana*) (discepolo)

*Krishnadeva* fu uno studente di *Baladeva*. *Uddhava-Mishra* e *Nandadasa*, furono altri suoi discepoli ben noti.

Baladeva tracciò anche le origini storiche della scuola. L'ordine genealogico dei Maestri accettati da Baladeva sembrano essere basate sulle scritture di *Kavi Karnapura*, *Gaurangoddesha-dipika*, il Guru di *Gopala Sashana Paddhati*, e sui lavori di *Dhyana Chandra*, *Caitanyadasa*, e *Manoharadasa*.

All'inizio del suo *Sukshma-tika* sul *Govinda-Bhashya*, come nel *Prameya-Ratnavali*, Baladeva fornisce la successione dei Maestri Spirituali, dal Signore *Krishna* fino a *Caitanya* come segue:

Shri Krishna, Brahma, Narada, Badarayana, Shri Madhva, Shri Padmanabha, Nrihari, Madhava, Akshobhya, Jayatirtha, Shri Jnanasindhu, Dayanidhi, Vidyanidhi, Rajendra, Jayadharmā, Purushottama, Brahmanya, Vyasatirtha, Lakshmipati, e Madhavendra. Egli aveva tre discepoli, Shri Ishvara, Advaita, Nityananda, essi sono tutti Insegnanti Universali (*Jagadguru*), offriamo le nostre riverenze ad essi; ed infine al Signore Shri Caitanya Deva, che fu il discepolo di Shri Ishvara. Per questo questa scuola è detta *Brahma-Madhva-Gaudiya sampradaya*

Come *Rupa* e *Sanatana* insegnarono a *Jiva Gosvami*, lo stesso fecero *Vishvanatha* ed altri con *Baladeva*. In quanto a interessi e grado di conoscenza raggiunto, *Baladeva* fu molto simile a *Jiva Gosvami*, e per questo fu anche noto come *Jiva II*. Come *Jiva*, *Baladeva* fu prevalentemente un filosofo ed un grammatico. Baladeva possedeva una intelligenza straordinaria, ed una forza mentale immensa, che utilizzava non solo per difendere la scuola dalle contese filosofiche con le altre tradizioni, ma anche per divulgare la scienza della realizzazione spirituale. La carriera di Baladeva fu particolarmente notevole per due grandi ottenimenti. Il primo fu la sua difesa della scuola *Gaudya* dall'animosità delle scuole rivali, mentre il secondo fu il suo lavoro di interpretazione *Gaudya Vaishnava* dei tre maggiori trattati filosofici noti come *Prashthana-traya* (*Upanishad*, *Vedanta*, *Bhagavad-Gita*), ed in particolare per la sua monumentale opera che costituisce il commentario ai *Vedantasutra*, il *Govinda Bhashya*. Il periodo di *Baladeva* nel XVIII secolo fu per la scuola *Gaudya*, il più importante dopo l'avvento dei sei *Gosvami*.

Durante il regno di *Jai Singh II* in *Jaipur* accadde un evento che fu il punto di svolta nella vita di *Baladeva*. In quel periodo, infatti, *Baladeva* fu costretto a scrivere il suo monumentale volume, commento ai *Vedantasutra*. L'evento accadde a Galta che era vicino alla vecchia capitale di Amber. In quel tempo membri della scuola di *Ramanuja* (o *Shri Sampradaya*) avevano messo in

dubbio l'autenticità della scuola *Gaudya*, in quanto non disponeva di un commentario ai *Vedantasutra*, il più grande trattato filosofico-teologico indiano. Per questo motivo gli esponenti della *Shri Sampradaya* intendevano affrontare membri della scuola *Gaudya*, nel corso di un'assemblea<sup>26</sup>. Il Re di *Jaipur*, notificò di questo *Vishvanatha Chakravarthi Thakura*, il quale tuttavia si sentiva troppo vecchio e stanco per intraprendere un viaggio così faticoso, e quindi incaricò *Baladeva Vidyabhushana*, di recarsi al suo posto. Egli fu capace di controbattere dal punto di vista filosofico a tutte le argomentazioni formulate dai suoi oppositori i quali, tuttavia, volevano vedere un commentario scritto. Diedero allora a *Baladeva* diciotto gironi di tempo per scriverlo. *Baladeva* non si sentiva pronto per un lavoro così difficile e pregò *Shri Krishna* di aiutarlo. Il Signore *Govinda* stesso apparve in sogno a *Baladeva* e lo incitò a svolgere il compito a lui assegnato, questo è il motivo per il quale il commentario è chiamato *Govinda-Bhashya* (il Commentario di *Govinda*). Scrivendo il commentario nel tempo assegnatogli *Baladeva* conquistò il favore dell'assemblea e del Principe, e la scuola di *Ramanuja*, accettò definitivamente la *Gaudya Sampradaya*. Il lavoro svolto da *Baladeva* fu di grande aiuto per rinnovare la scuola di *Caitanya* dopo l'avvento dei sei *Gosvami*, altrimenti avrebbe rischiato il decadimento.

Come ulteriore spiegazione di ciò, *Bhaktivenoda Thakura* nel suo *Navadvipa-dhamamahatmya* spiega che il compagno del Signore *Caitanya*, *Gopinatha Acharya*, aveva sentito il Signore *Caitanya* stesso istruire *Sarvabhauma Bhattacharya*, sull'accurata elaborazione del *Vedanta*. E' detto pertanto che *Baladeva* sia stato un'incarnazione di *Sarvabhauma Bhattacharya*, incarnatosi per rivelare definitivamente la vera natura del *Vedanta* attraverso il *Govinda Bhashya*. Dopo la presentazione del commentario, i membri dell'assemblea rimasero talmente impressionati da *Baladeva* che vollero diventare suoi discepoli. Subito dopo questo evento *Vishvanathi Cakravathi Thakura* scomparve da questo mondo, ma solo dopo aver benedetto *Baladeva* e averlo investito del compito di guidare la *Gaudya Sampradaya*.

Il *Govinda Bhashya*, pertanto, nasce soprattutto come un'esigenza della scuola *Gaudya Vaishnava* di imporsi come *Sampradaya* autorevole e autentica, in quanto avente come Maestro lo stesso *Krishna*, anima assoluta dell'Universo. E' in questo contesto che deve essere letto e interpretato questo Supremo commentario. *Baladeva* si è trovato in una posizione molto difficile, incalzato con argomentazioni filosofiche, ha dovuto difendere la Dottrina dagli attacchi dei suoi oppositori. Il Commentario è pertanto innanzitutto una difesa e una confutazione di tutte quelle teorie che contraddicono l'interpretazione *Vaishnava* dei *Vedantasutra*. Troveremo quindi un'analisi lucida e profonda delle teorie della creazione del *Samkhya* ateistico, o una confutazione della teoria atea Buddista.

---

<sup>26</sup> La scuola *Gaudya*, attraverso il pensiero del Signore *Caitanya*, riteneva lo *Shrimad Bhagavatam* come l'unico commentario autorevole ai *Vedantasutra*.

## Primo Adhyaya

### Primo Pada

Il primo Pada del primo Adhyaya del Govinda Bhashya inizia con una preghiera rivolta al Signore Krishna:

#### *Il Beato Krishna è sempre vittorioso*

**Inchiniamoci con riverenza al Beato Govinda, il senza-errori, l'Inconcepibile, la Causa di tutto, la Verità, il Luminoso, e l'Infinito, il Brahman invocato da Shiva e da tutti gli altri Deva, che è onorato in molteplici forme dai suoi devoti.**

**Vyasa, il figlio di Satyavati, è il vero Hari ed è sempre vittorioso, onnipervadente e amato dai suoi devoti. Egli tramite i raggi dei Vedantasutra ha disperso l'oscurità dell'ignoranza e rivelato la verità di tutte le cose.**

Durante l'era di Dvapara, quando i Veda erano dimenticati, Vishnu, la Persona Suprema, essendo invitato da Brahma ed altre intelligenze minori, incarnò se stesso nella forma di Krishna Dvaipayana (Vyasadeva). Egli ripristinò i Veda e li divise in quattro parti, e compose i Brahma Sutra in quattro libri al fine di spiegare i Veda. E' così scritto nel Skandapurana.

Alcune persone di poca intelligenza, ma radicate nella loro presunzione, interpretando erroneamente il senso dei Veda, incominciarono a proporre teorie errate secondo cui i Veda insegnano che i risultati della devozione ritualistica e i sacrifici sono il più alto fine dell'essere umano; che Vishnu non è l'Entità Suprema ma subordinato al karma; che il Paradiso ecc.. ed i frutti del Karma, sono eterni; che l'anima (o il Jiva) e la materia (o Prakriti) sono indipendenti nelle loro attività e non subordinate a Ishvara; che il Brahman stesso è il Jiva (o anima individuale), e la sua manifestazione come Jiva è solo un riflesso o illusione o apparenza illusoria o limitazione (*upadhi*); che la ruota di nascite e morti è caratteristica del Jiva che non è separato dal Brahman stesso come pura intelligenza – essendo il Jiva nient'altro che una porzione del Brahman chiamata Buddhi, e che la liberazione è ottenuta tramite la meditazione su questa verità.

Tutte queste teorie errate sono state inserite nel presente testo come *Purvapaksha* e connesse ai Vedanta Sutra, al fine di stabilire che Vishnu è indipendente, è il Creatore di tutto, ha la supremazia sull'intera creazione, è onnisciente, è l'obiettivo più elevato di un essere umano, è coscienza pura. I Sutra discutono di cinque Tattva o principi eterni: (1) Ishvara o Dio, (2) Jiva o Anima, (3) Prakriti, o Materia, (4) Kala o Tempo e (5) Karma o Azione. Di queste la coscienza di Ishvara è infinita, quella del Jiva è parziale. Tuttavia entrambe sono eterne, e hanno come loro attributi conoscenza (*Sat*), coscienza (*Cit*), e beatitudine (*Ananda*). La coscienza non può essere

separata dal Sé Supremo, come la luminosità non può rivelare la propria forma, è altresì un attributo del Sé Supremo stesso; così non c'è conflitto nell'affermazione che Dio è pura coscienza e allo stesso tempo la coscienza è un attributo del Sé Supremo.

Secondo la dottrina Gaudiya Vaishnava di Caitanya l'essere individuale è energia marginale dell'energia interna dell'Essere Supremo. Come tale, ha qualitativamente le stesse caratteristiche, ma non quantitativamente. L'essere individuale si potrebbe definire come un "Uno miniaturizzato" che, al contrario, dell'essere Supremo, non è immune dal fascino esercitato dall'energia esterna, la Prakriti.

- (1) *Ishvara* crea l'universo, entrando nella materia e controllandola; Egli stabilisce le sofferenze e libera le anime da esse, perché è Indipendente e Potente nella sua forma essenziale. Sebbene sia Uno, si manifesta in molteplici aspetti; sebbene sia Indivisibile, diventa l'oggetto della conoscenza del saggio, come entità avente sostanza ed attributi e come avente una forma ed uno spirito in essa; e sebbene sia non manifesto, diventa manifestato al sincero ricercatore attraverso la pura devozione. E sebbene Egli sia una essenza, dentro e fuori, distribuisce Suprema beatitudine della sua forma essenziale ai Jiva.
- (2) I *Jivatman* sono molteplici ed esistono in condizioni differenti. Essi esistono in una forma di schiavitù (della materia), essendosi allontanati da *Ishvara*. Quando il Jiva ritrova la via verso Dio, la forma di schiavitù svanisce; e realizza la forma e gli attributi di Dio. La forma di Ignoranza del Jiva che gli nasconde la sua vera natura è di due tipi: quella che concerne la natura di Dio e quella che nasconde i suoi attributi; quando entrambi i tipi di ignoranza svaniscono l'anima si rivolge nuovamente verso Dio.
- (3) La *Prakriti* è l'equilibrio dei tre stati in cui la materia esiste, ossia *Sattva*, *Rajas* e *Tamas*. Altri nomi della *Prakriti* sono *Tamas* e *Maya*. Fertilizzata da uno sguardo di *Ishvara*, è la madre di tutto l'Universo e di tutta la sua varietà.
- (4) *Kala* o Tempo consiste di tre differenti stati, passato, presente e futuro; parole come simultaneo, veloce, lento, ecc., sono usate per indicare il tempo. E' misurato da secondi, minuti, ore, giorni, anni, cicli, *Yuga* fino a *Parardha*. E' in costante movimento, come una ruota, ed è la causa della creazione e della distruzione. E' una sostanza non intelligente, un *jardam*.

Le quattro sostanze, *Ishvara*, ecc. sono eterne come afferma anche la *Shvetashvatara Upanishad* VI.13:

*Eterno, adempie i desideri delle [anime] eterne,  
dotato di intelligenza [adempie i desideri] di chi ha  
intelligenza, unico [adempie i desideri] di molti. Chi  
ha riconosciuto come causa di ciò il Dio che si*

*raggiunge per mezzo della discriminazione, è libero da ogni legame.*

Lo stesso contenuto è riportato nel testo del *Bhelva Veyas*:-“In verità lo Spirito, la Materia le anime ed il tempo sono eterni. I non eterni sono il Prana, Shraddha, gli elementi ed i loro componenti. Ciò che è prodotto non è eterno, ciò che non è prodotto è eterno”

Così è detto anche nella *Chulika Upanishad* (verso 5):

*La Prakriti è come una mucca ma senza voce, la matrice di tutti gli esseri, nero, bianco e rosso sono i suoi colori, e lei è la mucca del desiderio appartenente al Signore.*

L'Essere (Sat) solo era in origine, come troviamo nella Chandogya Upanishad VI.2-1:

*O caro, al principio questo [universo] era soltanto l'Essere (Sat), uno senza secondo. A questo proposito alcuni dicono: al principio questo [universo] era soltanto non Essere (asat), unico senza secondo. Di poi dal non Essere nacque l'Essere.*

Uno degli eterni, il Signore, è il reggitore degli altri tre, perché controllati da esso, come dice la SU VI.16

*Egli è creatore di ogni cosa, onnisciente, causa di se stesso, conoscitore, creatore del tempo, privo di qualificazioni, in possesso di ogni scienza, Signore della materia primordiale e dell'anima individuale, padrone dei Guna, causa della liberazione del ciclo delle esistenze, del permanere in esso e del rimanerne invischiati.*

(5) Il Karma è non intelligente e i suoi sinonimi sono Adrishta, destino, ecc. E' senza inizio ma non eterno, poiché è soggetto a distruzione.

Jiva, Prakriti, Kala e Karma possiedono tutti energia, a causa dell'energia del Brahman. La potenza che lavora dentro di esse è la potenza del Signore. Perciò il Brahman stesso è colui che ha potenza.

Quindi i testi indicanti che esiste solo il Brahman diventano armoniosi; poiché non esiste altra forza tranne quella del solo Brahman. Tutto questo sarà esaurientemente spiegato nelle pagine successive.

I *Vedantasutra* o *Chaturlaksani*, sono così chiamati poiché essi possiedono quattro note caratteristiche raggruppate in *Lakshanas* o *Adhyaya* o Libri. Come descritto nello Shri Bhagavata (Canto I capitolo VII versi da 4 a 6), che infatti costituisce il vero ed unico commentario ai Vedanta Sutra:

*Con la mente perfettamente fissa nella pratica unitiva  
del servizio di devozione puro da ogni  
contaminazione materiale, Egli [Vyasa] vede il  
Signore Supremo e Assoluto, insieme con la sua  
energia esterna, completamente dominata da lui*

*Sotto l'influenza di questa energia esterna l'essere  
individuale, sebbene sia trascendentale alle tre  
influenze della natura materiale, crede di essere un  
prodotto della materia e deve quindi conoscere le  
sofferenze di questo mondo.*

*La pratica unitiva del servizio di devozione ha il  
potere di alleviare direttamente le sofferenze  
materiali, d'altronde superflue, dell'essere  
individuale. Ma per lo più gli uomini la ignorano,  
perciò il grande erudito Vyasadeva compilò questa  
scrittura [lo Shri Bhagavata] Vedica che tratta della  
verità assoluta.*

Che il Bhagavata Purana costituisca il vero commentario ai Brahma Sutra è espressamente indicato nel Garuda Purana, che afferma:

*Lo Shri Bhagavata è una spiegazione dei Brahma  
Sutra. E' anche il commentario del Mahabharata.  
Esso contiene allo stesso modo il commentario della  
Gayatri e dei Veda. Il posto dello Shri Bhagavata tra  
i Purana è simile a quello del Sama Veda tra i Veda.*

Nel primo libro l'autore mostra che tutti i testi Vedici si riferiscono uniformemente al Brahman e trovano la loro *Samanvaya* (riconciliazione) con Lui. Nel secondo Libro è provato che non esiste

alcun conflitto tra le parole del *Vedanta* e quelle degli altri *Shastra*. Nel terzo Libro sono spiegati i mezzi per arrivare al *Brahman*, mentre nel quarto sono descritti i risultati della realizzazione del *Brahman*.

Ora riguardo l'*Adhikari*. Una persona che è di mente tranquilla, e possiede le qualità di *Sama* (quietudine), *Dama* (autocontrollo), ecc, che è piena di fede, che è costantemente assorta in pensieri positivi e associati al conoscitore della Verità, il cui cuore è purificato da tutti i peccati, religiosi e secolari, si dice che ha i requisiti per comprendere lo studio degli *Shastra* (*Adhikari*). In secondo luogo la *Sambadha* è la descrizione del *Brahman* di questi *Shastra*. Terzo, la *Vishaya*, o soggetto di questi *Shastra* è il Purusha Supremo, l'Essere, l'Intelligenza e la completa felicità, la cui potenza è infinita ed inconcepibile, che possiede innumerevoli attributi, e che è completamente puro. Egli è il soggetto trattato in questi *Shastra*. Quarto, l'obiettivo (*prayojana*) di questi *Shastra* è ottenere la realizzazione del Dio Supremo, attraverso la rimozione di tutte le false nozioni che prevengono questa realizzazione.

*Adhikari* --> requisiti per comprendere lo studio degli *Shastra*

*Sambadha* --> la descrizione del *Brahman*

*Vishaya* --> l'oggetto di studio, ovvero il *Brahman*

*Prayojana* --> obiettivo degli *Shastra*, ovvero ottenere la liberazione, *Moksha*

Questo *Shastra* consiste di diverse *Adhikarana* o temi o proposizioni. Ogni tema consiste di cinque parti: - (1) Tesi o *Vishaya*, (2) Dubbio o *Samshaya*, (3) anti Tesi o *Purva-Paksha*, (4) Sintesi o giusta conclusione o *Siddhanta* ed infine (5) *Sangati* o concordanza della proposizione con altre parti dello *Shastra*. *Sangati* o consistenza che non essite nessun conflitto in ciò che precede ed in ciò che segue. E' di tre tipi:

(I) consistenza con le scritture o *Shastra Sangati*, (II) consistenza con l'intero libro o *Adhyaya Sangati*, (III) consistenza con l'intero capitolo o Pada, detto *Pada Sangati*. Così, nell'intero libro del *Vedanta Sutra* il *Brahman* è il tema principale, è il soggetto della materia di discussione. Perciò un'interpretazione di qualsiasi verso al fine di adempiere alla condizione di *Shastra Sangati*, non deve deviare dal soggetto principale, il *Brahman*. Ogni *Adhyaya* è caratterizzato da un particolare tema del libro del *Vedanta Sutra*; ogni *Adhyaya* ha un particolare tema e verso che devono essere interpretati consistentemente con il tema di quell'*Adhyaya*. Analogamente nel caso del *Pada Sangati*. Esiste inoltre un legame tra gli *Adhikarana* stessi nel contesto di un determinato *Adhyaya*. Un *Adhikarana* è legato ad un altro attraverso un'associazione particolare di idee. In un *Pada* ci sono diversi *Adhikarana* ed essi sono messi insieme con un determinato filo logico. Il *Sangati* che lega gli *Adhikarana* è di sei tipi: (1) *Akshepa Sangati* o obiezione, (2) *Drishtanta Sangati* o illustrazione, (3) *Prati Drishtanta* o illustrazione enumerativa, (4) *Prasanga sangati* o illustrazione



incidentale, (5) Utpatti sangati o introduzione, (6) Apavada Sangati o eccezione. Tutti questi vari tipi saranno mostrati nel loro posto appropriato nello spiegare questi Shastra. Un Adhikarana o tema è anche chiamato Nyaya.

---

### *Adhikarana I – Il desiderio di conoscere il Brahman*

Il primo Adhikarana, o tema, è relativo a *Brahma Jijnasa*, o ricerca sul *Brahman*. L'Adhikarana può essere mostrato in cinque parti, così:

- (1) *Vishaya* o Tesi – Il ricercatore spirituale deve investigare la natura del *Brahman*. Il seguente testo della *Chandogya Upanishad* (VII.25.1) indica che il *Brahman* deve essere compreso, infatti il verso afferma:

*L'Infinito (Brahman) è completa felicità. Non può esserci completa felicità in qualcosa di finito. Solo l'Infinito è completa felicità. E' l'Infinito che dobbiamo desiderare di comprendere.*

Ancora, Nella *Br. Up.* troviamo (II.4.5)

*O Maitreyi, soltanto guardando, ascoltando, considerando, conoscendo il Sé si conosce tutto questo universo.*

Questi due passaggi mostrano chiaramente che un ricercatore spirituale giunto ad un certo livello di evoluzione deve dedicare la vita alla ricerca del Sé Supremo, il Brahman.

- (2) *Samshaya* o dubbio – Esistono tuttavia altri testi che affermano che il Brahman non deve essere investigato. Una persona che ha studiato i Veda e che conosce il Dharma Shastra, dovrebbe tentare di conoscere il Brahman? O non dovrebbe? I testi che danno origine al dubbio sono i seguenti:

*Abbiamo bevuto il Soma e siamo divenuti immortali;  
gli Dei scoprirono che abbiamo ottenuto la luce –  
RgVeda VIII.48.3.*

Ancora, “La remissione dei peccati ottenuta attraverso le cerimonie dei quattro mesi è senza fine, eterna”. Questi testi mostrano che bevendo il Soma o eseguendo la cerimonia del *Chaturmasya*, si ottiene l’immortalità e la remissione eterna dei peccati.

(3) *Antitesi* – Perciò *Purvapaksha* o antitesi è: Il Brahman non deve essere investigato poiché il Dharma è qualsiasi cosa.

(4) *Siddhanta* – a tale *Purvapaksha*, l’autore Badarayana risponde con il primo Sutra, che dice:

### **Sutra 1.1.1**

#### *Atha Atah Brahma-Jijnasa*

*Atha* – ora, *Atah*, ordunque, *Brahma-Jijnasa* – la ricerca del Brahman

#### **Ordunque [intraprendiamo] la ricerca sul Brahman - 1**

#### **Commento di Baladeva**

La parola *atha* significa immediata sequenza: *atah* significa perciò, ordunque. Il senso del Sutra è che la ricerca sul Brahman deve essere iniziata adesso. Ciò deriva dalle seguenti considerazioni. Una persona che ha studiato i Veda in modo appropriato, che ha compreso il loro significato generale, che ha eseguito i suoi doveri nel proprio stadio di vita, o *Ashrama*, la cui mente è stata purificata da tali azioni, che ha avuto la fortuna di venire a contatto con una persona che ha compreso la Verità, dovrebbe allora intraprendere la ricerca del Brahman. Perché dovrebbe fare ciò? Perché egli realizza che tutti i *Kamyakarmas*, o doveri religiosi eseguiti al fine di soddisfare certi desideri, producono frutti che sono transitori e limitati; mentre il Supremo Brahman, realizzato attraverso la conoscenza, è la causa di eterna felicità, gioia mentale senza fine, ed eterna vera conoscenza. Convinto di ciò, egli rinuncia a tutti i *Kamyakarma* ed intraprende la ricerca e lo studio dei *Vedantasutra*, chiamati anche *Chaturlaksani*.

Questo primo, famoso *sutra*, ‘ordunque [intraprendiamo] la ricerca sul Brahman’, definisce subito la natura e lo scopo dell’intera opera: la ricerca e l’analisi della Verità assoluta.

Il termine *atha* indica un momento cruciale, di passaggio; nel suo significato di ‘ora, adesso’, sottolinea l’irrimandabilità della ricerca da intraprendere, nel caso esplicito del *Vedanta* una ricerca spirituale, per scoprire la natura del sé, dell’universo e di Dio. *Atha* è un avverbio particolarmente significativo anche perché questo *ora* è la chiave di apertura ad una realtà superiore. I sutra sullo *Yoga* e sul *Karmamimamsa*,

due dei sei *darshana*<sup>27</sup> del pensiero classico indiano, esordiscono in maniera del tutto simile<sup>28</sup>. La persona non più condizionata dalle forze dell'energia materiale vive costantemente nel presente, un presente dilatato, senza limiti, dinamico, caratteristica del "tempo non tempo" della dimensione spirituale. L'esortazione di apertura si può dunque leggere anche come un invito esplicito al discepolo da parte del Maestro di spiccare il volo, di fare un definitivo salto di qualità e di passare, così, dalla dimensione umana a quella sovrumana o spirituale.

Secondo Ramanuja e Nimbarka il termine *atha*, da interpretare come 'dunque, poi', significa "dopo l'acquisita consapevolezza del *karma* e dei suoi frutti", intendendo con ciò che i frutti delle azioni, per quanto buoni, hanno comunque sempre natura limitata ed effimera; la persona saggia, avendo compreso in maniera profonda questo concetto, si dedica alla ricerca del *Brahman*, l'unica, suprema realtà in grado di concedere il conseguimento dell'eterna beatitudine.

Per Shankara invece, *atha* ha il significato di "dopo l'ottenimento dei quattro prerequisiti", che sono: il discernimento tra ciò che è eterno e ciò che è temporaneo, il rifiuto della gratificazione sensoriale, il controllo di sé e il desiderio per la liberazione.

*Obiezione* – un obiettore potrebbe affermare: "Una persona può comprendere il Brahman dal solo senza lo studio dei Veda; lo studio dei Vedanta Sutra non implica solo una recitazione puramente verbale dei Mantra, ma anche comprenderne il senso. Perciò, non c'è necessità di studiare i Vedanta Sutra, poiché lo studio dei Veda è sufficiente a raffinare il cuore a ad indirizzare la mente verso la conoscenza del Brahman.

*Risposta* – A questo noi replichiamo che è vero, egli, a seguito dello studio dei Veda, avrà un comprensione generale circa il loro significato, ma quando i dubbi nasceranno nella sua mente il suo intelletto sarà rannuvolato e la sua fede sarà confusa. Perciò lo studio dei Vedanta Sutra è necessario, perché attraverso opportune argomentazioni e ragionamenti egli può rafforzare la sua posizione ed essere fermo nella sua comprensione.

Il senso è questo. I doveri di un *Ashrama* eseguiti propriamente raffinano il cuore. Essi diventano indirettamente il mezzo per ottenere conoscenza, come afferma il seguente testo (BU IV.4;22)

*Esso [il Brahman] i Brahmani cercano di conoscere  
con la recitazione dei Veda, con i sacrifici, con  
l'elemosina, con l'ascesi, con il digiuno.*

---

<sup>27</sup> Vedi relativo paragrafo.

<sup>28</sup> Negli *Yogasutra* di Patanjali si esordisce con: *atha yoga anushasana*: "ora la disciplina dello yoga"; nei sutra del *Karmamimamsa* la prima esortazione è invece: *athato dharma jijnasa*: "ordunque, intraprendiamo lo studio del dharma".

Anche i seguenti passi mostrano che la veridicità, la preghiera e l'austerità sono qualificazioni essenziali (Mund. Up. III.1;5):

*Con la Verità, con l'asceti, con la retta conoscenza, con la castità continua è possibile [cercare di] ottenere questo Atman. Costituito di luce pura, Esso abita dentro il corpo. Gli asceti lo contemplano quando hanno cancellato le loro colpe.*

Anche la compagnia di persone che hanno compreso la Verità è fonte di conoscenza del Brahman. Infatti possiamo osservare che Narada e altri, attraverso la compagnia dei Sanat Kumara e altri, hanno iniziato la ricerca e la comprensione del Brahman. Come dice la Gita (IV.34):

*Cerca di conoscere la verità avvicinando un maestro spirituale, ponigli delle domande con sottomissione e servilo. L'anima realizzata può rivelarti la conoscenza perché ha visto la verità.*

I frutti del Kamyakarmas sono transitori e non eterni, come citato nel testo seguente (Ch.Up VIII.1:6):

*E come quaggiù si perde il mondo guadagnato con le opere, così nell'aldilà si perde il mondo guadagnato con le opere sacrificali. Perciò coloro che se ne vanno senza aver conosciuto l'Atman e i desideri reali, costoro non possono muoversi a piacer loro in tutti i mondi. Ma coloro che se ne vanno dopo aver conosciuto l'Atman e i desideri reali, costoro in tutti i mondi possono muoversi a piacer loro.*

Il Brahman è compreso tramite *Jnana* e non con *Karma*, come dice la *Mundaka Up* (I.2:12).

*Un Brahmano considerando che [l'acquisizione dei] mondi [ultraterreni] è fondato sull'azione, può essere preso dalla disperazione al pensiero che ciò che è increato non può discendere da ciò che è creato. Per aver la conoscenza, allora, deve rivolgersi, con il combustibile in mano [come un alunno], a un*

*maestro, esperto delle dottrine sacre, assorto nel Brahman .*

Il Brahman fornisce, inoltre, felicità infinita mai decrescente, come dice la Taittiriya Upanishad (II.1:12)

*Il Brahman è realtà, è conoscenza, è infinità.*

Il Signore possiede eterna conoscenza ed altri attributi, come apprendiamo dai seguenti testi della Shvet. Upanishad:

*Per lui non c'è azione né strumento d'azione. Non c'è nessuno a lui simile o che sia superiore. Si sa invece della sua potenza, suprema e molteplice, che dipende dalla sua natura e opera basandosi sulla sua intelligenza e sulla forza.(VI.8)*

*Lo conoscono essere la fonte della potenza di tutti i sensi, ma egli è privo di tutti i sensi; il Signore è la guida di tutto, il Grande, rifugio e amico di tutti. (III.17)*

*Coloro che hanno riconosciuto come Dio colui che deve essere compreso durante l'esistenza, l'incorporeo, che è la causa di creazione con le sue varie parti, e distruzione, costoro hanno abbandonato il corpo. (V.14)*

Egli fornisce eterna gioia, come possiamo vedere dal seguente passo della *Gopala Upanishad*:

*Il saggio che onora il Signore situato nel cuore, ha la gioia eterna e nient'altro.*

L'inutilità degli atti eseguiti al fine di ottenere kama Karma, sarà descritta nel terzo libro.

Per riassumere. Colui che ha appreso i Veda, con i suoi testi ausiliari, e le Upanishad, ed ha ottenuto una conoscenza globale del loro significato; che attraverso l'insegnamento di un maestro qualificato ha acquisito la facoltà di discernere tra il permanente ed il transitorio, ed è disgustato delle cose impermanenti del mondo e desidera conoscere più in dettaglio il permanente, deve intraprendere lo

studio dei Vedanta Sutra chiamati Chatur Lakshani (allo scopo di comprendere più nel dettaglio e più comprensivamente ciò che ha appreso in modo generale in precedenza).

Non è possibile affermare qui che la ricerca del Brahman dovrebbe essere intrapresa solo dopo che una persona ha acquisito la conoscenza del *Karma Kanda* (tramite lo studio del *Purva Mimansa*) e che una persona che ha compreso il *Karma Kanda* intraprende in modo naturale la conoscenza del *Brahman*. E' detto che coloro che non godono dell'insegnamento di una persona qualificata non possono intraprendere la ricerca del *Brahman*; al contrario, coloro che non conoscono il *Karma Kanda*, ma sono purificati dalla conoscenza della Verità, dalla preghiera ed hanno il merito di aver riconosciuto la guida di una persona realizzata, intraprendono in modo naturale tale ricerca. Non è corretto inoltre affermare che la sequenza allusa dalla parola *Atha* si riferisca all'acquisizione delle quattro qualificazioni (ossia il giusto discernimento, il giusto distacco, il retto agire e la giusta serietà nell'intraprendere la conoscenza del Brahman). Tali qualificazioni sono impossibili da ottenere a priori senza l'insegnamento di una persona Santa; è infatti noto che esse arrivano solo dopo aver incontrato una persona qualificata e averne riconosciuto gli insegnamenti; solo allora queste qualificazioni (*Tattva Viveka, Vairagya, Sat Sampatti e Mumukshutva*) sorgono in un essere umano.

Coloro che hanno acquisito tale conoscenza, anche attraverso una buona compagnia, e che sono devote al loro insegnante, sono divise in tre classi chiamate *Sanistha*. Il *Sanistha* o devoto è colui che esegue tutti gli atti con fermezza e fede (*Nishtha*). un devoto ad un livello più elevato o Parinishthita, è colui che esegue tutti i lavori solamente allo scopo di aiutare l'umanità (ed è un esempio per gli altri). La terza categoria è costituita dal saggio distaccato, sempre assorto nella meditazione; non influenzato dagli oggetti. Tutti questi raggiungono il Supremo Brahman, attraverso il desiderio divino, in base alla loro natura; tutto ciò sarà chiaro nel seguito.

Un obiettore potrebbe affermare :-“la parola *atha* è un termine che indica auspicio, come afferma anche una *Smriti* :-“Le parole *Om* e *Atha* vennero fuori dalla gola di *Brahma* all'inizio, per cui entrambe sono parole auspicio.” Tutti gli uomini saggi includono tali parole all'inizio di ogni Scrittura, allo scopo di distruggere tutti gli ostacoli.” A tali affermazioni noi replichiamo che non è così. Non esiste apprensione alcuna ai danni del Signore (ed i Vedanta Sutra essendo una produzione del Signore nella Sua incarnazione come Vyasa, non sono aperti ad alcun ostacolo). Quel Vyasa è il Signore incarnato, lo apprendiamo dal seguente testo :-“Sappi che Krishna Dvaipayana Vyasa è il Signore Narayana stesso.” Egli ha inglobato la parola *atha* come la prima parola dei Sutra perché è un termine di auspicio implicitamente così come il suono di conchiglie è naturalmente di auspicio. L'autore lo ha utilizzato come di solito lo utilizza la gente ordinaria. Perciò, una persona il cui cuore è purificato, dalla prestazione di Niskama Karmas, e da Sat Sanga, o dall'insegnamento di persone qualificate, dovrebbe intraprendere la ricerca del Brahman.

---

## *Adhikarana II – Definizione del Brahman*

*Obiezione* – Un obiettore potrebbe affermare: “la parola *bhuma* è applicata, nella *Ch.Up.* (VII.23:1) al Jiva o anima, perché la materia di discussione di quel capitolo è il Jiva, come mostra il contesto.”

*“In verità, ciò che è l’infinito (bhuma) è la felicità.  
Non c’è felicità nel finito; soltanto l’infinito è felicità.  
Ma bisogna desiderare di conoscere l’infinito.” “Io  
desidero di conoscere l’infinito, o venerabile!”*

Poiché questo *Bhuma* deve essere ricercato e poiché il primo Sutra si riferisce a questo testo della Chandogya Upanishad, allora il primo Sutra si riferisce all’anima individuale e non al Brahman.

Analogamente nel testo, “*Atmavare Drastavya*,” ‘Il Sé deve essere visto.’ La parola Atma si riferisce all’anima individuale e non a Dio. Il contesto inoltre si riferisce all’anima individuale. Perché noi lo troviamo indicato lì, ‘Non a causa dell’amore per la moglie è cara la moglie, ma a causa dell’amore per il Sé è cara la moglie’ *Br. Up.* (II.4:5)

*E parlò: “Non a causa dell’amore per il marito è caro il marito, ma a causa dell’amore per il Sé è caro il marito. Non a causa dell’amore per la moglie è cara la moglie, ma a causa dell’amore per il Sé è cara la moglie. Non a causa dell’amore per i figli sono cari i figli, ma a causa dell’amore per il Sé sono cari i figli. Non a causa dell’amore per le ricchezze sono care le ricchezze, ma a causa dell’amore per il Sé sono care le ricchezze. Non a causa della condizione di Brahmano è cara la condizione di Brahmano è cara la condizione di Brahmano, ma a causa dell’amore per il Sé è cara la condizione di Brahmano. Non a causa dell’amore per la condizione di guerriero è cara la condizione di guerriero, ma a causa dell’amore per il Sé è cara la condizione di guerriero. Non a causa dell’amore per i mondi sono cari i mondi, ma a causa dell’amore per il Sé sono cari i mondi. Non a causa dell’amore per gli dei sono cari gli dei, ma a causa dell’amore per il Sé sono cari*

*gli dei. Non a causa dell'amore per le creature sono care le creature, ma a causa dell'amore per il Sé sono care le creature. Non vi è nessun oggetto che si desideri per amore di esso oggetto, bensì si desiderano tutti gli oggetti per amore del proprio Sé. E' il Sé dunque che bisogna guardare e sentire, è al Sé che bisogna pensare e rivolgere la propria attenzione. O Maitreyi, soltanto guardando, ascoltando, considerando, conoscendo il Sé si conosce tutto questo universo.”*

Inoltre la parola *Brahman* ha diversi significati, secondo il lessicografico. Significa qualsiasi cosa di grande, la casta *Brahmanica*, *Brahma* seduto sul fiore di loto e i *Veda*. Perciò, quando il primo Sutra afferma che il *Brahman* dovrebbe essere ricercato, il dubbio sorge circa il fatto che si possa rivolgere a qualcosa di grande che dovrebbe essere compreso; o forse la casta *Brahmanica* dovrebbe essere compresa, o *Brahma* seduto sul fiore di loto, o i *Veda* dovrebbero essere compresi?

*Risposta* – Per rimuovere questo dubbio *Badarayana* ha formulato il prossimo Sutra, che è basato sul seguente verso della *Taittiriya Upanishad* (III.1)

*Bhrigu, figlio di Varuna, s'accostò al padre Varuna e gli disse: "Insegnami, o venerabile, il Brahman". A lui quegli rispose: "Il Brahman è cibo, soffio vitale, vista, udito mente, parola". Ancora gli disse: "Quello dal quale le creature nascono, per opera del quale una volta generate vivono, nel quale morendo penetrano, questo devi cercare di conoscere. Esso è il Brahman.”.*

*Dubbio* – Ora sorge un dubbio. Chi è Il *Brahman* che deve essere ricercato, il *Jiva* (anima individuale) o *Ishvara* (Dio)?

*Purvapaksha* – Il *Brahman* è il *Jiva* (anima individuale), perché troviamo il seguente passo della *Taittiriya Upanishad* (II.5)

*Se uno sa che il Brahman è conoscenza (vijnana), se da esso non mai s'allontana, lasciati nel corpo i mali, realizza tutti i desideri.*



Qui la parola Brahman è applicata a *vijnana*, che è un nome del Jiva; e quel testo inoltre mostra che uno dovrebbe meditare su questa *vijnana*. Inoltre un Jiva potrebbe acquisire il dono della creazione, a causa di qualche forza invisibile.

*Siddhanta* – A questo dubbio e al relativo *Purvapaksha* l'autore fornisce la risposta attraverso il prossimo Sutra descrivendo gli attributi peculiari del Brahman, che è materia di discussione dei Vedanta Sutra.

### **Sutra I.1.2**

#### *Janma Adi Asya Yatah*

*Janma* – nascita, *Adi*, e il resto, ad esempio mantenimento e dissoluzione, *Asya* – di questo (universo), *Yatah* – da lui, da quel Signore

**Egli, il Brahman, è colui che crea, mantiene e dissolve l'universo - 2**

#### **Commento di Baladeva**

La parola '*janmadi*' del Sutra è una *Bahu Brihi*, ossia una parola composta. Il suo significato, letteralmente, intende creazione, mantenimento, dissoluzione. La parola '*asya*' significa di questo Universo, ossia questi quattordici piani o 'loka' popolati da vari jiva a partire dal più importante, Brahma, e terminando con il più piccolo filo d'erba, dove le anime godono e soffrono in base alle loro buone o cattive azioni; questo misterioso universo la cui profondità nessun intelletto umano può comprendere; questo magnifico mondo di strane costruzioni. La parola '*yatah*' significa "Da Lui", ossia dal Dio Supremo, la cui potenza è inconcepibile, che è l'agente della creazione tanto quanto la causa materiale, da cui si origina, si preserva e si distrugge l'Universo. Egli è il Brahman. Egli è il tema principale dei Vedanta Sutra, e costituisce l'oggetto principale di ricerca.

Le parole '*Bhuma*' e '*Atma*' si applicano principalmente al Signore Supremo, perché entrambe etimologicamente significano 'tutto pervadente'. Questo sarà spiegato esaurientemente nella *Bhumadhikarana* (I.3.7) e nella *Vakya Anvaya Adhikarana* (I.4.19). Perciò la parola Brahman si applica soltanto a Dio, poiché indica il possesso d'attributi illimitati, ed è valida solo se rivolta verso Dio (che è il Signore della creazione e della distruzione).

Nei Veda la parola Brahman significa "in cui tutti gli attributi raggiungono l'infinito". Principalmente Brahman significa Dio Supremo; secondariamente, la parola si applica agli altri esseri oltre Dio, perché essi manifestano qualità ontologicamente simili a quelle di Dio. Così come la parola Re potrebbe essere applicata in seconda istanza ai servi del regno. Così Dio solo, che è

Oceano di compassione e amore verso i suoi puri devoti, dovrebbe essere l'oggetto della ricerca, allo scopo di ottenere la liberazione, di tutti gli esseri che sono intrappolati nel ciclo di nascite e morti e desiderano ottenere la pace. Perciò l'oggetto della ricerca è il Supremo Essere, il solo chiamato Para Brahman. Nemmeno possiamo affermare che questi attributi non sono conferiti al Brahman, e che conseguentemente il Jiva può essere chiamato Brahman nel Sutra. Quindi, anche in base al significato letterale della parola Brahman, ovvero 'colui nel quale tutti gli attributi raggiungono l'infinito', tale termine è applicato a Dio e non al Jiva (perché anche etimologicamente la parola Brahman non può essere applicata al Jiva).

La parola '*jnana*', significa 'desiderio di conoscere, di acquisire, conoscenza. *Jnana* è di due tipi: (1) diretta o intuitiva, (2) indiretta o tramite inferenza. Come ci è rivelato dalla *Shruti*: '*Vijnaya Prajnam Kurvita*' 'Colui che che Lo ha conosciuto, che mediti su di Lui' (Br. Up. IV.4:2). in questo contesto *vijnaya* si riferisce alla conoscenza indiretta. *Prajnam* è la conoscenza diretta o intuitiva. La prima è semplicemente una via d'accesso, mentre *Prajnam* è il mezzo diretto per acquisire la conoscenza. Sarà spiegato più dettagliatamente nel seguito. La conoscenza del Sé individuale è di grande aiuto verso la conoscenza del Brahman. Per cui la *Shruti* insegna: 'Conosci il Jiva come Brahman.' Colui che conosce se stesso è sulla via giusta verso la conoscenza del Sé Supremo. Il verso 'Conosci il Jiva come Brahman,' non significa che il Jiva è il Brahman, perché è esplicitamente affermato in questo *Shastra* che il Jiva è separato dal Brahman<sup>29</sup>. Si vedano in questo senso i Sutra I.1:16, I.1:17, I.1:21, I.1:41. Questi cinque Sutra spiegano che il Brahman è separato dal Jiva. Ciò è vero anche nello stato di liberazione dalla materia. Il Jiva non è mai uno con il Brahman, ma rimane separato da Lui, come sarà spiegato successivamente.

#### *Un importante criterio d'interpretazione*

Nell'interpretare un verso ci sono certi criteri che devono essere osservati. Uno di questi è esteso nel seguente verso

*L'inizio (upakrama), la conclusione(upasamhara), la ripetizione (abhyasa), la peculiarità (apurvata), l'oggetto (phalam), la spiegazione dello scopo (arthavada) e adeguatezza (upapatti) sono le sei indicazioni, per mezzo delle quali è possibile chiarire i dubbi che possono generarsi in un testo.*

---

<sup>29</sup> In realtà, come spiegherà Baladeva nel resto del testo non si tratta di una separazione netta, ma una "inconcepibile differenza non-differenza tra Creatore, Creato e Creature". Il Jiva è cioè della stessa natura del Brahman ma inconcepibilmente separato-non separato da esso.

Applicando tutte questi sei criteri di interpretazione ai passaggi delle Upanishad, è possibile dedurre che tutte arrivano alla conclusione che il Jiva è differente dal Brahman. Come riportato, ad esempio, nella Shvetashvatara Upanishad (IV.6:7)

*Due alati, stretti amici, sono attaccati allo stesso  
albero L'un d'essi mangia i dolci fichi, l'altro senza  
mangiare guarda attentamente.*

*Su un albero uguale lo spirito individuale,  
imprigionato, soffre, accecato dalla sua impotenza;  
quando vede l'altro, il Signore sovrano nella sua  
soddisfazione e nella sua Maestà, e conosce la sua  
Gloria, è libero dal dolore.*

Ora, in questi versi la *upakrama*, o le parole di apertura, sono *due* uccelli (ciò mostra chiaramente che c'è dualità e non monismo); la conclusione o *upasamhara* è *Anyam Isam* "l'altro che è il Signore" (che mostra che il Signore è *Anyam*, o differente dal Jiva), la ripetizione è "l'Altro guarda senza mangiare" e "quando vede l'Altro, il Signore;" l'apurvata o peculiarità consiste nel fatto che la differenza tra l'essere individuale e Dio è nota solo attraverso gli Shastra, e questo verso insegna tale differenza; tale fatto è reso noto solo attraverso la rivelazione, ossia è conosciuto solo attraverso la conoscenza intuitiva. L'oggetto (*Phalam*) è "è libero dal dolore", *Arthavada* è "E conosce la sua Gloria" mentre adeguatezza è "L'un d'essi rimane senza mangiare".

Così, applicando tutte queste sei note al mantra sopra della *Shvetashvatara Upanishad*, arriviamo alla conclusione che la *Shruti*, in tutte le sue parti, insegna la differenza tra il *Jiva* ed il *Brahman*. Lo stesso criterio può essere applicato allo stesso modo a tutti gli altri passaggi.

*Obiezione* – Una persona potrebbe obiettare che l'oggetto di ogni Shastra è insegnare qualcosa che non è noto; e la conoscenza del quale guida nell'ottenimento di un maggiore risultato. Perciò lo Shastra insegna l'unità del Jiva e del Brahman. Per arrivare a ciò si è resa necessario l'insegnamento che il Jiva ed il Brahman sono due esseri separati; questo ognuno lo sa di per se, e quindi tale conoscenza non è di grande utilità. Perciò l'Advaita, o Monismo ideale, è la reale dottrina insegnata in questo Shastra, e non il Teismo o Dvaita. Quindi i versi che descrivono la differenza tra il Jiva ed il Brahman sono semplicemente la riaffermazione di un ben noto fatto popolare, e non l'insegnamento di qualcosa di raro e sconosciuto.

*Risposta* – a questa obiezione noi rispondiamo che non c'è una forzatura su questo argomento, infatti ci sono altri passaggi nelle Upanishad che mostrano la stessa dualità, o differenza tra Jiva e Brahman. Così nella Shvetashvatara Upanishad (I.6) troviamo:

*In questa grande ruota dell'Universo, che tutti  
sostenta e in cui tutti hanno fine, vola un hamsa.  
Quando ha riconosciuto che distinti sono il suo Sé e  
colui che mette in moto [la ruota], allora soddisfatto  
di ciò se ne vola all'eternità.*

Inoltre l'intero mondo sa che l'essere umano è differente da Dio, ma non sa che si differenziano a causa della qualità e della quantità degli attributi (uno ha illimitata potenza, l'altro ha capacità limitate; uno è onnipervadente, l'altro è atomico; uno è il controllore, l'altro è il controllato). Nemmeno sa questo mondo che il Jiva ed il Brahman, sebbene abbiano attributi così differenti, mantengono una certa co-relazione. Quindi a fronte di tale mancanza di sapere occorre l'insegnamento della Dvaita, mentre l'Advaita è qualcosa di inconcepibile, e quindi non è una vera dottrina. I sostenitori di tale teoria affermano che l'anima liberata è in assoluto isolamento. E poiché gli advaitini non riconoscono l'esistenza della coscienza nello stato di Moksha, tale stato è tanto buono quanto, di fatto, non esistente, o inutile, visto in questi termini.

Quei pochi testi delle Upanishad che apparentemente insegnano la dottrina Advaita, sono stati costruiti dall'autore, Badarayana stesso, in un senso Dvaita. Egli spiega la frase che "Qualsiasi cosa è Brahman" nel senso che qualsiasi cosa è sotto il controllo del Brahman e pervaso da Esso. Questo sarà spiegato meglio nel proseguo. La stessa visione è spiegata dall'autore nel Sutra I.1:30.

### *Adhikarana III – Le Sacre Scritture sono la fonte di conoscenza di Dio*

*Vishaya* – In questo Adhikarana l'autore vuole insegnare che il Signore Supremo, che è colui che mantiene, distrugge e crea questo universo, non deve essere immaginato come creato solo dall'intelletto ma, essendo inconcepibile, può essere compreso solo attraverso la rivelazione del Vedanta; non può neanche essere compreso attraverso delle argomentazioni, ma solo attraverso l'intuizione. Troviamo il seguente verso della *Gopala Purva Tapani Upanishad*:

*Omaggi a Shri Krishna, che è il vero Essere, tutto  
intelligenza ed eterna beatitudine, che è il salvatore  
da qualsiasi cosa, che è conosciuto solo attraverso il  
Vedanta, che è l'insegnante Supremo, e che è il  
testimone di intelligenza.*

Ancora nella *Br. Up.* (III.9:26) troviamo:

*Ma ora io ti interrogo su quello spirito rivelato dalle Upanishad.*

*Dubbio* – Ora sorge un dubbio: Il Signore che deve essere adorato come il salvatore, è conosciuto attraverso l’inferenza o attraverso l’intuizione?

*Purvapaksha* – Il filosofo *Gautama* e altri della sua scuola, affermano che Dio può essere conosciuto attraverso l’inferenza, e basano la loro affermazione sulla parola ‘mantavya’ (essere ragionato su – su cui ragionare), come usato nella Shruti “Atmavare Mantavya” (Br. Up. IV.5); e poiché Dio è l’oggetto del verso, egli può essere conosciuto attraverso il ragionamento dialettico.

*Siddhanta* – a questo l’autore replica in questo modo. No, Dio non può essere compreso attraverso il solo ragionamento. Per cui il terzo Sutra afferma:

### **Sutra I.1.3**

#### *Shastra Yonitvat*

*Shastra* – la Scrittura, la Rivelazione, le Upanishad, *Yonitvat* – Perché di essa è la dimostrazione o fonte; la parola yom, letteralmente significa che causa o produce la conoscenza di una cosa

**[l’esistenza del Brahman non può essere dedotta con l’inferenza], perché Egli può essere compreso solo attraverso le scritture - 3**

#### **Commento di Baladeva**

In questo Sutra Badarayana ricorda un concetto molto importante secondo il quale le scritture sono un mezzo fondamentale per la comprensione dell’Essere Supremo, che tuttavia non può avvenire senza la pura devozione per Lui. Il processo di conoscenza, allora, non passa attraverso la pura logica, ma la trascende.

La parola “non” deve essere sottintesa in questo Sutra dal quarto Sutra di questo pada. Il Brahman *non* è l’oggetto dell’inferenza di un ricercatore della Verità. Perché? Perché le scritture o Upanishad sono la fonte o la causa della Sua comprensione. Così, il *Brahman* può essere compreso solo attraverso l’insegnamento delle *Upanishad*. Se fosse diversamente, la designazione “*aupanishada*” (il cui significato etimologico è “Egli è conosciuto solo attraverso le Upanishad”), come applicata al Brahman, sarebbe priva di significato. Riguardo l’obiezione secondo cui la parola *mantavya* significa che l’esistenza del *Brahman* può essere compresa attraverso il ragionamento, noi chiariamo che il ragionamento può essere usato se applicato allo studio delle *Upanishad* o Scritture,

per dimostrare l'esistenza di Dio. Così noi troviamo il seguente verso (nel *Mahabharata Vanaparva* e nel *Kurma Purana*) “*Uha* o corretto ragionamento è quello attraverso il quale scopriamo il vero senso di un verso di una scrittura, rimuovendo tutti i conflitti tra ciò che lo precede e ciò che lo segue. Ma una persona dovrebbe prima di tutto abbandonare una sterile discussione.” Oltretutto l'inutilità di una sterile discussione, come supportata da Gautama, ecc., è mostrata anche nel Sutra II.1:11. Questo mostra che una sterile discussione come quella di Gautama ecc., dovrebbe essere abbandonata, perché non basate sulla rivelazione.

La conclusione è che il Brahman deve essere compreso solo attraverso lo studio del Vedanta e attraverso la sua meditazione. Ciò è spiegato anche in seguito nel Sutra II.1.27, dove sarà meglio spiegato e dimostrato che la migliore dimostrazione dell'esistenza del *Brahman*, libero da tutti gli oggetti, è la rivelazione. Ciò prova inoltre che il salvatore *Hari* ha la forma del Sé, che Egli è il testimone di tutte le esistenze e di tutte le anime, che Egli possiede ogni attributo che formano la sua natura essenziale, che Egli è immutabile, il creatore dell'universo, che dovrebbe essere adorato in questo modo.

*Obiezione* – Un obiettore potrebbe affermare: come può essere detto che le Scritture sono un mezzo per conoscere il Brahman? I passaggi del Vedanta non sono organizzati come comandamenti o proibizioni, perché essi insegnano qualcosa che è già in esistenza, perciò non sono di utilità. I Vedanta Sutra sono una mera descrizione dei passaggi dei Veda o altri testi, tali come la frase “il mondo consiste di sette continenti”, ecc.. Solo quei passaggi dei Veda che indicano qualcosa che deve essere fatto o qualcosa che non deve essere fatto sono rilevanti. I Veda insegnano l'azione. Come nella vita ordinaria, una frase imperativa indica la nozione di qualcosa che deve essere fatto; “se un uomo desidera salute, che vada dal Re” “se un uomo soffre di dyspepsia, non deve bere acqua mentre mangia.” Analogamente nei Veda troviamo cose da fare e cose da non fare tali come: “Se un uomo desidera il paradiso, allora deve eseguire dei sacrifici” “Un uomo non deve bere vino.” Tutte le frasi includono dei precetti o delle astensioni, cose che possono essere fatte e cose che non devono essere fatte, includenti degli oggetti. Ma il Brahman non è un oggetto esistente. Perciò passaggi come “Il Brahman è verità, intelligenza,” ecc., sono privi di utilità, perché non insegnano o non sono dedicate ad insegnare una particolare azione. Tali passaggi possono essere rilevanti solo se applicati in connessione con altri passaggi che dirigono qualche azione. Così, la descrizione di un sacrificio, o di una particolare Divinità, o di un officiante il sacrificio, diventa rilevante, nel momento in cui tali passaggi sono connessi all'atto del sacrificio. Come dice Jaimini:

*Poiché lo scopo delle scritture è l'azione, quelle  
scritture il cui scopo non è l'azione sono prive di  
scopo. (Purva Mimamsa I.2:1)*

ancora:

*Le parole costituenti di una frase sono pronunciate con la parola che esprime azione; i sensi delle parole costituenti sono la causa efficiente del senso di una frase considerata globalmente. (Purva Mimamsa I.1:25).*

*Risposta* – a questa obiezione noi replichiamo che è un’opinione erronea pensare che i Vedanta Sutra siano privi di utilità solo perché non insegnano l’azione. Sebbene non ci sia nessun esplicito insegnamento di precetti o astensioni, essi insegnano l’esistenza di Dio, la cui conoscenza è il più alto fine dell’essere umano; ha pertanto un’utilità di per sé. Si consideri ad esempio un uomo molto povero che a causa della sua condizione si sente miserabile; egli può diventare felice se una persona gli rivela che c’è un grande tesoro nascosto nella sua casa. Allora, in questa situazione, la frase “c’è un tesoro nella tua casa”, non è priva di utilità. Analogamente nel caso dei Sutra del Vedanta. Essi certamente non insegnano l’azione, ma dichiarano la più alta Verità, ossia che esiste un Essere che è il Supremo fine di un essere umano, la cui forma è intelligenza e inesauribile eterna beatitudine, che è perfettamente puro ed amico di tutti, che ha sacrificato se stesso per l’umanità, che è me che è il Sé del mio Sé, della cui natura io partecipo. Tale affermazione non dovrebbe essere ritenuta priva di utilità, poiché produce la convinzione dell’esistenza di un Supremo Essere. I passaggi del Vedanta sono perciò non privi di utilità, ma influenti sulla felicità di ognuno e sulla rimozione dalla paura, proprio come la frase “ti è nato un figlio,” “questo non è un serpente ma una corda.” Così ci è stato detto che (Tait. Up. II.1)

*Il Brahman è realtà, è conoscenza, è infinità. Chi sa che esso è nascosto nel profondo del cuore [e anche risiede] nel supremo cielo, costui realizza, con [la conoscenza di] questo sapiente Brahman, tutti i desideri di felicità e beatitudine.*

Così la conoscenza del Brahman non è priva di utilità, poiché guida verso il soddisfacimento dei desideri di perfezione.

Nemmeno può essere detto, che poiché i Sutra del Vedanta insegnano l’ottenimento di certi frutti, allora insegnano come conseguenza l’azione. L’intero contesto del Vedanta è contrario a tale interpretazione. Esso insegna la conoscenza (*jnana*) e non l’azione. Al contrario afferma chiaramente di essere contro karma, azione ed i loro frutti, e li indica come qualcosa da cui prendere le distanze. Perciò, supporre che il Vedanta insegni l’azione è immaginare qualcosa che è totalmente inconciliabile con esso. Non possiamo neanche immaginare che il Vedanta insegni qualcosa che non sia la verità circa il Brahman. Insegna che Dio è la causa della nascita e della

distruzione dell'universo materiale, che Egli è eterno, infinita intelligenza, che Egli è l'oceano di infinite qualità di buon auspicio e che Egli è la dimora di Lakshmi. Così il Vedanta ha il suo scopo in materia relativa il Brahman, e non l'azione. Nemmeno dovrebbe essere detto, citando Jaimini, che i Veda insegnano solo l'azione, e che i passaggi che non insegnano l'azione sono superflui, e che perciò i passaggi del Vedanta sono superflui. A tale riguardo, i due Sutra di Jaimini citati precedentemente, non dovrebbero essere interpretati in questo senso. Jaimini stesso era un discepolo di Badarayana, e si presume sia stato un devoto del Brahman, e non poteva aver insegnato una dottrina in conflitto con quella insegnata dal suo grande Maestro. Infatti tutto ciò che lui ha fatto nella sua scuola del Mimamsa è mostrare che certi passaggi apparentemente ridondanti tra gli altri passaggi che insegnano il karma, descritti nell'intero capitolo, dovrebbero essere interpretati applicati al karma, ed il loro significato letterale dovrebbe essere abbandonato in favore dell'insegnamento del karma e dei suoi frutti. Infatti i due insegnamenti sul karma devono sia fornire indicazioni sui precetti, ossia le "cose da fare", sia fornire delle restrizioni, ovvero le "cose da non fare".

*Se sussiste una frase che non rispetta tale condizione, o è superflua (P.M.I.2:1), o deve essere interpretata che insegna un modo di agire (P.M.I.1:25).*

Infatti Jaimini non tratta di *Jnanakandya*, sezione di cui si occupa in special modo il Vedanta. Bensì lo scopo di Jaimini è descrivere quella sezione dei Veda che si riferiscono al karma, e i suoi Sutra si riferiscono solo a quella sezione.

A complemento del commento di Baladeva, occorre tuttavia precisare che non si vuole qui sminuire il valore dell'Azione. In questo verso Baladeva chiarisce la differenza tra il Purva Mimamsa, che tratta del *Karma*, e l'Uttara Mimamsa, che tratta del *Jnana*. Ma come afferma anche Krishna nella BG, prima di agire occorre avere la conoscenza; come conseguenza l'azione è necessaria per far entrare la conoscenza nel mondo, altrimenti i concetti rimangono insensati, astratti. L'azione è quindi una conseguenza naturale della conoscenza. Infatti, nel Mondo esistono persone che sono molto attive, ma non hanno conoscenza, le loro azioni sono pertanto sterili, prive di significato. Al contrario esistono anche persone che hanno la conoscenza ma non agiscono; che possiedono amore ma non hanno sufficiente forza di carattere. Afferma Krishna nella Bhagavad Gita (III.4):

*Non è soltanto astenendosi dall'agire che ci si può liberare dalle conseguenze dell'azione, né la rinuncia di per sé è sufficiente a raggiungere la perfezione.*



L’Azione è pertanto importante e libera dai legami con la materia solo se offerta in sacrificio a Vishnu:

*L’attività deve essere compiuta come sacrificio a Vishnu, altrimenti lega il suo autore al mondo materiale. Per questa ragione, o figlio di Kunti, compi i tuoi doveri per la soddisfazione di Vishnu e resterai per sempre libero dai legami della materia.(BG III.9)*

Lo stesso Krishna, spiega nella Bhagavad Gita, che pur essendo Egli libero dai legami della materia, agisce nel mondo:

*O figlio di Pritha, non vi è divere prescritto per Me in tutti i tre sistemi planetari. Non Mi manca niente e non ho bisogno di niente – eppure sono impegnato nei doveri prescritti.(BG III.22)*

*Se Mi astenessi dal compiere i Miei doveri prescritti, tutti questi mondi cadrebbero in rovina. Sarei la causa di una popolazione indessiderata e finirei col distruggere la pace di tutti gli esseri viventi. (BG III.24)*

In conclusione, *Karma* e *Jnana* devono essere ben coordinati ed equilibrati, e soprattutto propedeutici allo sviluppo della *Bhakti*, l’Amore per il Divino. I Vedanta Sutra stessi sono infatti considerati preliminari alla *Bhakti*.<sup>30</sup>

---

#### *Adhikarana IV – Il Samanvaya*

*Vishaya* – A questo punto, allo scopo di rafforzare il punto di vista fornito precedentemente, l’autore insegna che il *Brahman* è l’oggetto della conoscenza insegnato in tutti i Veda – tutti i Veda descrivono il *Brahman*. Così troviamo nella *Gopala Upanishad*: “Egli è cantato da tutti i Veda”; anche nella *KathaUpanishad* (I.2:15)

---

<sup>30</sup> Per un approfondimento sul *Karma Yoga*, lo Yoga dell’azione, si consideri il Seminario tenuto dal Prof. Ferrini a Marina di Pietrasanta nel Natale 2004, in cui è stato commentato approfonditamente il Cap. III della Bhagavad Gita.

*Quel Supremo è la parola che tutti i Veda insegnano, che proclamano [esser pari a] tutte le austerità, per desiderio del quale si compie lo studentato.*

*Dubbio* – è un fatto che il solo Vishnu è citato in tutti i Veda? o non è un fatto?

*Purvapaksha* – è errato affermare che i Veda insegnano uniformemente il Brahman. Infatti troviamo che essi insegnano anche il Karma, l'atto sacrificale e molte altre cose. Ad esempio alcune sezioni insegnano che eseguendo il *Kariri* (sacrificio), cade la pioggia, e che eseguendo il *Putryakamyasti*, nascerà un figlio, e che eseguendo il *Jyotishtoma yajna*, si otterrà il paradiso. I Veda inoltre insegnano vari metodi per eseguire i sacrifici. Perciò, non è troppo esatto affermare che tutti i Veda descrivono uniformemente solo il Brahman. Laddove viene spiegato il Karma, troviamo solo ciò che è ottenuto mediante l'esecuzione di certe azioni e del sacrificio compiuto, e niente più. Tali passaggi, pertanto, non possono essere applicati a Vishnu.

*Siddhanta* – a questo l'autore replica con il seguente Sutra

### **Sutra I.1.4**

*Tat Tu Samanvayat*

*Tat* – quello, ossia il fatto che Vishnu è il tema centrale di tutti i Veda, *Tu* – ma, una parola che rimuove il dubbio, *Samanvayat* – per concordanza, per corretta discussione ed interpretazione.

**[Ma Vishnu è la materia principale di tutti i Veda], perché questa è la corretta interpretazione di tutti i testi - 4**

### **Commento di Baladeva**

la parola *tu* significa *ma*, ed è inserita per confutare il sopra citato *Purvapaksha*. E' corretto affermare che Vishnu è il tema uniforme insegnato in tutti i Veda, sia nella sezione di *Karma Kanda* che in quella di *Jnana Kanda*. Perché? *Samanvayat*. *Anvaya* significa costruire un verso in base ai sei criteri menzionati in precedenza. *Samanvaya*, perciò, significa la completa costruzione di un verso a seguito di un'accurata conclusione circa i pro ed i contro. Quando quanto sopra è applicato ad un verso, emerge il vero senso di una scrittura. Tale senso, nel caso specifico, è che Vishnu è insegnato anche in quei passaggi che apparentemente insegnano il karma o la cerimonia ritualistica; altrimenti come potremmo affermare che il testo della Gopala Upanishad è valido quando afferma

“Vishnu è cantato in tutte le Upanishad”. Anche il Signore stesso lo dice espressamente nella Gita (XV.15):

*Sono nel cuore di ogni essere e da me viene il ricordo, la conoscenza e l'oblio. Il fine di tutti i Veda è quello di conoscerMi. In verità io sono Colui che ha composto il Vedanta e sono colui che conosce i Veda.*

Analogamente nel Bhagavata Purana troviamo [non è riportato il riferimento]:

*Nessuno eccetto me conosce ciò che è realmente insegnato attraverso i precetti e le proibizioni che sono elencate nel Karmakanda; ciò che è realmente espresso dai Mantra nella Devatakanda, o qual'è lo scopo dei passaggi che si possono trovare nel Jnanakanda. Tutti i Karmakanda si riferiscono a me perché io sono il risultato di tutti i sacrifici; tutti i Mantra pregano Me perché io sono il più alto Devata; e tutti i Jnanakanda si riferiscono a Me perché io sono il creatore del mondo e lo riassorbo in me stesso. In verità io sono tutto questo .*

Ancora:

*La scritture incoraggiano la mia devozione, usano Indra e tutti gli altri nomi per riferirsi a Me, i testi che prescrivono le proibizioni indicano Me; perciò, in tale situazione, nessun altro che me stesso può comprendere il reale significato.*

infine (Shrimad Bhagavatam I.2.28-29):

*Shri Krishna, il Signore Supremo, costituisce l'oggetto ultimo della conoscenza rivelata dalle Scritture. Lo scopo dei Sacrifici è soddisfarLo, la pratica dello Yoga mira a realizzarLo, ed è solo Lui che, in ultimo, conferisce i frutti di ogni azione interessata. Egli è la conoscenza suprema e le dure austerità sono compiute per conoscerLo. La religione*

*[Dharma] consiste nel servirLo con amore e  
devozione. Egli è il fine supremo dell'esistenza.*

E' anche stato detto:

*Tutti i Veda insegnano il Brahman, direttamente o  
indirettamente. Il Brahman è insegnato direttamente  
nel Jnanakanda, dove i suoi attributi essenziali sono  
descritti pienamente. Egli è insegnato indirettamente  
nel karmakanda, perché le cerimonie ritualistiche ed i  
sacrifici sono sussidiari a Jnana e così indirettamente  
insegnano il Brahman.*

Questo è anche lo scopo del seguente testo (Br. Up. 9.21):

*Ti interrogo sulla persona che è insegnata nelle  
Upanishad.*

Ancora (Br. Up. IV.4.22)

*Cerca di conoscere il Brahmana attraverso lo studio  
dei Veda, attraverso i sacrifici, ecc..*

Riguardo l'obiezione secondo cui i Veda cercano di insegnare l'ottenimento di beni del mondo fenomenico, come ottenere la pioggia, procurarsi un figlio o acquisire il Paradiso, noi rispondiamo così: questi precetti sono insegnati dai Veda come incitamenti ad acquisire il desiderio Divino, riferito a immature personalità, che stanno procedendo lungo il cammino dell'evoluzione; sono quindi introdotti per insegnare la fede nel Divino, sono propedeutici. Quando una persona percepisce che i Mantra vedici procurano la pioggia, ecc., allora acquisisce la fede in essi; in questo modo impara a discernere il reale ed il transitorio, le cose permanenti ed illusorie dell'universo, e così impara ad amare il Brahman, e a prendere le distanze dal mondo fenomenico. Perciò, tutti i Veda insegnano il Brahman. Inoltre, i sacrifici, ecc., insegnati nei Veda producono risultati sul piano fenomenico, come pioggia, ecc, solo quando c'è un forte desiderio (*Kama*) connesso ad una intensa recitazione dei Mantra. Quei sacrifici, veri ed intensi, guidano verso la purificazione e l'illuminazione dell'anima, ma solo se eseguiti senza il desiderio per il fenomenico. Così *Karmakanda* stesso, attraverso l'insegnamento della devozione di vari Deva, diventa parte di *Brahmajnana* ed è realmente la devozione del Brahman, ma solo quando l'elemento del desiderio per il fenomenico è escluso. Tale devozione purifica il cuore e fornisce il gusto per il Brahman, e non produce nessun altro desiderio materiale.

---

## *Adhikarana V – Il Brahman è conoscibile*

*Vishaya* – dal ragionamento sopra e attraverso una corretta costruzione degli insegnamenti vedici, sarà ora mostrato che il Brahman non è inesprimibile o indescrivibile a parole. Ci sono tuttavia alcuni testi che insegnano apparentemente che il Brahman non è conoscibile dalla mente ed è inesprimibile a parole. Come riportato dalla Taitt. Up. II.4:1

*Dal [Brahman] le parole arretrano insieme con il pensiero senza averlo attinto.*

E ancora (Kena Upanishad I.5)

*Ciò che non è espresso dalla parola e che per mezzo della parola è espresso, quello solo è conosciuto come Brahman; non ciò che [il volgo] venera come tale.*

*Dubbio* – Ora sorge il seguente dubbio. Il Brahman è esprimibile a parole o non è esprimibile?

*Purvapaksha* – secondo la Shruti citata sopra e molti altri testi, il Brahman è inesprimibile a parole. Se fosse così esprimibile, non potrebbe essere detto che è auto-manifesto.

*Siddhanta* – a questo l'autore replica con il seguente *Siddhanta Sutra*:

### **Sutra I.1.5**

*Ikshateh Na Ashabdam*

*Ikshateh* –perché è visto, *Na* – non, *Ashabdam* – inesprimibile.

**Il Brahman non è inesprimibile a parole [, poiché i Veda stessi lo insegnano] - 5**

### **Commento di Baladeva**

La parola *ashabdam* del Sutra significa in cui o circa cui la parola non può penetrare o su cui non si può esprimere. Il Brahman non è *ashabdam*. Al contrario è *shabdam*, o esprimibile a parole. Perché? *Ikshateh*, “perché è visto”. Perché noi vediamo nelle Upanishad stesse che al Brahman è

assegnata la suggestiva designazione *aupanishada*; la quale significa che il Brahman è conosciuto attraverso le parole delle Upanishad. Come troviamo nella *Br.Up.* (III.9.26):

*Ti chiedo della persona insegnata nelle Upanishad.*

Qui l'oggetto della ricerca, la "persona" insegnata dalle Upanishad è chiamata *Upanishada*, ovvero conosciuta attraverso le *Upanishad*.

Quel Brahman è esprimibile a parole, infatti troviamo anche la seguente Shruti "Colui che tutti i Veda citano, ecc" (Katha II.15??).

E' anche vero che il Brahman è detto essere *ashabdham*, ineffabile, solo in questo senso significa che non è completamente esprimibile a parole. Così, come la montagna Meru è detta essere invisibile, nel senso che nessuno la può vedere interamente, ma non significa che è interamente invisibile, allora anche il Brahman è detto essere indescrivibile o inesprimibile, nel senso che non è completamente descrivibile. Se Egli fosse totalmente non conoscibile, allora nella Kena Upanishad non avremmo trovato scritto "conosciLo come essere il Brahman", perché uno non potrebbe conoscere l'inconoscibile. Inoltre nella frase "da cui la parola torna indietro", il termine *yatah*, mostra che la parola non lo raggiunge dopo che lo ha realizzato un poco; la stessa idea è espressa dalla parola *aprapya*, "che non lo afferra". Inoltre il Brahman rivela se stesso attraverso i Veda. Questa idea non entra in conflitto con la nozione che il Brahman si auto rivela. Infatti in qualche modo i Veda sono il corpo del Brahman. Conseguentemente il Brahman è descrivibile a parole.

*Dubbio* – Potrebbe non essere che il Brahman è inesprimibile a parole. L'essere che è descrivibile a parole e che è citato nei Veda è Saguna Brahman. I Veda rivelano in realtà tale Brahman, poiché essi sono espressione delle sue potenze. Tuttavia relativamente al puro infinito Brahman, i passaggi delle Upanishad si riferiscono a lui solo figuratamente. Il prossimo Sutra risponde a tale obiezione:

### **Sutra I.1.6**

*Gaunah Cha It Na Atma-Shabdāt*

*Gaunah* – saguna, Brahman, *Cha* – e, *It* – se, *Na* – non, *Atma-Sabdāt* – a causa della parola Atman.

**Se è detto che il Creatore del mondo è *saguna* Brahman, noi rispondiamo che non è così; perché la parola *Atman* è usata in connessione ad esso - 6**

**Commento di Baladeva**

L'essere, che è descritto come Brahman ed è esprimibile a parole, non è *Saguna* Brahman, che ha la più alta porzione di Prakriti chiamata Sattva, come sua vestitura. Perché diciamo ciò? Perché la parola Atman è usata in questi testi per riferirsi al Brahman.

*L'atman solo era all'inizio come una persona. (Br. Up.)*

*L'Atman solo esisteva prima della creazione di questo universo. Nient'altro era manifesto allora. Egli disse: "desidero creare i mondi." (Ait. Aranyaka)*

Entrambi questi passaggi mostrano che l'essere che esisteva prima della creazione è stato designato con la parola *Atman*. Questo termine *Atman*, in prima istanza, si applica all'infinito Nirguna Brahman, come abbiamo già spiegato nel commento al Sutra I.1.2. Inoltre, nel Bhagavata Purana troviamo:

*Il saggio lo chiama Brahman, Paramatman, Bhagavan, che è pura intelligenza e senza dualità.*

Anche nel Vishnu Purana troviamo:

*Oh Maitreya! Bhagavan è la causa di tutte le cause.*

Anche tutti questi passaggi dei Purana mostrano che l'Infinito puro Brahman è quello esprimibile a parole. Se l'Infinito Brahman fosse stato indescrivibile, non sarebbe stato espresso attraverso quelle parole.

### **Sutra I.1.7**

*Tat Nishthasya Moksha Upadeshat*

*Tat* – quello, *Nishthasya* – del devoto, *Moksha* – liberazione, *Upadeshat* – a causa dell'insegnamento.

**[Il Creatore dell'universo è Nirguna Brahman e non Saguna], poiché il suo devoto ottiene la liberazione, secondo l'insegnamento delle scritture- 7**

**Commento di Baladeva**

La parola “non” è sottintesa in questo Sutra allo stesso modo dei successivi tre. Nella *Taittiriya Upanishad* troviamo (II.7)

*Al principio invero questo universo non esisteva; poi da questa condizione passò all'esistenza, da Sé solo costituendosi il suo Sé. Per questo è detto sukṛta, ben fatto.*

*Il sukṛta in verità è la parte essenziale [dell'essere], e giungendo ad essa uno diventa beato. E chi mai potrebbe vivere, chi respirare se nello spazio non esistesse la beatitudine? E' questa beatitudine che rende felici. Quando uno trova la sicurezza e il fondamento in ciò che è invisibile, inespresso, privo di corpo, senza sostegno esterno, allora giunge la pace. Quando invece in questo [Assoluto] si ammette una distinzione interna, allora sorge la paura. Essa è la paura di [chi pensa d'essere] saggio, [ma] non riflette.*

Questo mostra che chi è devoto al Supremo Brahman, che trascende l'universo fenomenico, che è descritto dai Veda, ed è il Creatore del mondo, trova la libertà dalla paura, e si pone in quell'invisibile, incorporeo e indefinito Supremo Brahman. Tale Brahman non può essere Saguna Brahman. Altrimenti il verso non avrebbe affermato che i suoi devoti ottengono la liberazione. Il Paramatman è Nirguna e Moksha è ottenuta soltanto attraverso la devozione a Lui. Come troviamo anche nel *Bhagavata Purana*:

*Il Salvatore Hari è Nirguna (non toccato dai Guna); Egli è la Persona Suprema (attraverso la sua devozione si ottiene la liberazione). Egli è oltre la Prakṛiti. Egli è il desiderio del saggio tra i saggi. E' il testimone assoluto. Onorandolo, una persona acquisisce i più alti onori, e diventa egli stesso libero dai Guna*

### **Sutra I.1.8**

*Heyatva Avachanat Cha*

*Heyatva – abbandono, Avachanat – non essendo detto, Cha – e.*



**Il Creatore non è Saguna Brahman, perché i testi non insegnano da nessuna parte di abbandonarlo in favore di qualcosa di più elevato – 8**

**Commento di Baladeva**

Se il Creatore del mondo fosse Saguna Brahman, allora nei passaggi del Vedanta, che insegnano vari tipi di meditazioni e pratiche, avremmo trovato dei passaggi che dichiarano apertamente la sua inferiorità, come essi fanno relativamente alle donne o agli uomini, che sono tutte entità Saguna. Ma non troviamo tali passaggi. Il Salvatore Hari è descritto come un oggetto di devozione dei suoi aspiranti perché distrugge tutti i guna di coloro che lo cercano? Certamente no. I testi dicono che i Jiva che passano di nascita in morte, che sono saguna, devono essere evitati. Come dice un testo: “Evita di parlare di qualsiasi essere che non sia il salvatore Hari” (Br. Up.). L’aspirante dopo la liberazione dovrebbe meditare sul Signore nel suo aspetto di creatore, e meditare su di Lui come la Verità assoluta, ecc. Il puro Brahman è il Creatore (e non il Brahman oscurato da Maya. Saguna Brahman e’ Jiva bhuta della BG).

**Sutra I.1.9**

*Svapyat*

*Svapyat* – perché egli si fonde in se stesso.

**Il Creatore non è Saguna Brahman, perché Egli si fonde in se stesso [non è così per colui che è Saguna, che si fonde in qualcos’altro che non è se stesso] – 9**

**Commento di Baladeva**

Nella *Brihadaranyaka Upanishad* troviamo (V.1:1):

*Infinito è quello, infinito è questo. Dall’infinito nasce l’infinito. Se pur si prende l’infinito dall’infinito, rimane intatto l’infinito.*

Ora, l’infinito che è il Brahman manifesto entra dentro l’infinito, che è il Brahman manifesto; in questo modo vediamo che il Brahman si fonde in se stesso. Se Esso fosse Saguna Brahman, il testo avrebbe detto che saguna entra dentro Nirguna, e non che entra dentro se stesso. Inoltre, colui che è saguna non è mai detto essere infinito.

Il significato letterale del verso sopra è questo. “*Adas*” (quello) si riferisce alla forma-radice, l'immanifesto; “*Idam*” (questo) si riferisce alla forma manifesta. Entrambe queste forme sono infinite. La forma manifesta di Dio, mostrata attraverso le sue manifestazioni e quando Egli agisce come in Rasa, ecc., fuoriesce dalla forma-radice immanifesta, che è chiamata *Purna* o infinita. La parola “*uduchyate*” significa “diventa manifesta”. Tale forma è generata dalla forma-radice, è cioè “presa” da essa. La forma radice rimane così intatta, anche quando la forma manifesta torna a fondersi con la forma non manifesta. I Purana esprimono lo stesso concetto:

*Quel Dio crea e diventa molteplice, ma ancora  
rimane Nirguna e la Persona Suprema. Egli distrugge  
e riassorbe la forma manifesta dentro se stesso e  
ancora è infinito e libero da ogni errore. – “Hari, la  
causa originaria”.*

Anche Krishna, la Persona Suprema, dice nella Bhagavad Gita X.8

*Sono la fonte di tutti i mondi, spirituali e materiali.  
tutto emana da Me. I saggi che conoscono  
perfettamente questa verità Mi servono con  
devozione, e Mi adorano con tutto il loro cuore.*

*Obiezione* – Ma il Brahman ha due forme, Saguna e Nirguna. Saguna Brahman, che ha Sattva come sua caratteristica peculiare, è onnisciente, onnipotente ed è la causa dell'universo. Il secondo, Nirguna Brahman, è pura coscienza ed esistenza, Infinito e perfetta purezza. Il Saguna Brahman è la Shakti o energia che è sottointesa da tutti i Veda (le leggi della natura). Il Nirguna Brahman è il senso dei Veda, l'unità di tutte le diverse leggi. Pertanto essi sono differenti. Nirguna Brahman non può creare. Il Creatore è sempre Saguna.

*Risposta* – Questa obiezione non è corretta. Il seguente aforisma respinge tale punto di vista:

### **Sutra I.1.10**

*Gatih-avagatih Samanyat*

*Gatih-avagatih, o conoscenza – concezione, Samanyat – a causa dell'uniformità .*

**Il Saguna Brahman non è insegnato nei Veda, che descrivono uniformemente solo il Nirguna  
Brahman – 10**

**Commento di Baladeva**

La conoscenza o informazione data da tutti i Veda ha questo fattore comune, ovvero essi descrivono invariabilmente che esiste un Essere che è intelligenza personificata, che è onnisciente, onnipotente, perfettamente puro, il Sé Supremo, e la causa dell'universo; e che onorandolo fornisce la liberazione a tutti. Questa conoscenza è comune o uniforme in tutti i Veda. La divisione di Brahman in Nirguna e Saguna non ha nessun riferimento nei Veda. Nella Gita troviamo lo stesso concetto. *Shri Krishna* dice: "Oh Dhananjaya! Non esiste nessuno più potente di Me." (VII.7) *Shri Krishna* era Saguna o Nirguna?

Questa idea è meglio espressa nel prossimo Sutra, dove è citato direttamente un verso delle Upanishad, per mostrare che il Nirguna Brahman è la materia di interesse di tutti i Veda.

### **Sutra I.1.11** *Shrutatvar Cha*

*Shrutatvar* – a causa di un verso della Shruiti, *Cha* – e .

**E c'è un verso che lo afferma direttamente[per mostrare che il Nirguna Brahman, che è il Creatore dell'universo, è colui che fornisce la liberazione]– 11**

#### **Commento di Baladeva**

Nella *Shvetashvatara Upanishad* troviamo (VI.11)

*Il Dio unico è celato in tutte le creature, pervade ogni cosa, è il Sé intimo di ogni creatura, sovrintende alla creazione, in ogni creatura abita, è il testimone, il vendicatore, è il solo e Nirguna [libero dalle qualità dei Guna].*

Qui la parola Nirguna, libero da tutte le qualità dei Guna, è espressamente utilizzata con riferimento al Brahman. Così noi sappiamo che il Nirguna Brahman è il Creatore, ed è così descritto. Non possiamo perciò dire che il Nirguna Brahman è ineffabile e inesprimibile. A coloro i quali affermano che noi possiamo conoscere il Nirguna Brahman solamente attraverso l'inferenza e non direttamente, che il Nirguna Brahman non può essere il Creatore, perché Egli è libero dai desideri, noi rispondiamo che essi si stanno sbagliando. Perché, se il Nirguna Brahman non può essere descritto a parole, allora non può neanche essere descritto attraverso un'implicazione indiretta di qualche parola (*lakshana*). Infatti *lakshana*, che significa implicazione, o significato secondario di una parola, può soltanto essere applicata a quei fatti che possono essere descritti a parole. Infatti,

come i Veda affermano che il *Brahman* è invisibile ecc., allo stesso modo indicano che il Brahman è Nirguna.

*Obiezione* – ma come è possibile affermare che Egli è Nirguna e allo stesso tempo possiede gli attributi descritti dalle Upanishad, ossia onnipotente, ecc.? Infatti Nirguna e Saguna sono mutuamente esclusivi. O il Brahman ha qualità, o non le ha.

*Risposta* – Questo non è così. La contraddizione è solo apparente. Coloro i quali non comprendono il significato della parola Nirguna pensano che sussista una contraddizione. Le parole Nirguna ecc. si applicano al Brahman, escludendo da Esso certe qualità che sono incluse sotto il termine Guna. Questo è il lato negativo della definizione; mentre le parole onnipotente, ecc., attribuiscono al Brahman certe qualità che Egli possiede, e queste costituiscono la parte positiva. Perciò, quando affermiamo che il Brahman è Nirguna, intendiamo dire che Egli trascende i tre Guna, o qualità della Prakriti, Sattva, Rajas, e Tamas; ma allo stesso tempo possiede certe qualità che formano la sua natura essenziale, tali come onniscienza, e altre.. Così non esiste contraddizione. Troviamo scritto nei *Purana*:

*Le qualità materiali come Sattva, Rajas, Tamas, non esistono nel Signore. Egli è la dimora che accoglie tutte le qualità di buon auspicio. Perciò Egli è Infinito e perfettamente puro. Hari il Salvatore è il soggetto principale di tutti i Veda.*

Quando la *Shruti* scrive che Egli è “senza nome, ecc.”, quelle parole significano semplicemente che non può essere pienamente definito da qualche nome, perché è infinito. Esse inoltre indicano che tutti quei nomi che hanno riferimento al mondo fenomenico non si possono applicare al Brahman. A coloro che affermano che le parole Nirguna, ecc., devono essere intese nel loro significato letterale, e che il Brahman è privo di tutte le qualità, si dovrebbe chiedere: “Queste parole vi indicano qualcosa del Brahman?”, se essi rispondono “Esse indicano l’idea del Brahman”, allora Egli è descritto da quelle parole, e quindi non si può dire che sono *avachya*. Ma se quelle parole non forniscono nessuna indicazione del Brahman, allora è stato inutile usare quelle stesse parole per dare una descrizione del Brahman.

Qui termina il commentario dell’undicesimo Sutra; questa prima parte costituisce una sottosezione indipendente.

**VERSO**

**Abbiamo fede in quel Puro, completa conoscenza, completa felicità, onnipervadente, Anandamaya Brahman, in cui tutte le parole trovano il loro vero significato.**

---

### *Adhikarana VI – Anandamaya è Dio*

Con questo Adhikarana Badarayana formula una serie di Sutra al fine di stabilire che le Upanishad trattano uniformemente del Brahman. Vedremo allora che varie parole che apparentemente potrebbero significare qualcosa d'altro, in realtà sono applicate al Brahman, la sola causa della creazione di questo Universo. In questo testo saranno riportati i versi più significativi.

Avendo provato, nei precedenti Adhikarana, che il Brahman è descrivibile a parole, ora l'autore Badarayana considera il tema del Samanvaya, e mostra che diverse parole dei Veda, apparentemente ambigue, si applicano invece al Brahman. Egli comincia con la parola *Anandamayam*, e considera altre parole, una dopo l'altra, fino al termine dell'*adhyaya*. Nel primo Pada, vengono considerate quelle parole che si applicano generalmente ad un altro Essere oltre al Brahman, e l'autore mostra che per costruzione del testo, laddove quelle parole sono utilizzate, esse devono essere considerate applicate al Brahman, sebbene in altri passaggi possono essere applicate a qualcosa d'altro oltre al Brahman.

*Vishaya* – “Colui che conosce il Brahman ottiene il fine più elevato.” Dopo aver recitato questo l'Upanishad prosegue descrivendo Annamaya Purusha, Pranamaya Purusha, Manomaya Purusha e Vijñanamaya Purusha. L'ultimo Purusha descritto dalla Shruti è Anandamaya; il verso è il seguente: (Tait. Up. II.5)

*Distinto da questo [involucro] costituito di  
conoscenza e posto più all'interno, è l'involucro  
costituito si beatitudine. Questo riempie il precedente,  
ed è foggato a mo' di uomo. In conseguenza di  
questa somiglianza con l'uomo, anche il secondo è  
simile a un uomo. Il piacere è la sua testa, la gioia il  
fianco destro, la gioia suprema il fianco sinistro, la  
beatitudine il tronco, il Brahman ne è la coda, il  
fondamento.*

*Dubbio* – E' questo Anandamaya un *Jiva* (o anima individuale) o *Para-Brahman*, la persona Suprema?

*Purva-Paksha* – Anandamaya è *Jiva*, perché la *Shruti* dice: “In conseguenza di questa somiglianza con l’uomo anche il secondo è simile a un uomo.” E’ anche chiamato *Sharira Atma* (o Sé incapsulato). Perciò si riferisce al *Jiva*.

*Siddhanta* – Anandamaya si riferisce al Brahman e non al *Jiva*, infatti l’autore dice:

**Sutra I.1.12**  
*Anandamayah Abhyasat*

*Anadamayah* – completa beatitudine, *Abhyasat* – a causa della ripetizione .

**Anandamaya [è Para-Brahman,] a causa del ripetuto uso [della parola Brahman in  
connessione ad essa] – 12**

Nota: questo è un esempio di *pratyudaharana Sangati*. Di seguito è riportato l’intera parte seconda della *Tait. Up.*

**Primo Anuvaka:** *Colui che conosce il Brahman raggiunge il punto supremo. A questo proposito si recita questa [strofa]: “il Brahman è relata, è conoscenza, è infinità. Chi sa che esso è nascosto nel profondo del cuore [e anche risiede] nel supremo cielo, costui realizza, con [la conoscenza di] questo sapiente Brahman, tutti i desideri.” Da questo Atman è sorto lo spazio etereo, dallo spazio il vento, dal vento il fuoco, dal fuoco le acque, dalle acque la terra, dalla terra le piante, dalle piante il cibo, dal cibo l’uomo. Tale ne è la testa, tale il fianco destro, tale il fianco sinistro, tale il tronco, tale la coda, che è il fondamento. A tale riguardo c’è anche una a strofa:*

**Secondo Anuvaka.** *“Dal cibo nascono le creature che si trovano sulla terra. Esse vivono invero di cibo e in esso ritornano al momento della morte. Il cibo infatti è la prima delle cose create e perciò è chiamato rimedio universale. Ogni cibo ottengono in verità coloro che onorano come il cibo il Brahman. Il cibo è davvero la prima tra le cose create e perciò è*

*chiamato rimedio universale. Le creature nascono dal cibo, crescono in grazia del cibo. Il cibo è mangiato e mangia (ad): per questo è chiamato cibo (anna).”*  
*Distinto da questo [involucro] costituito dall’essenza del cibo e posto più all’interno, c’è un involucro fatto di soffi vitali. Esso riempie il precedente, che ha la forma di uomo. In conseguenza di questa somiglianza con l’uomo anche il secondo è simile ad un uomo. Il prana è la testa, il vyana il fianco destro, l’apana il fianco sinistro, lo spazio etereo è il tronco, la terra è la coda, il fondamento. A questo riguardo c’è una strofa:*

**Terzo Anuvaka.** *“In conseguenza del soffio vitale i Deva respirano e anche gli uomini e le bestie. Il respiro è la vita delle creature, per questo è detto vita universale. Ottengono una vita completa [di cento anni] coloro che onorano il soffio vitale come Brahman. Il respiro è la vita delle creature, perciò è chiamato vita universale.”* L’aspetto suo corporeo è [simile a] quello del precedente.

*Distinto da questo [involucro] costituito di soffi vitali e posto più all’interno, c’è un involucro costituito di pensiero. Questo riempie il precedente, che ha la forma di un uomo. In conseguenza di questa somiglianza con l’uomo, anche il secondo è simile a un uomo. Il Yajurveda è la sua testa, il Rgveda è il fianco destro, il Samaveda è il fianco sinistro, la regola sacrificale (ossia i libri dei Brahmana) è il tronco, gli inni degli Atharvan e degli Angiras costituiscono la coda, il fondamento.*

*A questo riguardo c’è una strofa:*

**Quarto Anuvaka.** *“Dal [Brahman] le parole arretrano insieme con il pensiero senza averlo attinto. [Soltanto] colui che conosce la Beatitudini del Brahman, costui non ha alcun timore.”*

*L’aspetto suo apparente è [simile a] quello del precedente.*

*Distinto da questo [involucro] costituito di pensiero e posto più all'interno, è l'involucro costituito di conoscenza. Questo riempie il precedente, che è foggiato a mo' di uomo. In conseguenza di questa somiglianza con l'uomo, anche il secondo è simile ad un uomo. La fede ne è la testa, la giustizia il fianco destro, la verità il fianco sinistro, la concentrazione il tronco, la potenza ne è la coda, il fondamento. A questo riguardo c'è una strofa:*

**Quinto Anuvaka.** *“La conoscenza conduce il sacrificio al suo fine; essa conduce al loro fine anche le opere sacrificali. Tutti i Deva onorano la conoscenza come Brahman Supremo. Se uno sa che il Brahman è conoscenza, se da esso non mai s'allontana, lasciati nel corpo i mali, realizza tutti i desideri.”*

*L'aspetto suo apparente è [simile a] quello del precedente. Distinto da questo [involucro] costituito di conoscenza e posto più all'interno, è l'involucro costituito di Beatitudine. Questo riempie il precedente, che è foggiato a mo' di uomo. In conseguenza di questa somiglianza con l'uomo, anche il secondo è simile ad un uomo. Il piacere è la sua testa, la gioia il fianco destro, la gioia suprema il fianco sinistro, la beatitudine il tronco, il Brahman ne è la coda, il fondamento. A questo proposito c'è una strofa:*

**Sesto Anuvaka.** *“Davvero è come se non esistesse colui che affermi: Il Brahman non esiste. Si dice invece che veramente esiste colui il quale sa che il Brahman esiste.”*

*L'involucro di Beatitudine è [simile al] precedente. A questo riguardo sorgono delle questioni. Colui che non sa, una volta che sia morto, va all'altro mondo? Oppure colui che sa, una volta morto, perviene all'altro mondo?*



*Il Brahman manifestò questo desiderio: “Possa io moltiplicarmi! Possa io generare!” e si sottopose all’ascesi. Compiuta l’ascesi generò questo Universo, come esso è; avendolo creato, entrò in esso; entrato in esso, divenne sat e tyat (ciò che è presente e ciò che è trascendente), ciò che è espresso e ciò che è inespreso, ciò che è rifugio e ciò che non è rifugio, ciò che è conoscenza e ciò che non è conoscenza, ciò che è verità e ciò che è menzogna. Diventò tutta la realtà come essa è, cioè quanto viene chiamato vero (satya, sat+tyat).*

*A questo proposito c’è un versetto:*

**Settimo Anuvaka.** *“Al principio invero questo Universo non esisteva; poi da questa condizione passò all’esistenza, da sé solo costituendosi il suo Sé. Per questo è detto sukrita, ben fatto.”*

*Il sukrita in verità è la parte essenziale [dell’essere], e giungendo ad essa uno diventa beato. E chi mai potrebbe vivere, chi respirare, se nello spazio non esistesse la beatitudine? E’ questa beatitudine che rende felici. Quando uno trova la sicurezza e il fondamento in ciò che è invisibile, inespreso, privo di corpo, senza sostegno esterno, allora raggiunge la pace. Quando invece in questo [Assoluto] si ammette una distinzione interna, allora sorge la paura. Essa è la paura di [chi pensa d’essere] saggio, [ma] non riflette.*

*A questo riguardo c’è un versetto:*

**Ottavo Anuvaka.** *“Per paura di lui spira il vento, per paura di lui sorge il sole, per paura di lui Agni e Indra e, quinta, la morte si muovono.” Ecco le considerazioni che bisogna fare riguardo la beatitudine:*

*Immaginiamo un giovane, un giovane buono, studioso, assai svelto, ben saldo, fortissimo, immaginiamo che la terra intera sia per lui piena di ricchezze: questa è una felicità umana.*

*Cento felicità umane sono una sola felicità dei Gandharva (genii) terrestri, come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità dei Gandharva terrestri sono una sola felicità dei Gandharva divini, come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità dei Gandharva Divini son pari ad una sola felicità dei Mani, che vivono in mondi di lunga durata, come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità dei Mani, che vivono in mondi di lunga durata, son pari a una sola felicità dei Deva che son tali per nascita, come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità dei Deva che son tali per nascita equivalgono a una sola felicità dei Deva per i quali la divinità è l'atto sacrificale (karmadeva), che con l'atto sacrificale son diventati Deva, come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità degli Deva per i quali la divinità è l'atto sacrificale, che con l'atto sacrificale son diventati Deva, equivalgono a una sola felicità degli Deva [superiori], come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità degli Deva [superiori] son pari ad una sola felicità di Indra, come pure si un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità di Indra son pari ad una sola felicità di Brihaspati, come pure di un saggio istruito nei veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità di Brihaspati son pari ad una sola felicità di Prajapati, come pure di un saggio istruito dai Veda e non oppresso dai desideri.*

*Cento felicità di Prajapati son pari ad una sola felicità del Brahman, come pure di un saggio istruito nei Veda e non oppresso dai desideri.*

*Ciò che nell'uomo si ritrova e pure nel sole è unico.*

*Chi sa ciò, dipartendosi da questo mondo, giunge all'involucro costituito da cibo, giunge all'involucro*

*costituito di soffi vitali, giunge all'involucro costituito di pensiero, giunge all'involucro costituito di conoscenza, giunge all'involucro costituito di beatitudine.*

*A questo riguardo c'è una strofa:*

**Nono Anuvaka.** *“Dal [Brahman] le parole arretrano insieme con il pensiero senza averlo attinto. Colui che conosce la beatitudine del Brahman non ha più alcun timore.”*

*In verità non lo tormenta il pensare: “Perché non ho compiuto il bene? Perché ho compiuto il male?”.” Chi sa questo libera se stesso da questi pensieri, libera se stesso da questi pensieri chi questo sa. Tale è la dottrina segreta.*

### **Commento di Baladeva**

*Anandamaya* è il Supremo Brahman. Perché diciamo questo? *Abhyasat*, a causa della ripetizione nei versi riportati sopra della *Taittiriya Upanishad*, dove è descritto *anandamaya* (II.6:1)

*Davvero è come se non esistesse colui che afferma: “il Brahman non esiste.” Si dice invece che veramente esiste colui il quale sa che il Brahman esiste.*

Nella strofa sopra troviamo due volte la ripetizione della parola Brahman. *Abhyasa* o ripetizione significa ripetere la parola più volte. Non può essere affermato che la parola Brahman si riferisca al Brahman che compare alla fine del verso, dove è detto essere la coda, o il sostegno. Troviamo inoltre il seguente (II.2:1):

*Ogni cibo ottengono in verità coloro che onorano come cibo il Brahman. Il cibo è davvero la prima tra le cose create e perciò è chiamato rimedio universale. Le creature nascono dal cibo, crescono in grazia del cibo. Il cibo è mangiato e mangia (ad): per questo è chiamato cibo (anna).*

Questa descrizione è riportata dopo annamaya e si riferisce all'intero annamaya, e non alla coda o sostegno di annamaya. Analogamente in *Taittiriya Up.* II.3.

*In conseguenza del soffio vitale i Devai respirano e anche gli uomini e le bestie. Il respiro è la vita delle creature, per questo è detto sarvayusha (vita universale).*

Questo è detto dopo l'introduzione di Pranamaya, e non si riferisce solamente alla coda o sostegno. Ancora, in *Taittiriya Up.* II.4:

*Dal [Brahman] le parole arretrano insieme con il pensiero senza averlo attinto. [Soltanto] colui che conosce la Beatitudine come Brahman, costui non ha più alcun timore. L'aspetto suo apparente è [simile a] quello del precedente.*

Si osservi che in questo caso la coda assume il ruolo di base, fondamento. Per questo Il Brahman ne è la coda, in quanto il fondamento di tutto ciò che esiste.

Questo è scritto dopo Manomaya e si riferisce ad esso come intero, e non alla coda o il fondamento. Analogamente il verso della *Taittiriya* II.5

*La conoscenza conduce il sacrificio al suo fine; essa conduce al loro fine anche le opere sacrificali. Tutti i Deva onorano la conoscenza come Brahman. Se uno sa che il Brahman è conoscenza, se da esso non mai s'allontana, lasciati nel corpo i mali, realizza tutti i desideri. L'aspetto suo apparente (fatto di conoscenza) è [simile a] quello del precedente (fatto di pensiero).*

Questo verso è fornito dopo Vijnanamaya e si riferisce ad esso come intero, e non alla sua coda o fondamento. Perciò, allo stesso modo, lo shloka successivo si riferisce all'intero Anandamaya, e non alla coda o fondamento. Quindi Anandamaya è il Brahman.

Sebbene la parola Anandamaya appaia in una serie di parole che apparentemente si riferiscono al Jiva, possiamo affermare che in generale non si riferiscono ad esso, a causa dell'impossibilità; e

anche perché c'è una differenza di nome. Questo sarà pienamente spiegato nel commentario al Sutra III.3:13.

*Obiezione* – come può Anandamaya riferirsi al Supremo Brahman quando è membro di una serie di termini, come annamaya, ecc., che si riferiscono al Jiva, che certamente non è anandamaya, ma pieno di miserie?

*Risposta* – Questa non è una contraddizione. Il *Brahman* è spiegato attraverso quella successione di termini al fine di renderlo comprensibile a uomini di poco intelletto. I *Veda*, come un grande Filosofo, descrivono il Supremo Sé descrivendo prima il non Sé; questo contrasto è introdotto per acquisire la conoscenza del *Brahman*, attraverso parole che si riferiscono a qualcosa di sempre più fine ed interiore; infine, essi mostrano il *Brahman*. E' come una persona che tenta di indicare la piccola stella *Arundhati*; egli prima indica qualcosa di più grande vicina ad essa, e dice questa è *Arundhati*, e poi successivamente arriva ad indicare la vera *Arundhati*. Perciò la Shruti prima indica i vari non-Brahman, e in ultima analisi indica il vero Brahman, Anandamaya, il più interno.

Il verso non significa che il *Brahman* è insegnato solamente attraverso una via secondaria, bensì Egli è l'oggetto primario dell'insegnamento. Inoltre, nel capitolo successivo della *Taittiriya Upanishad*, ossia il terzo capitolo chiamato *Bhrigu Valli*, Varuna, essendo interrogato da suo figlio di insegnargli cosa sia il Brahman, prima definisce Lo definisce come la causa della creazione, mantenimento e distruzione. Egli afferma questo al fine di insegnare che essi sono costituiti della stessa struttura materiale con cui è fatto l'Universo; ossia esiste una corrispondenza tra micro e macro cosmo; infine termina il suo insegnamento con *Ananda*, dichiarando che *Ananda* è il Brahman. A questo punto si ferma e conclude dicendo: “Questa dottrina insegnata da me è basata sul Brahman il Supremo.” (*Taitt. Up.* III.6.1). Inoltre nella conclusione afferma (III.10:5):

*Chi conosce ciò, quando lascia questo mondo, dopo aver raggiunto l'involucro fatto di cibo, dopo aver raggiunto l'involucro fatto di soffi vitali, dopo aver raggiunto l'involucro fatto di pensiero, dopo aver raggiunto l'involucro fatto di conoscenza, dopo aver raggiunto l'involucro fatto di beatitudine, vaga attraverso i mondi, mangiando a suo piacere, rivestendo l'aspetto che vuole e canta questo canto:  
Evviva! Evviva! Evviva!.*

Anche questo verso mostra chiaramente che *Anandamaya* è il Supremo Brahman. Inoltre nel *Bhagavata Purana* troviamo:

*Annamaya ha la forma di un uomo. In questa serie iniziando da annamaya, l'ultimo, ossia anandamaya, è quello che è oltre l'essere e il non essere. Il termine finale di questa serie, la verità.*

Non esiste contraddizione anche in riferimento all'epiteto *Sharira* (corpo) riferito al Brahman. Infatti nella Shruti troviamo dei passaggi in cui è affermato che l'intero Universo è il corpo del Signore, come mostra il ben noto capitolo *Antaryami* della *Brihadaraniaka Upanishad* (III.7.3), "Il cui corpo è la terra". Di seguito è riportato l'intero verso:

*Colui che, pur stando nella terra è distinto da essa,  
che dalla terra non è conosciuto, che ha come corpo  
la terra, che dall'interno regge la terra, questo è il  
tuo Atman, l'interno reggitore, l'immortale.*

Infatti, questi *Vedantasutra* sono anche chiamati *Shariraka Mimamsa*, proprio perché trattano il *Para Brahman*, il *Sharira*. Coloro che spiegano il Sutra affermando che *Anandamaya* non è Brahman, ma che il Brahman menzionato come la coda di *Anandamaya* è il puro Brahman, sono in errore. Tale affermazione sarebbe contraria all'intero contesto dei passaggi upanishadici e contraria agli insegnamenti dell'autore Badarayana e di Varuna, riportato nella *Chandogya Upanishad*.

**Nota – Shankara fornisce una spiegazione diversa di questo Sutra, secondo la quale apparirebbe che anandamaya non è il Brahman, ma la parola menzionata come coda è Brahman. Il Purvapaksha allora è: il Brahman menzionato come la coda di anandamaya non è il Supremo, perché è menzionato come il membro subordinato di un altro. Il siddhanta allora è che il Brahman menzionato come la coda di anandamaya è il puro Brahman, a causa della ripetizione della parola Brahman nei versi successivi. Tale spiegazione è ripudiata dal nostro autore [ovvero da Baladeva].**

*Obiezione* – la parola *anandamaya* è formata dall'affisso 'Mayat', che significa modificazione, o *Vikara* (*Panini Sutra* IV.3.143). Perciò *anandamaya* significa un essere che è la modificazione di Ananda. Segue che non può essere applicato al Brahman, che è pienamente ananda, e non una sua qualsiasi modificazione. Per rimuovere questo dubbio l'autore dice:

### **Sutra I.1.13**

*Vikara Shabdat Na Iti Chet Na Prachuriat*

*Vikara* – modificazione , *Shabdāt* – a causa della parola (l’affisso *mayat* denotante modificazione),  
*Na* – non, *Iti*, così, *Chet* – se, *Na* – non, *Prachuryat* – a causa di abbondanza. Il termine *maya* in  
*Anandamaya* indica in questo contesto abbondanza, e non modificazione.

**Se è formulata l’obiezione che *Anandamaya* non è *Brahman* perché l’affisso *mayat* significa  
modificazione, noi diciamo che non è così, perché in questo caso l’affisso indica abbondanza –**

13

### Commentario di Baladeva

*Anandamaya* non significa “Che è una modificazione di *ananda*” Perché? Perché l’affisso *mayat* ha  
anche la caratteristica di denotare abbondanza (Panini V.4:21). Perciò *Anandamaya* significa  
“colui il quale è caratterizzato da abbondanza di felicità”. Inoltre la parola *Anandamaya* è citata  
nella *Taittiriya Upanishad*, che è una porzione dei Veda, e quindi è una parola Vedica. Ora, anche  
in accordo con la grammatica, l’affisso *mayat* non può mai essere interpretato nei Veda con la  
forzata di modificazione dopo una parola che consiste di tre sillabe. Perciò secondo la  
grammatica Vedica, *mayat* non può mai essere applicata al fine di intendere modificazione (Panini  
IV.3:150).

La parola *Anandamaya* non significa assenza di dolore. E’ un attributo positivo del *Brahman* e non  
una mera negazione di pena. La *Subala Upanishad* dice: “Egli e’ il Sé Supremo, libero da ogni  
malvagità, il Divino, il Dio *Narayana*.” E così il *Vishnu Purana*: “Egli è il più alto degli alti, il Dio  
Supremo, nel quale non esistono pene.” Perciò l’affisso *mayat*, mostra l’essenza reale della cosa  
indicata dalla parola a cui è aggiunto, questo per dire che *Anandamaya* significa: “Egli, la cui  
natura essenziale o *svarupa* è *ananda*.” Così noi diciamo “Il sole ha abbondanza di luce”, che  
significa, il sole, la cui natura essenziale è luce, è chiamato *Jyotirmayah*. Perciò *Anandamaya* non è  
il *Jiva*, ma *Ishvara*.

### Sutra I.1.14

#### *Tad-hetu Vyapadeshat*

*Tad-hetu* – la causa di ciò, ovvero la causa di *ananda*, *Vyapadeshat* –a causa della frase o  
dichiarazione.

***Anandamaya* non è *Jiva*, perché Egli [il *Brahman*] è descritto come la causa di *Ananda*– 14**

### Commentario di Baladeva

Nella *Taittiriya Upanishad* è scritto (II.7)

*Egli è dolcezza Solo dopo aver percepito il dolce uno può percepire la completa beatitudine. E chi mai potrebbe vivere, chi respirare, se nello spazio non esistesse la beatitudine? Egli è la causa della beatitudine.*

Questa frase mostra che Anandamaya è la causa della beatitudine del Jiva, perché Anandamaya è dichiarata essere fornitrice di gioia al Jiva. Perciò deve essere differente dal Jiva stesso, poiché il donatore ed il fruitore non possono essere la stessa persona.

### **Sutra I.1.15**

*Mantra Varnikam Eva Cha Giyate*

*Mantra* – del Mantra, *Varnikam* – descritto: mantra-varnikam è una parola composta che significa “egli che è descritto nel verso del mantra”, *Eva* – da solo, *Cha* – e, *Giyate*, è cantato (dal verso del mantra ).

**Inoltre, l'Essere descritto nel Mantra, è ancora riferito come Anandamaya nella parte successiva del verso – 15**

### **Commentario di Baladeva**

Il mantra sopra inizia con la seguente dichiarazione: “Il Brahman è *Satyam, Jnanam, Anantam*” (si fa qui riferimento a Taitt. Up. II.1, ossia la parte iniziale della seconda Valli)

Il Brahman menzionato in questa parte del mantra, è descritto successivamente come *Anandamaya*. Perciò *Anandamaya* non è il *Jiva*. Il senso è questo. La *Taittiriya Upanishad* comincia con la dichiarazione “Colui che conosce il Brahman raggiunge il punto Supremo”. Questo mostra che l'adoratore Jiva ottiene l'adorato Brahman. Questo oggetto dell'ottenimento del Jiva, menzionato nel verso di apertura, “*Brahmavit apnoti Param*”, è descritto pienamente nel mantra “*Satyam jnanam, ecc..*” La successiva parte della *Taittiriya Valli* che comincia con la parola “*Tasmat va etesmat atmana, ecc..*”, è un'esposizione del Brahman menzionato sopra. Perciò il Brahman, che è l'oggetto ottenuto, deve essere considerato differente dal Jiva che ottiene, perché l'ottenuto e l'ottenitore non possono essere la stessa cosa. Perciò *Anandamaya* non è *Jiva*.

*Obiezione* – se il Brahman descritto nel mantra sopra commentato fosse realmente differente dal Jiva, allora provando che Brahman è *Anandamaya*, il Jiva non potrebbe essere *Anandamaya*. Ma Jiva e Brahman non sono differenti. L'essenza che forma il Jiva quando diventa libero da *Avidya* è veramente uno con il Brahman, e l'effetto di questo è che il Jiva è Jiva, una volta finita su di esso



la potenza di maya. Il mantra, perciò, asserisce che il Jiva che è libero da maya è Brahman. Quindi il termine Anandamaya si potrebbe applicare al Jiva, nel momento in cui esso trascende tutte le limitazioni di maya.

*Risposta* – l'autore risponde a questa obiezione tramite il seguente Sutra dichiarando che il Jiva non può mai essere il Brahman, anche quando *Mukta*, o liberato.

### **Sutra I.1.16**

*Na Itarah An-upapatteh*

*Na* – non, *Itarah* – l'altro, cioè il jiva, *An-upapatteh* – a causa dell'impossibilità, non ravionevolezza.

**Il Jiva non è l'essere a cui si riferisce il mantra “satyam, ecc.”, a causa dell'impossibilità di una tale costruzione – 16**

#### **Commentario di Baladeva**

L'altro, *Itara*, del Sutra si riferisce al Jiva. Il Jiva, anche nello stato di *Mukti*, non è descritto dal mantra “*Satyam Jnanam*, ecc.”, poiché tale costruzione non può essere compiuta su quel verso. Il Mantra dice: “Colui che conosce il Brahman, che è *Satyam* e *Jnanam* e *Anantam*, ecc., gode di tutte le felicità insieme con il Brahman, avente tutte le felicità”. In questo verso il Jiva ed il Brahman sono chiaramente separati. In tale mantra è usata la parola “*Vipashita*”. Letteralmente significa “Egli, la cui cit o mente vede (*Pasyati*) diversi (*Vividha*) oggetti. [La parola “*Pasya*” è diventata *Pas* da *Prisodaradi Gana* (Panini VI.3.109). La parola “*vi*” è applicata al Brahman, perché egli è il dominatore dell'arte della felicità. Il Jiva quando è libero da *Avidya* gode di ogni beatitudine insieme al Brahman, ovvero in termini qualitativi godono entrambi della stessa felicità. La parola “*Asnute*” è un'anomalia Vedica. E' derivata dalla radice “*as*” mangiare, e la *vikarana sna* è noto essere usata con essa; ma per anomalia è stata usata la *Vikarana snu* ed è decrementata nell'*Atamanepada*; invece di “*Asnati*” abbiamo “*Asnute*”. Questa anomalia è secondo Panini Sutra III.1:85]. Sebbene il Jiva, nello stato di *Mukta*, sia in compagnia del Brahman e, in termini qualitativi, goda con esso la stessa beatitudine, deve considerarsi inferiore a lui in termini quantitativi.

Il devoto non diventa superiore al Brahman, sebbene il Brahman diventi l'amico e l'amante del Jiva. Come dice il Bhagavata: “I devoti Mi tengono sotto il loro controllo così come le mogli devote tengono i loro mariti sotto il loro controllo”.

### **Sutra I.1.17**

## *Bheda Vyapadeshat*

*Bheda* – differenza, *Vyapadeshat* – a causa della dichiarazione.

**L'essere descritto nella porzione di mantra “*Satyam, Jnanam, ecc.*” non è il Jiva, anche se *mukta*, perché c'è una dichiarazione di differenza – 17**

### **Commentario di Baladeva**

Troviamo nella stessa Valli (*Taitt. Up.* 7:1, si veda il Mantra 14): “*Quello che si è costituito da Sé è il più dolce. Solo dopo aver gustato la dolcezza di quel dolce, uno percepisce cos'è Ananda*”. Questo mostra che dopo aver gustato la dolcezza di quel *Anandamaya*, che è riferito essere il Brahman, il Jiva percepisce la reale natura di *Ananda*. Questo mostra che, anche nello stato di *mukti*, il Jiva è colui che percepisce e *Anandamaya* è il percepito; e così persiste una differenza tra colui che percepisce ed il percepito anche in quella condizione.

Questa spiegazione di Baladeva confuta ogni teoria circa la non-differenza *Atman-Brahman* nello stato di *Mukti*. E' infatti chiaramente esplicitato che anche nello stato di liberazione c'è una differenza tra *Atman* e *Brahman*

Sebbene testi quale: “anche diventando come il *Brahman*, egli ottiene il Brahman” (*Br. Up.* IV.4:6) apparentemente mostrano che il *Jiva* si fonde nel *Brahman* diventando uno con esso, di fatto non dichiarano la non-separatezza di *Jiva* e *Brahman*. Il senso di questi passaggi è che il Jiva diventa ‘come’ il Brahman e non il Brahman, perché l'ottenimento del Brahman significa il raggiungimento di una natura simile ad esso, mentre un essere fuso nel Brahman è incluso nel termine *Brahman-bhuya* “uno che è diventato il Brahman.” (in altre parole la frase *Brahma-Bhuya* significa *Brahmapya*, uno che ha raggiunto il Brahman.) Così dice la Shruti: - “*Niranjanam Paramam samyam upaiti*” (*Mand. Up.* III.1:31) “trascendendo il bene ed il male, egli raggiunge la suprema similarità” Così anche nella Gita XIV.2 troviamo:

*Restando fissi in questa conoscenza si può  
raggiungere la natura trascendentale, che è simile  
alla Mia. Allora non si nascerà più al momento della  
creazione, né si resterà turbati al momento della  
dissoluzione.*

La parola *Eva* significa somiglianza. Come troviamo nel seguente verso:-“*le parole Vava, Yatha, Tatha, Eva e Iva hanno il significato di somiglianza.*” Perciò *Brahma Eva* significa “come il Brahman”.

*Obiezione:* - *Sattva Guna* della *Prakriti* causa felicità (*Ananda*). E’ luce e causa della luminosità della conoscenza. Questa *Sattva Guna*, per modificazione, diventa la causa di felicità. Perciò il *Pradhana*, o materia, è *Anandamaya* e non il Brahman.

*Risposta:* - a questa obiezione l’autore risponde con il seguente

### **Sutra I.1.18**

#### *Kamat Cha Na Anumana Apeksha*

*Kamat* – a causa del desiderio, *Cha* – e, *Na* – non, *Anumana* – quello inferto (*Pradhana*), *Apeksha* – necessità.

***Anandamaya non è il Pradhana a causa del desiderio – 18***

#### **Commentario di Baladeva**

Nella *Taitt. Up.* (II.6.5) troviamo: “*Il Brahman manifestò questo desiderio: Possa io moltiplicarmi, possa io generare.*” Ciò indica che la creazione procede attraverso il mero desiderio di *Anandamaya*. Ora, secondo la filosofia *Samkhya*, la *Prakriti* è non senziente, e non può avere *Kama* o desiderio. Perciò *Anandamaya*, a cui è applicata la parola *Kama*, non può essere la *Prakriti*.

### **Sutra I.1.19**

#### *Asmin Asya Cha Tat Yogam*

*Asmin* – in Lui, nella persona chiamata *Anadamaya*, *Asya* – suo, del Jiva, *Cha* – e, *Tat* – Quello (la Persona Suprema senza Paura), *Yogam* – unione, *Sasti* – insegna (shruti)

***Anandamaya non è Pradhana, per la ragione ulteriore che la Shruti insegna il duplice Yoga [collegamento] del Jiva con esso – 19***

#### **Commentario di Baladeva**

Quando un Jiva è pienamente devoto a questo Essere, che è completa felicità, allora ottiene la libertà dalla paura; invece, se egli non è pienamente devoto, allora sarà soggetto al terrore. A tale riguardo la Shruti afferma (Taitt. II.7.2):

*Quando uno trova la sicurezza e il fondamento in ciò che è invisibile, inespreso, privo di corpo, senza sostegno esterno, allora raggiunge la pace. Quando invece da questo[Assoluto] si ammetta la più piccola separazione, allora sorge la paura. Ma tale paura esiste soltanto in colui che pensa di essere saggio (non per il vero saggio).*

Questo insegnamento non ha alcuna relazione con il *Pradhana*, perché anche secondo il *Samkhya*, è la separazione dal *Pradhana* che fornisce la libertà dalla paura, mentre l'unione con il *Pradhana* causa condizionamento ed incatenamento alla materia, ed è la sorgente di tutte le paure. Quindi il *Pradhana* ha tutti gli attributi diametralmente opposti a quelli di *Anandamaya*; l'unione con *Anandamaya* produce assenza di paura, mentre la più piccola separazione da Lui è la causa di tutte le paure. Così, in questa sezione è stato stabilito che solo il salvatore *Hari* è *Anandamaya*, e non il *Jiva* o la *Prakriti*.

Nella parte rimanente del primo Pada, Badarayana continua a dimostrare che le Upanishad trattano uniformemente del Brahman. Così, nel testo seguente della Ch. Upanishad I.6, c'è un riferimento all'essere presente nell'occhio e nel sole:

#### **Sesto Khanda.**

*1.La Rik è la terra, il Saman è il fuoco. [come il fuoco sulla terra] così il Saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è la terra, ama è il fuoco: da ciò la parola Saman.*

*2.La Rik è l'atmosfera, il Saman è il vento. [come il vento sull'atmosfera], così il Saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è l'atmosfera, ama è il vento: da ciò la parola saman*

*3.LA Rik è il cielo, il saman è il sole. [Come il sole sul cielo], così il saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è il cielo, ama è il sole: quindi si ha saman.*

4. La Rik è il complesso degli astri, il saman è la luna. [Come la luna sulle stelle, che sono le stazioni del suo cammino], così il saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è il complesso degli astri, ama è la luna: quindi si ha saman.

5. Ancora, la Rik è la luce splendente del sole, il saman è il colore cupo, nerissimo. [Come questo su quella], così il saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman.

6. Sa è la luce splendente del sole, ama è il colore azzurro cupo, nerissimo: quindi si ha saman. Poi quella persona tutta d'oro che scorge nel disco solare, con la barba d'oro, con i capelli d'oro, completamente d'oro fino alle unghie:

7. i suoi occhi sono come delle ninfee rosse, il suo nome è Supremo (ut), poiché si solleva oltre ogni male. Pure si solleva oltre ogni male colui che così sa.

8. La Rik e il saman sono i due gesna: da qui le parole udgitha e anche udgatar, ossia cantore di esso (chiamato ud). Egli domina sui mondi che sono al di là di quel [sole] e domina pure i desideri dei Deva. Questo per quel che riguarda le entità cosmiche.

### **Settimo Khanda**

1. Ora per quel che riguarda l'individuo. La Rik è la parola, il saman è il prana. [Come il prana sulla parola] così il saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è la parola, ama è il prana: quindi si ha saman.

2. La Rik è la vista, il saman è la persona [in essa riflessa. Come l'immagine sulla vista,] così il saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è la vista, ama è l'immagine: quindi si ha saman.

3. La Rik è l'udito, il saman è il pensiero. [Come il pensiero sull'udito], così il saman è fondato sulla Rik.

*Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è l'udito, ama il pensiero: quindi si ha saman.*

*4. Ancora, la Rik è il bianco lucente dell'occhio, il saman è la parte scura, nerissima. [Come questa su quello,] così il saman è fondato sulla Rik. Perciò fondandolo sulla Rik si canta il saman. Sa è il bianco lucente dell'occhio, ama è la parte scura, nerissima: quindi si ha saman.*

*5. Poi quel personaggio che si scorge nell'interno dell'occhio, questo è la Rik, è il saman, è l'uktha, il yajius, il Brahman. La forma di quel sole lassù è la forma di questo, i canti di quello sono i canti di questo, il nome di quello è il nome di questo.*

*6. Egli domina sui mondi che sono al di sotto di questo [occhio] e sui desideri degli uomini. Perciò lo cantano coloro che sanno cantare accompagnandosi con il liuto e perciò guadagnano ricchezze.*

*7. Colui che, così sapendo, canta il saman, celebra l'uno e l'altro. Con l'uno s'acquista i mondi chesono al di la del [sole] e realizza quelli che sono i desideri dei Deva;*

*8. con l'altro s'acquista i mondi che sono al disotto dell'occhio e realizza quelli che sono i desideri degli uomini. Perciò l'udgatar che cos' sa deve dire:*

*9. "Quale desiderio devo realizzare con il canto?".  
Infatti è padrone di realizzare con il canto ogni desiderio colui che, così sapendo, canta il saman –  
canta il saman.*

L'essere riferito in questo testo è solo il Brahman, come riportato dal successivo Sutra:

### **Sutra I.1.20**

#### *Antas Tatdharma Upadeshat*

*Antas* – o Antar, l'essere all'interno (del sole e dell'occhio), *Tatdharma* – i Suoi attributi, gli attributi del Supremo, *Upadeshat* – a causa dell'insegnamento. La Shruti attribuisce a questa persona nel sole e nell'occhio, attributi che appartengono solamente a Dio: perciò questa persona deve essere il Brahman.

**L'Essere all'interno del sole e dell'occhio è *Paramatma*, e non qualche *Jiva*, perché in merito a ciò sono insegnati gli attributi del Supremo *Brahman* – 20**

Colui che risiede all'interno del sole e dell'occhio é veramente il Sé Supremo e non qualche Jiva elevato. Perché? Perché in questo capitolo della Chandogya Upanishad troviamo una descrizione di attributi che sono applicabili solamente al Brahman e non al Jiva. Egli è detto essere *apahatapapma* al “di sopra di ogni colpa”: nessun Jiva può essere così descritto, perché solo il Brahman è sopra tutto e può distruggere ogni Karma, in Lui non c'è traccia di colpa o schiavitù dal karma, mentre noi sappiamo che il Jiva è limitato dal karma, e macchiato di colpe.

In questi sutra l'autore intende mostrare che il Supremo Brahman è inconcepibilmente differente e non differente dal Jiva, secondo la ben nota dottrina di *Shri Caitanya (Acintya Bheda Abheda Tattva)*. Ogni essere è parte del Supremo Brahman, ma allo stesso tempo da esso separato.

*Colui che, pur stando nel sole, è distinto da esso, che dal sole non è conosciuto, che ha come corpo il sole, che dall'interno regge il sole, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'immortale. Brihadaraniaka Upanishad (III.7.9)*

Nell'adhikarana successivo (VIII del primo Pada), viene mostrato che quando le Upanishad si riferiscono alla parola *Akasha* (spazio, etere), e da intendersi applicato al Brahman. In particolare il testo di riferimento è il seguente (Ch. Up.):

*“D'onde proviene questo mondo?”. “Dallo spazio etereo. In verità, dallo spazio etereo tutte e creature di quaggiù sorgono e nello spazio etereo ritornano. Soltanto lo spazio etereo è infatti più antico di esse, lo spazio etereo è la meta finale. Esso è l'udgita più eccellente, esso è l'infinito. Acquista ciò che v'è di più eccellente, mondi eccellenti conquista colui che ciò così conoscendo, venera l'udgita più eccellente. Dopo aver spiegato tale udgita, Atidhanvan Saunaka disse a Udarasandilya: “Finché nella tua stirpe conosceranno tale [udgita], fin allora in questo mondo avranno la vita più eccellente.”*

*E il Supremo Brahman sarà la dimora nel mondo di là. Colui che così conoscendo, venera questa udgita, in questo mondo ha la vita più eccellente e il Supremo Brahman sarà la sua dimora nel mondo di là, si nel mondo di là.*

Potrebbe sorgere il dubbio circa il fatto che tale Spazio etereo non si riferisca al Brahman; tale dubbio è confutato da Badarayana mostrando che:

La parola Akasha si riferisce al Brahman, poiché sono descritte le Sue note caratteristiche, tali come: creatore di tutti gli elementi, sostenitore di tutte le creature e la capacità di assorbirle dentro se stesso. Nel verso è usata la parola “*Sarva*,” “Tutto”; nel verso in cui afferma “*sarvani ha va imani bhutani*”, “in verità tutti questi esseri,” perciò non può riferirsi all’elemento Akasha, da cui non possono essere generati tutti gli esseri; Il Sutra che chiarisce tale concetto afferma:

**Sutra I.1.22**  
*Akasha Tat Lingat*

*Akasha* – la parola Akasha usata in questo contesto, *Tat* – Quello, Brahman, *Lingat* – a causa della nota caratteristica

**La parola Akasha in quel contesto indica il Brahman, poiché in quel verso sono descritte le Sue note caratteristiche – 22**

Nell’Adhikarana IX, viene mostrato come la parola *Prana*, indicante il soffio vitale, e spesso citata nelle Upanishad, si riferisce uniformemente al Brahman.

Nella Chandogya Upanishad (I.10) leggiamo quanto segue:

**Decimo Khanda**

1. *Un tempo che il paese dei Kuru era stato battuto dalla grandine, Usasti Cakrayana viveva miseramente insieme con la moglie Atiki nel villaggio d’un uomo ricco.*
2. *Una volta egli richiese l’elemosina al ricco mentre questi mangiava delle fave. E quello*



*rispose: “Non ce ne sono altre, se non queste che mi son state poste davanti”.*

3. *“Dammene di quelle”, replicò. Allora il ricco glielie diede e aggiunse: “Ecco anche da bere.” [Ma Usasti rifiutò]”Sarebbe per me bere degli avanzi.”*
4. *“Non erano avanzi anche quelle [fave]?”.”NON avrei potuto vivere senza mangiare di quelle, replicò, bere è [invece soltanto] un desiderio”.*
5. *Dopo aver dunque mangiato, portò quanto era avanzato alla moglie. Ella aveva ricevuto elemosina bastante, quindi prese le fave e le ripose.*
6. *Al mattino lasciato il letto, Usasti disse: “Ah! se avessi del cibo [per affrontare il viaggio] potremmo guadagnarci un po’ di soldi. Un Re vuol fare un sacrificio e potrebbe scegliermi per tutti gli incarichi rituali.”*
7. *La moglie gli disse: “Orbene marito, ci sono queste fave.” Egli le mangiò e s’avviò a quel sacrificio che era stato organizzato*
8. *e la si sedette presso gli udgatar, che nel luogo loro riservato stavano per dare inizio al canto. Egli disse al prastotar:*
9. *“Prastotar, se canterai il prastava (preludio) senza conoscere la divinità che al prastava è interessata, la tua testa cadrà.”*
10. *Parimenti disse all’udgatar: “Udgatar, se canterai l’udgitha senza conoscere la divinità che all’udgitha è interessata, la tua testa cadrà”.*
11. *E ancora disse al pratihartar: “Patihartar, se canterai il oratihara (replica) senza conoscere la divinità che al pratihara è interessata, la tua testa cadrà”. Quelli allora sospesero le operazioni e rimasero in silenzio.*

## **Undicesimo Khanda**

1. *Allora colui che aveva organizzato il sacrificio gli disse: “Io voglio conoscere il venerabile.” “Sono Ushasti Cakrayana”, fu la risposta.*
2. *Il Re riprese: “Io ho cercato il venerabile per affidargli tutti gli incarichi rituali, ma non lo trovai e allora scelsi degli altri.*
3. *Ma il venerabile [accetti] per mio conto tutti gli incarichi”. “Bene, ma allora costoro con la mia autorizzazione cantino gli inni e qaiquanto a loro hai intenzione di dare, altrettanto devi dare a me”. “D’accordo”, disse colui che aveva organizzato il sacrificio.*
4. *Allora gli s’avvicinò il prastotar: “Il venerabile mi ha detto: ‘Prastotar, se canterai il prastava senza conoscere la divinità che al Prastava è interessata, la tua testa cadrà’.” “Chi è questa divinità?”.*
5. *“Il respiro (Prana) – rispose Usasti – tutte le creature quaggiù giungono [alla vita] seguendo il respiro e seguendo il respiro l’abbandonano- E’ questa la divinità interessata al Prastava. Se tu l’avessi cantato senza conoscerla, la tua testa sarebbe caduta, poiché eri stato ammonito da me”.*
6. *Allora gli si avvicinò l’udgatar: “Il venerabile mi ha detto: ‘Udgatar, se canterai l’udgita senza conoscere la divinità che all’udgita è interessata, la tua testa cadrà’. Chi è questa divinità?”*
7. *“Il sole – rispose Ushasti – tutte le creature quaggiù cantano il sole che sta in alto (uccais). E’ questa la divinità interessata all’udgita. Se tu avessi intonato il canto senza conoscerla, la tua testa sarebbe caduta, poiché eri stato da me ammonito”.*
8. *Quindi si avvicinò il pratihartar: “Il venerabile mi ha detto: ‘Pratihartar, se canterai il pratihara senza conoscere la divinità che al pratihara è interessata, la tua testa cadrà’. Chi è questa divinità?”.*

9. *“Il cibo – rispose Ushasti – tutte le creature quaggiù vivono prendendo (Pratiharamana) il cibo. E’ questa la divinità interessata al pratihara. Se tu avessi cantato il pratihara senza conoscerla, la tua testa sarebbe caduta, poiché eri stato ammonito da me – eri stato da me ammonito”*

**Sutra I.1.23**  
*Ata Eva Pranah*

*Ata Eva* –per questa ragione, per cui anche, *Pranah* – il respiro

**In questo testo la parola Prana si riferisce al Brahman, per una ragione simile a quella fornita nel precedente Sutra – 23**

ovvero perché in quel verso sono citate le note caratteristiche del Brahman, come la creazione di tutte le creature ed il loro riassorbimento in Lui, quali attributi del Prana.

---

*Adhikarana X – La Luce è Brahman*

*Vishaya* – nella *Chandogya Upanishad* III.13:7, leggiamo:

*La luce poi che risplende al di là del cielo, oltre ogni cosa, oltre tutto, nei mondi supremi, insuperabili, in verità è quella stessa luce che è dentro all’uomo.*

Di seguito è riportato l’intero verso allo scopo di seguire il ragionamento:

**Dodicesimo Khanda**

1. *In verità il Signore chiamato Gayatri è tutto questo universo, tutto ciò che esiste. La Gayatri in verità è la parola: la parola infatti canta (gayati) e protegge (tra) tutto questo universo*
2. *La Gayatri in verità è questa terra: tutto quanto qui esiste è infatti fondato su di questa [terra] e nulla va al di là di essa.*

3. *La terra è in realtà il corpo dell'uomo: in questo infatti i soffi vitali (i sensi) sono fondati e nessuno va al di là di esso.*
4. *Ciò che è il corpo per l'uomo è la stessa cosa che è il cuore entro l'uomo: in questo infatti i soffi vitali sono fondati e nessuno va al di là di esso.*
5. *questa sestuplice Gayatri comprende quattro parti. A questo proposito in una strofa vien detto:*
6. *Tale è la sua grandezza, ma ancora maggiore di così è il Purusha. Un piede di Lui costituisce tutte le cose create, tre piedi costituiscono ciò che v'è d'immortale nel cielo.*
7. *Ciò che si chiama Brahman è lo spazio etereo che sta al di fuori dell'uomo. Lo spazio etereo al di fuori dell'uomo*
8. *è lo stesso che lo spazio che sta dentro l'uomo. Lo spazio dentro l'uomo*
9. *è lo stesso che lo spazio che sta nella cavità del cuore. Esso è il pieno, l'immutabile. Felicità piena, immutabile acquista colui che così sa.*

### **Tredicesimo Khanda**

1. *Di questo cuore cinque sono le coperture [che conducono al mondo] dei Deva. Quella che è la sua apertura orientale è il Prana, è la vista, è il sole. Bisogna venerare ciò come splendore, come nutrimento. Splendido, mangiatore di cibo diventa colui che così sa.*
2. *Quella che è la sua apertura meridionale è il vyana, è l'udito, è la luna. Bisogna venerare ciò come fortuna, e come gloria. Fortunato, glorioso diventa colui che così sa.*
3. *Quella che è la sua apertura occidentale è l'apana, è la parola è il fuoco. Bisogna venerare ciò come splendore della scienza sacra, come nutrimento. Splendente di scienza sacra, mangiatore di cibo diventa colui che così sa.*

4. *Quella che è la sua apertura settentrionale è il samana, è la mente, è la pioggia. Bisogna venerare ciò come la fama e come bellezza. Famoso, bello diventa colui che così sa.*
5. *Quella che è la sua apertura rivolta verso l'alto è l'udana, è il vento, è lo spazio etereo. Bisogna venerare ciò come forza e come grandezza. Forte, grande diventa colui che così sa.*
6. *Questi cinque servi del Brahman sono i custodi delle porte del mondo celeste. Per colui che così conosce questi cinque servi del Brahman, custodi delle porte del mondo celeste, nella sua stirpe nasce un eroe; ottiene il mondo celeste colui che così conosce questi cinque servi del Brahman, custode delle porte del mondo celeste.*
7. *La luce poi che risplende al di là del cielo, oltre ogni cosa, oltre tutto, nei mondi supremi, insuperabili, in verità è quella stessa luce che è dentro all'uomo. La vista di essa*
8. *si ha quando nel nostro corpo, toccandolo, si sente calore. L'ascolto di essa si ha quando, premendosi le orecchie, si percepisce come un rumore, come il crepitare di un fuoco che arde. Bisogna venerare questa [luce interna], poiché si vede e si sente. Degno di essere visto, famoso diventa colui che così sa – colui che così sa.*

*Dubbio* – Cosa è *Jyoti* o luce citata in questo verso? E' essa la luce fisica del sole? E' il Supremo Brahman?

*Purvapaksha* – La luce di cui si parla è la luce fisica del sole, la luce materiale, poiché non c'è alcun riferimento al Brahman.

*Siddhanta* – a questo l'autore replica con il seguente Sutra:

### **Sutra I.1.24**

#### *Jyoti Charana Abhidhanat*

*Jyoti* – La luce, *Charana* – piede, *Abhidhanat* – a causa del riferimento.

**La parola *Jyoti* citata nella Chandogya Upanishad III.13.7 si riferisce al Brahman e non alla luce materiale, perché è descritta come composta di [quattro] piedi – 24**

**Commentario di Baladeva**

Con la parola *Jyoti* dobbiamo intendere il *Brahman* e non la luce materiale. Perché? A causa del fatto che sono menzionati i “piedi”<sup>31</sup>. Infatti nella Ch.Up. III.12.6 troviamo:

*Tale è la sua grandezza, ma ancora maggiore di così è il Purusha. Un piede di Lui costituisce tutte le cose create, tre piedi costituiscono ciò che v'è d'immortale nel cielo.*

Questo verso mostra che tutte le creature formano un piede del Brahman. Il senso reale è questo. Nella Ch. Up. III.12.6 il Brahman è stato descritto come avente quattro quarti o piedi, intesi come pilastri; quel Brahman è riferito attraverso il pronome relativo ‘yat’, “Quello”, nel verso successivo (III.13.7). Pertanto non sussiste una interruzione di continuità tra il Brahman menzionato in III.13.6 e in III.13.7, perché essi sono connessi attraverso il pronome relativo ‘yat’. Inoltre in entrambi i passaggi, è citata la parola (*dyu*) “paradiso”; tale parola inoltre connette i VERSI suddetti. Perciò il Signore Hari, di Gloria infinita, è la luce a cui si riferisce questo verso, e non qualche luce fisica o qualche corpo celestiale, come il sole o altro.

Riguardo i quattro quarti del Brahman Raimond Panikkar, nel suo testo “I Veda”, edizioni BUR, afferma: “[...] Solo un quarto della Persona cosmica è visibile ed emerge nella sfera del manifesto. La vita temporale è solo un quarto dell’Uomo nella sua interezza. Troviamo qui l’immagine dei quattro quarti della realtà che ha avuto una lunga storia nelle concezioni cosmologiche dell’uomo fino ai giorni nostri. Quattro è il numero terrestre per eccellenza e allo stesso tempo esprime il mistero della realtà, tre quarti della quale sono immortali, nascosti e non toccati dall’ombra delle loro stesse manifestazioni. D’altro canto nessuno può mantenersi a lungo su un piede solo, ovverosia solamente sul lato del reale esterno ed empirico. Essere cosciente delle radici di un albero non implica il loro trasformarsi in rami.

Infine, riguardo la luce del sole, e più in generale della luce materiale, Krishna nella *Bhagavad Gita* (VII.8) afferma: “*Sono il sapore dell’acqua, o figlio di Kunti, la luce del sole e della luna e la sillaba Om nei mantra vedici. Sono il suono nell’etere e l’abilità nell’uomo*”.

---

<sup>31</sup> In questo contesto con l’espressione “quattro piedi” si intendono le quattro parti o sezioni specificati nel passaggio delle Upanishad, ovvero i quattro pilastri, specificati nella Ch. Up. III.12.6.

*Obiezione* – I “piedi” menzionati sopra si potrebbero riferire ai piedi della *Gayatri*, che è citata immediatamente prima, nel verso sopra, dove è detto che la *Gayatri* ha quattro piedi (Ch. Up. III.12.3).

*Risposta* – a questo l’autore risponde nel Sutra seguente, indicando l’obiezione nella prima parte, e la risposta nella seconda.

### **Sutra I.1.25**

*Chandas Abhidhanat Na Iti Chet Na Tatha Chetas Arpana Nigadat Tatha Hi Darshanam*

*Chandas* – (di) un metro, il metro *Gayatri*, *Charana* – piede, *Abhidhanat* – a causa della descrizione, *Na* – non, *Iti* – così, *Chet* – se, *Na* – non, *Tatha* – così; (ivi incluso nel Brahman incarnato o nella *Gayatri* o simboleggiato nel metro), *Chetas* – (di) mente, *Arpana* – di concentrazione, che fornisce concentrazione, *Nigadat* – a causa dell’insegnamento, *Tatha* – così, per tale interpretazione, *Hi* – perché, solamente, *Darshanam* – consistente, razionale. La frase “La *Gayatri* è tutto questo” diventa sensata quando la *Gayatri* è considerata in termini simbolici, come simbolo di Dio, come sua manifestazione. Il metro chiamato *Gayatri* non è certamente “Tutto questo”

**Se è obiettato che la parola *Jyoti* non è riferita al Brahman, ma indica la *Gayatri*, replichiamo che non è così; la *Gayatri* esiste con l’unico scopo di consentire la concentrazione della mente sul Brahman, sul quale si medita come *Gayatri*. E da questa spiegazione tutto diventa sensato**

– 25

### **Commentario di Baladeva**

Tuttavia sorge un dubbio. Come possono le quattro parti, o “piedi”, di *Jyotis* essere riferite al Brahman se nel verso delle Upanishad troviamo che si riferisce ai quattro piedi della *Gayatri*? In tale verso si trova che dopo aver menzionato che “La *Gayatri* è qualsiasi cosa esista”, il testo descrive che la *Gayatri* è la parola, la terra, il corpo e il cuore. Nel verso cinque è insegnato che la *Gayatri* è espressamente composta di quattro parti, o piedi. Inoltre riguardo questa *Gayatri*, che è sestuplice, è menzionato un Rik: “*Tale è la sua grandezza, ma ancora maggiore è il Purusha.*” Ora, questo mantra contiene un riferimento ai quattro piedi e si riferisce alla *Gayatri* e non al Brahman. Come è possibile affermare che il riferimento ai quattro piedi è relativo alla luce, che è Brahman, e non alla *Gayatri* che è citata nel verso?

A questa obiezione replichiamo che questa *Gayatri* non significa “il metro *Gayatri*”, ma il Brahman concepito come simbolo: per questo motivo la *Gayatri* è descritta in termini figurati come composta

di quattro “piedi”, allo scopo che possa essere eseguita la meditazione su di essa. Questo tipo di meditazione simbolica è introdotta solo allo scopo di aiutare nello svolgimento della meditazione stessa. Se il significato della Gayatri fosse quella di “metro” allora non sarebbe possibile affermare che “La Gayatri è qualsiasi cosa esista”, poiché un metro non è qualsiasi cosa. Per questo motivo il Sutra dice “*Tathai Darshanam*” (“Così vediamo”, in questo contesto la parola *Darshanam* assume il significato di “consistenza”). In conclusione la concentrazione sul Brahman è insegnata attraverso la Gayatri. Inoltre l’autore fornisce un’altra ragione per rafforzare il significato che la Gayatri è il Brahman e non un metro.

### Sutra I.1.26

#### *Bhutadi Pada Vyapadesha Upapatte Cha Evam*

*Bhutadi* – gli esseri, &c. *Pada* (di) - piede, *Vyapadesha* – (di) menzione, (di) dichiarazione, *Upapatte* – a causa della possibilità, ragionevolezza, *Cha* - e, *Evam* – così.

**E solo così è possibile dichiarare che gli esseri (la parola, la terra, ecc.) sono i suoi piedi – 26**

#### Commentario di Baladeva

In questo Sutra è ribadito che solo il Brahman dovrebbe essere interpretato come la Gayatri. Perché? Perché gli esseri, la terra, il corpo, e il cuore sono elencati in questo verso con riferimento alla Gayatri, ed esse sono le quattro parti della Gayatri stessa. Se il significato della Gayatri non fosse il Brahman, allora questi quattro aspetti non potrebbero formare i suoi quattro piedi. Quindi l’intero verso della Ch. Up. che incomincia con la frase “la Gayatri è qualsiasi cosa che esiste”, in realtà dovrebbe essere interpretato in questo modo “il Brahman è qualsiasi cosa che esiste”. Il riferimento al Brahman, è effettuato attraverso l’uso del pronome “yat”, “Quello”. Anche la parola “Paradiso”, o “ciò che v’è d’immortale nel cielo”, è particolarmente significativa. Il suo uso in connessione con la parola “Luce” ci ricorda anche il suo uso in connessione con la parola Gayatri. Perciò la luce che brilla “al di là del cielo” deve essere intesa con lo stesso significato della Gayatri, che ha tre dei suoi piedi nel paradiso.

*Obiezione* – Ma il riferimento a “ciò che v’è di immortale nel cielo”, riguardo alla Gayatri, è in un senso locativo, ossia il mondo immortale è l’*adhara* o il supporto della Gayatri. La Ch. Up. nel verso III.12.6 dice “*Tripadasyamritam divi*”. La parola “divi” è nel caso locativo e la frase significa: “immortale con tre piedi è in Paradiso”; invece rispetto a *Jyotis*, la Ch. Up. III.13.7 utilizza il caso ablativo e dice: “la luce che risplende sopra questo Paradiso”, Con questo intendiamo che la *Jyotis* non è in Paradiso ma sopra, mentre la Gayatri è in paradiso. Così c’è una differenza di



insegnamento rispetto alla relazione della Gayatri e *Jyotis* con il Paradiso; quindi queste due parole non si riferiscono allo stesso oggetto.

*Siddhanta* – A questo noi replichiamo che non è così, e l'autore risponde con il seguente Sutra:

### **Sutra I.1.27**

#### *Upadesha Bhedat Na Chet Na Api Avirodhat*

*Upadesha* – dell'insegnamento, di costruzione grammaticale, *Bhedat* – a causa della differenza, Na - non, *Chet* – se, *Na* - non, *Api* – anche, *Avirodhat* – A causa della necessità di conflitto o contraddizione.

**L'obiezione secondo cui il Brahman del primo verso non può essere riconosciuto nel secondo, sulla base delle differenze delle terminazioni di casi, non è valida, perché in entrambi i casi nulla è contrario a tale riconoscimento – 27**

#### **Commentario di Baladeva**

Il locativo '*divi*' e l'ablativo '*divah*', ovvero, 'in Paradiso' o 'sopra il Paradiso', non sono in contrapposizione. La forza dell'ablativo in '*divah*' è in realtà quello di locativo. Come nel linguaggio ordinario un pappagallo, sebbene a contatto con la cima di un albero, non è solo detto essere 'sull'albero' ma anche 'sopra l'albero', così anche il Brahman, sebbene essendo in Paradiso, in questo caso è qui riferito essere allo stesso modo oltre il Paradiso.

---

#### *Adhikarana XI – Il Prana è Brahman*

*Vishaya* – Nella *Kaushitaki Upanishad*, III, leggiamo quanto segue:

#### **Terzo Adhyaya**

1. *In verità Pratardana Daivodasi giunse all'amata dimora di Indra per l'intrepidezza dimostrata in battaglia. Indra gli disse "Pratardana scegli una grazia." Pratardana rispose: "Scegli tu per me [la grazia] che tu ritieni più benefica per una creatura umana!". Indra a sua volta replicò: "In verità nessuno sceglie per un altro: scegli dunque tu stesso".*

*“Allora non è più una grazia per me”, disse Prataradana. Indra allora non si staccò dalla verità, perché Indra è la verità. Indra gli disse: “Conoscimi! Questo penso che sia la cosa migliore per una creatura umana, che mi conosca. Io ho ucciso il tricefalo figlio di Tvashtar. Ho ucciso gli Arunmukha. Ho gettato ai cani selvatici gli asceti. Rompendo molti accordi io distrussi nel cielo i Prahladiya, nell’atmosfera i Pauloma, sulla terra i Kalakanja. Eppure a me, così come sono non fu toccato neppure un capello. A colui che mi conosce non vien toccato neppure un capello qualunque cosa commetta, sia un firtò, sia un aborto, sia l’uccisione del padre o della madre. [Qualunque] male abbia fatto non mai impallidisce [per la paura della punizione].*

2. *Egli proseguì: “Io sono il Prana, il Sé cosciente. Come tale venerami, come la vita, come l’immortalità. La vita è il soffio e il soffio in verità è la vita. Finché il soffio permane nel corpo, fin allora vi è la vita. Con il soffio s’acquista in questo mondo l’immortalità e con la coscienza si ottiene ciò che è vero. Colui che mi venera come la vita, come l’immortalità, ottiene in questo mondo un a vita completa [di cento anni] e nel mondo celeste l’immortalità, l’indistruttibilità. Alcuni dicono che le facoltà dell’uomo tendono all’unità: nessuno infatti può conoscere una cosa semplicemente con la parola, una forma con la vista, un rumore con l’udito, un pensiero con la mente. Ma intervenendo contemporaneamente le facoltà fanno conoscere partitamente tutti questi [oggetti]: quando la voce parla tutti i sensi partecipano a questa azione, e così quando l’occhio vede, l’orecchio ode, la mente pensa,*

*il respiro respira. Le cose stanno così”.*

*Questo disse Indra. Ma tra le facoltà umane vi è un ordine di precedenza.*

3. *“Si vive anche senza la voce: infatti vediamo esistere i muti. Si vive anche senza la vista: infatti vediamo esistere i ciechi. Si vive anche senza l’udito: infatti vediamo esistere i sordi. Si vive anche senza la mente: infatti vediamo esistere gli sciocchi. Si vive anche senza braccia, si vive anche senza gambe: infatti vediamo esempi [di tali creature]. Ma il Prana è in verità l’Atman cosciente. Quando esso è impossesato di questo corpo, lo fa stare in piedi, per questo deve essere venerato come l’uktha. Questo è l’assorbimento di tutto nel prana. Quello che è il prana è l’Atman cosciente. E quello che è l’Atman cosciente, questo è il Prana. Questa è la dimostrazione, questo è il mezzo di conoscere ciò. Quando un uomo addormentato non scorge alcun sogno, è perché i prana si unificano nello spirito vitale. Allora la parola insieme con tutti gli oggetti definibili con un nome penetra in esso, la vista con tutte le forme penetra [in esso], l’udito con tutti i suoni penetra [in esso], la mente con tutti i pensieri penetra [in esso]. Quando si risveglia, come da un fuoco ardente le scintille si diffondono in ogni direzione, così da questo Atman le facoltà si dipartono verso la loro sede, dalle facoltà [si dipartono] i sensi, dai sensi gli oggetti. E il Prana, ossia l’Atman cosciente, impadronitosi di questo corpo, lo fa star zitto. Perciò bisogna venerarlo come l’uktha. Questo è l’assorbimento di tutto nel Prana. Quello che è il prana, esso è la coscienza e quello che è la coscienza, esso è il prana. Ed ecco la prova, ecco il modo di comprendere. Quando un uomo malato è sul punto di morire, cade in*

*stato di debolezza e poi in stato di incoscienza. Allora la gente dice: “Il prana se n’è già andato?”. Infatti non ode, non vede, non parla, non pensa. Allora [i prana] si unificano nello spirito vitale. Allora la parola con tutti gli oggetti definibili penetra in esso, penetra la vista con tutte le sue forme, penetra l’udito con tutti i suoi suoni, penetra la mente con tutti i pensieri. E quando se ne va da questo corpo, se ne esce accompagnato da tutti questi [sensi]”*

4. *“La parola produce da questo [corpo] tutte le cose definibili con un nome: con la parola [infatti] si arriva a tutte le cose definibili con un nome. L’odorato produce da questo [corpo] tutti gli odori: con l’odorato [infatti] si arriva a tutti gli odori. L’occhio produce da questo corpo tutte le forme: con la vista si colgono tutte le forme. L’udito produce da questo [corpo] tutti i suoni. La mente produce da questo [corpo] tutti i pensieri: con la mente si giunge infatti a tutti i pensieri. Questo è il confluire di ogni cosa nello spirito vitale. Quello che è lo spirito vitale è la coscienza, quella che è la coscienza è lo spirito vitale. Insieme questi due abitano nel corpo, insieme ne escono. Ora esporremo come, in rapporto alla coscienza, tutti gli esseri si congiungano in unità”.*
5. *“La parola è una parte tratta fuori da essa [coscienza]. La cosa definibile con un nome è l’oggetto (bhutamatra=particella di sostanza) che all’esterno corrisponde [alla parola]. L’odorato è una parte tratta fuori da essa: l’odore è l’oggetto che all’esterno corrisponde [all’odorato]. La vista è una parte tratta fuori da essa: la forma è l’oggetto che all’esterno corrisponde [alla vista]. L’udito è una parte tratta fuori di essa; il*

*suono è l'oggetto che all'esterno corrisponde [all'udito]. La lingua è una parte tratta da essa; il sapore dei cibi è l'oggetto che all'esterno corrisponde [alla lingua]. Le due mani sono una parte tratta fuori da essa; le sensazioni piacevoli e spiacevoli sono gli oggetti che all'esterno corrispondono al corpo [al corpo]. L'organo genitale è una parte tratta fuori da essa; piacere, voluttà, capacità procreatrice sono gli oggetti che all'esterno corrispondono [all'organo genitale]. I due piedi sono una parte tratta fuori da essa; il muoversi è l'oggetto che all'esterno corrisponde [ai piedi]. La coscienza è una parte tratta fuori da essa; i pensieri, il conoscibile, i desideri, sono gli oggetti che all'esterno corrispondono [alla coscienza].”*

6. *“Quando con la coscienza si è penetrati nella parola si raggiunge ogni oggetto definibile con un nome. Quando con la coscienza si è penetrati nell'odorato, con l'odorato si raggiunge ogni dolore. Quando con la coscienza si è penetrati nella vista, con la vista si raggiunge ogni forma. Quando con la coscienza si è penetrati nell'udito, con l'udito si raggiunge ogni suono. Quando con la coscienza si è penetrati nella lingua, con la lingua si raggiunge ogni sapore. Quando con la coscienza si è penetrati nelle due mani, con le mani si raggiunge ogni azione. Quando con la coscienza si è penetrati nel corpo, con il corpo si raggiunge ogni sensazione piacevole o dolorosa. Quando con la coscienza si è penetrati nell'organo genitale, con l'organo genitale si raggiungono piacere, voluttà, capacità procreatrice. Quando con la coscienza si è penetrati nei piedi, con i piedi si raggiunge ogni possibilità di muoversi. Quando con la coscienza si è penetrati nella*

*mente, con la mente si raggiungono i pensieri, il conoscibile, i desideri.”*

7. *“Invero la parola quando sia priva di coscienza non permette di conoscere alcuna cosa definibile con un nome; si dice infatti: ‘la mia mente era altrove, non ho percepito alcuna cosa definibile con un nome.’ Invero l’odorato quando sia privo di coscienza non permette di conoscere alcun odore; si dice [infatti]: ‘La mia mente era altrove, non ho percepito alcun odore.’ Invero la vista quando sia priva di coscienza non permette di conoscere alcuna forma; si dice infatti: ‘La mia mente era altrove, non ho percepito alcuna forma.’ Invero l’udito quando sia privo di coscienza non permette di conoscere alcun suono; si dice [infatti]: ‘la mia mente era altrove, non ho percepito alcun suono’. Invero la lingua quando sia coscienza, non permette di conoscere alcun sapore.’ Invero le mani quando siano prive di coscienza non permettono di conoscere alcuna azione; si dice infatti: ‘LA mia mente era altrove, non ho percepito alcuna azione.’ Invero il corpo quando sia privo di coscienza non permette di conoscere alcuna sensazione piacevole o dolorosa; si dice infatti: ‘LA mia mente era altrove, non percepito alcuna sensazione piacevole o dolorosa.’ Invero l’organo genitale quando sia privo di coscienza non permette di conoscere piacere, voluttà, capacità procreatrice; si dice infatti: ‘la mia mente era altrove, non ho percepito piacere, voluttà, capacità procreatrice.’ Invero i piedi quando son privi di coscienza non permettono di conoscere alcun movimento; si dice infatti: ‘la mia mente era altrove, non ho percepito alcun movimento.’ Invero senza la coscienza*

*nessun pensiero può realizzarsi e ciò che deve essere percepito non viene percepito.*

8. *“Non bisogna cercare di conoscere la parola; bisogna giungere a conoscere chi parla. Non bisogna cercare di conoscere l’odore, bisogna giungere a conoscere chi fiuta. Non bisogna cercare di conoscere la forma; bisogna giungere a conoscere chi vede. Non bisogna cercare di conoscere il suono; bisogna giungere a conoscere chi ode. Non bisogna cercare di conoscere il sapore dei cibi; bisogna giungere a conoscere chi gusta il sapore dei cibi. Non bisogna cercare di conoscere l’azione; bisogna giungere a conoscere chi agisce. Non bisogna cercare di conoscere le sensazioni piacevoli o dolorose; bisogna giungere a conoscere che prova sensazioni piacevoli o dolorose. Non bisogna cercare di conoscere piacere, voluttà, capacità procreatrice; bisogna giungere a conoscere chi sperimenta piacere, voluttà, capacità procreatrice. Non bisogna cercare di conoscere il movimento; bisogna giungere a conoscere chi si muove. Non bisogna cercare di conoscere il pensiero; bisogna giungere a conoscere chi pensa. Dieci sono gli oggetti dei sensi che si riferiscono alla coscienza e dieci sono gli elementi di coscienza (prajnamatra) che si riferiscono agli oggetti. Se invero non ci fossero gli oggetti, non ci sarebbero gli elementi di coscienza, e se non ci fossero gli elementi di coscienza non ci sarebbero gli oggetti, perché con una soltanto [delle due categorie] non si realizzerebbe alcuna cosa. Eppure non c’è pluralità. Come il cerchio è sostenuto dai raggi della ruota e i raggi sono sostenuti dal mozzo, del pari gli oggetti sono sostenuti dagli elementi di coscienza, e gli elementi di coscienza sono sostenuti dal*

*prana. E questo Prana è il Sé cosciente, è beatitudine, non è soggetto a vecchiezza o a morte. Non s'accresce per l'azione buona, non diminuisce per quella cattiva. Invero è lui che fa compiere l'azione buona a colui che vuol sollevare fuori da questi mondi; è lui che fa compiere l'azione cattiva a colui che vuol precipitare. Esso è il Sé cosciente. Egli è il Benedetto, il Santo, immortale. Egli è il Signore di tutti i mondi. Il Dio di tutto. Esso è il mio Sé, questo bisogna sapere. Esso è il mio Sé, questo bisogna sapere.*

In questi mantra tratti dalla *Kaushitaki Upanishad* è possibile osservare che *Pratardana*, grazie al suo grande valore in guerra, arrivò alla dimora di Indra dove gli fu concessa una grazia. *Pratardana*, come Grazia, ricevette la possibilità di conoscere *Indra*, in quanto ottenimento più elevato per un essere umano. Indra, allora, descrive che Egli è il Prana, e l'essere intelligente deve meditare su di esso come la vita, l'immortalità.

*Dubbio* – Chi è questo Indra che si riferisce a se stesso come Prana, oggetto della meditazione? E' forse Jiva-Indra, il regolatore dei Mondi? O forse è il Supremo Brahman?

*Purvapaksha* – La parola *Indra* è la ben nota designazione di un Jiva. Perciò il Prana, interpretato qui come un sinonimo di Indra, è anch'esso riferito ad un Jiva.

*Siddhanta* – A questo l'autore replica con il seguente Sutra:

### **Sutra I.1.28**

*Prana Tatha Anugamat*

*Prana* – soffio vitale (come usato nella *Kaushitaki*) è Brahman, *Tatha* – appropriato a lui, così, *Anugamat* – perché essendo compreso.

**Il Prana è Brahman, poiché è così interpretato da una connessione di passaggi che si riferiscono ad esso– 28**

**Commentario di Baladeva**



Quando Indra si riferisce a se stesso dicendo: “Io sono il Prana, medita su di me come Sé cosciente, come immortalità”, si riferisce al Brahman attraverso il Prana, e non a qualche Jiva o al suo Sé individuale. Perché? Perché l’intero contesto mostra che la Parola Prana è riferita al Brahman. E’ detto essere ‘Prajnatma’, ‘Sé-cosciente’. E’ detto essere felicità immensa, perfetta beatitudine, immortale, immutabile. Tutti questi sono attributi del Brahman, e non si possono applicare ad un Jiva.

*Dubbio* – Ma Indra è colui che parla e si riferisce a se stesso come Prana. Egli dice: “Conosci me soltanto, io sono il Prana”. Come può allora tale Prana essere riferito al Brahman? Egli inoltre dice: “Io ho ucciso il tricefalo figlio di Tvashtar. Ho ucciso gli Arunmukha. Ho gettato ai cani selvatici gli asceti. Rompendo molti accordi io distrussi nel cielo i Prahladiya,&c.” Tali passaggi mostrano che Indra è un Jiva, e in questo verso insegna la devozione verso di lui. Perciò anche il verso conclusivo, sebbene siano utilizzati termini quali felicità immensa, perfetta beatitudine, deve essere interpretato come riferito al Jiva-Indra e non al Brahman. Infatti Quando Indra dice: “Io sono il Prana” egli insegna in realtà la devozione del Devata Indra come Prana. Come specificato nella Br. Up. V.14.4: “il Prana in verità è potenza”, poiché Indra è estremamente potente, egli identifica se stesso con il Prana, il deva della potenza. In conclusione egli insegna la devozione di un Jiva.

Tale obiezione è confutata dal seguente Sutra:

### **Sutra I.1.29**

*Na Vaktu Atma Upadeshat Iti Adhyatma Sambandha Bhuma Ili Asmin*

*Na* – non, *Vaktu* – di colui che parla (Indra), *Atma* – del Sé, *Upadeshat* – a causa dell’insegnamento, *Iti* – così, *Adhyatma* – il Sé Supremo e i Suoi attributi, *Sambandha* – connessione, riferimento, *Bhuma* – moltitudine, innumerevoli, *Ili* – perché (troviamo), *Asmin* – in questa Upanishad.

**Se è obiettato che questo verso non si riferisce al Brahman perché colui che parla si riferisce a se stesso, noi replichiamo che non è così, perché è possibile identificare nel verso stesso una moltitudine di connessioni con il Sé Supremo [che è possibile solo se colui che parla è visto come Brahman] – 29**

### **Commentario di Baladeva**

La parola ‘*Adhyatma Sambandha*’ significa avente relazione con il Sé Supremo, ovvero, cha ha riferimento agli attributi che sono posseduti solo dal Sé Supremo. La parola ‘*Bhuma*’ del Sutra significa ‘molti’ o ‘moltitudine’. In questo capitolo della *Kaushitaki Upanishad*, troviamo, in riferimento al Prana, molti attributi che sono applicabili solo a Paramatma, e non ad un Jiva.

**Primo** - Pratardana chiede ed ottiene una Grazia da Indra; tale Grazia è il bene più alto che può ricevere un essere umano; essa riguarda i mezzi per ottenere Mukti, la liberazione. La risposta di Indra è: “Adorami come Prana”; questo può essere riferito solo al Brahman. Solo la devozione del Brahman, infatti, conduce alla liberazione.

**Secondo** - Di questo Prana è detto: “Il Prana fornisce i mezzi per soddisfare tutti i desideri per uscire da questi mondi”. Ciò mostra che il Prana è la grande causa che rende ogni attività possibile. Ma tale fatto è consistente solo se l’oggetto della discussione è il Brahman e non il soffio vitale o Indra.

**Terzo** - Di questo Prana è detto (Kaus. Up. III.8): “*Come il cerchio è sostenuto dai raggi della ruota e i raggi sono sostenuti dal mozzo, del pari gli oggetti sono sostenuti dagli elementi di coscienza, e gli elementi di coscienza sono sostenuti dal prana. E questo Prana è il Sé cosciente, è beatitudine, non è soggetto a vecchiezza o a morte. Non s’accresce per l’azione buona, non diminuisce per quella cattiva.*” Anche questo fatto mostra che tutti gli oggetti, senzienti o non senzienti, sono sostenuti dal Prana.

**Quarto** - Infine è ancora detto che (Kaus. Up. III.8): “*Il Prana è il Sé cosciente (Il Jiva individuale). Egli è il Benedetto, il Santo, immortale.*” “*Egli è il Signore di tutti i mondi. Il Dio di tutto.*” Anche questi attributi mostrano che il Prana si riferisce al Brahman. Perciò tutta questa moltitudine di attributi, menzionati in connessione con il Prana, sono consistenti con la visione che Prana significa Brahman, e non qualche altro oggetto.

Ma se Indra davvero intende insegnare la devozione del Brahman, perché afferma: “Onorami”? E’ un’affermazione fuorviante. A questo l’autore replica con il Sutra seguente:

### **Sutra I.1.30**

*Shastra-drishtya Tu Upadesha Vamadevavat*

*Shastra-drishtya* – dal punto di vista delle scritture; attraverso una comprensione basata sulle scritture; le scritture generalmente descrivono l’organo come identico alla funzione associata ad esso, come per esempio l’occhio con la funzione di vedere. Analogamente il Jiva è descritto come il Signore, sebbene l’anima sia solamente un ‘organo’ di Dio. Questo modo di espressione è detto Shastradrishthi, *Tu* – ma, *Upadesha* – insegnamento, istruzione, *Vamadevavat* – come quello di Vamadeva

**L’insegnamento fornito da Indra riguardo se stesso deve essere inteso come enunciato in un momento di intuizione (o estasi) come nel caso di Vamadeva– 30**

## Commentario di Baladeva

La parola ‘Tu,’ che significa ‘ma,’ è utilizzato per rimuovere il dubbio. Sebbene Indra descriva se stesso come un Jiva sulla base di determinati attributi, come l’uccisore di Tvashtri, &c., quando afferma “onorami”, si riferisce al Brahman che è il vero Sé di ognuno; tale affermazione è conforme con il punto di vista espresso dagli Shastra. Infatti gli Shastra, o scritture, insegnano attraverso il metodo “dell’identità”, ossia mediante l’identificazione della funzione con l’agente di cui è la funzione. A riguardo la Ch. Up. scrive:

*E le persone non li chiamano gli occhi, le orecchie, le menti, le lingue, ma i respiri (prana, i sensi). Tutti questi sono infatti soffio vitale.*

E’ possibile vedere, pertanto, che la Ch. Up. identifica le funzioni di vedere, sentire, pensare, ecc. con la vita di cui essi sono le funzioni; infatti, il prana (soffio vitale) è il supporto di tutti le altre funzioni del corpo, così come il Brahman è il supporto di tutto.

Indra aveva realizzato che il Sé più elevato era il controllore posto al suo interno, e l’utilizzo della prima persona, quando indica se stesso come l’oggetto di meditazione, assume un’importanza secondaria. Il suo obiettivo era impartire a Pratardana la scienza della realizzazione del Sé; poiché Pratardana non aveva una coscienza elevata che gli consentisse di vedere che esiste un controllore più elevato, Indra afferma ‘Adora *me* come Prana’, ma intendendo ‘poiché io agisco solo in funzione del Brahman, adora Lui’. Questo è il metodo insegnato costantemente dalle scritture. Allo stesso modo, infatti, Vamadeva parlava di se stesso come un essere che racchiude qualsiasi cosa. (Br. Up. I.4.10):

*In verità al principio questo universo era soltanto il Brahman. esso conobbe se stesso dicendo: “Io sono il Brahman”. Da Lui tutto l’Universo derivò. E qualsiasi Deva si levò a tale conoscenza, diventando egli pure [il Brahman] e così per i veggenti e così per gli uomini. Riconoscendo ciò il Rshi Vamadeva, poté affermare: “Manu e il Sole io sono stato”. E ancor oggi colui che sa di essere il Brahman, diventa questo Universo e neppure i Deva possono impedirglielo, poiché egli diventa intima parte di loro. Quindi chi venera come distinta da Sé una divinità pensando: “Essa è una cosa ed io sono un’altra”, costui non ha verace sapienza, ma è per i Deva come una bestia.*

*Come invero molte bestie servono l'uomo, così di ogni singolo uomo si servono i Deva. Quando viene portato via un solo animale, è cosa spiacevole; che dire [se ne vengono portati via] molti? Ecco perché ai Deva dispiace che gli uomini sappiano ciò.<sup>32</sup>*

In questo verso Vamadeva parla di se stesso come Brahman, ma in realtà l'indicazione della prima persona è da intendere "Io Brahman" che agisce per mezzo di quel "Io", che può essere Vamadeva, oppure Manu, ecc. E da questo punto di vista che Vamadeva chiama se stesso Manu, mentre Indra chiama Se stesso Prana.

Questo punto è molto importante poiché in stretta relazione con la visione personalistica della scuola Vedanta, secondo cui tutti gli esseri hanno origine dal Brahman, in quanto Sua energia marginale (*Tatashta*). E' quindi ribadita nel commento di Baladeva l'omosostazialità tra le creature ed il Creatore, secondo cui gli esseri possiedono qualitativamente gli stessi attributi del Brahman, ma non quantitativamente. Il Brahman possiede infiniti attributi di natura spirituale, la cui intensità è inconcepibile per l'essere condizionato. In questo primo Pada del primo Adhyaya dei Vedanta Sutra l'autore Badarayana, afferma pertanto che il Brahman pervade ogni cosa, e quindi ogni cosa è Brahman, in quanto ha origine in esso.

L'identità tra colui che pervade e gli esseri "pervasi", è indicata anche in molti altri testi, quali i Purana e la Gita. Ad esempio nel Vishnu Purana I.9.69, i Deva indicando Vishnu, affermano:

*O Signore! Questo corpo che ospita un Deva in realtà sei Tu, perché Tu, o Creatore, pervadi tutto!*

Anche nella Gita (XI.40), leggiamo:

*Poiché pervadi ogni cosa Tu sei ogni cosa.*

**Ancora, Krishna nella Gita afferma: "Io sono il Prana" trovare il riferimento**

Anche nel linguaggio ordinario le persone indicano che due cose sono una, ad esempio quando entrambe sono nello stesso posto o quando c'è un'unità di opinione; così, tutte le mucche possono essere considerate un unico essere alla sera, quando tutte vengono poste nella stalla. Questo esempio mostra un'unità dovuta al luogo. Analogamente due persone che discutono diventano uno

---

<sup>32</sup> Si veda nota in "Upanishad Vediche", Della Casa. I Deva sono avidi di onori e sacrifici, pertanto fin tanto che gli uomini ignorano l'unità sostanziale con il Brahman e persistono nel ciclo di nascite e morti, continueranno ad essere strumento dei Deva.

quando raggiungono un'unità di opinione. Perciò l'unità tra il Jiva ed il Brahman, come mostrato nelle parole di Indra, è una unità di natura, e non una unità assoluta.

Come detto, in questo contesto si parla di “omostanzialità”, il Jiva ed il Brahman sono “simultaneamente ed inconcepibilmente differenti e non differenti” (Acinthyabheda abheda Tattva).

Tuttavia a seguito di questo ragionamento può sorgere un'obiezione. Ammettendo che nel verso della *Kaushitaki Upanishad* esistano una moltitudine di riferimenti agli attributi caratteristici del Brahman, sembrerebbe che non è ancora possibile spiegare come tale verso sia applicabile al Brahman, poiché, allo stesso modo, sussistono diversi riferimenti che indicano il contrario, come ad esempio in III.8, quando è affermato: “*Non bisogna cercar di conoscere la parola, bisogna giungere a conoscere chi parla*”; oppure: “*Io ho ucciso il tricefalo figlio di Tvashtar*”. Queste sono note che indicano che il Prana è la forza vitale di un Jiva. Fin tanto che la forza vitale rimane nel corpo, l'essere vivente è vivo. Questo soffio vitale, o Prana, è auto cosciente, come troviamo indicato nel seguente verso: “*Fin tanto che il soffio vitale permane nel corpo, fin allora vi è la vita*” (Kau. Up. III.2). “*Ma il Prana è il Sé cosciente, quando esso si è impossessato del corpo lo fa stare in piedi*”(Kau. Up. III.3). Tali passaggi mostrano che il soffio vitale si riferisce alla forza vitale dentro l'uomo. Analogamente nel verso “*Ciò che è il Prana questo è il Sé cosciente. E ciò che è il Sé cosciente questo è il Prana*” (Ibid.), si intende che il prana è la forza vitale che è racchiusa dentro l'essere vivente. Pertanto nel mantra citato della *Kaushitaki Upanishad* troviamo tre indicazioni: 1) il Prana si riferisce al Brahman; 2) il Prana si riferisce anche al Jiva; 3) allo stesso modo il Prana si riferisce alla forza vitale o soffio vitale. Perciò tutti questi e tre elementi devono essere onorati rispettivamente come Dio, Anima e Soffio vitale. Per rimuovere il dubbio l'Autore dice:

### **Sutra I.1.31**

*Jiva Mukhya Prana Lingat Na Iti Chet Na Upasa Traividhyat Ashritatvat Iha Tad-yogat*

*Jiva* – il Sé individuale, *Mukhya Prana* – il (chief) Soffio Vitale, *Lingat* – a causa della nota caratteristica, *Iti* – così, *Chet* – se, *Na* – non, *Na* – non, *Upasa* – meditazione, devozione, *Traividhyat* – a causa della triplicezza, *Ashritatvat* – a causa dell'essere incontrato con (anche in altri testi), *Iha* – qui, nel verso della *Kaushitaki Upanishad*, *Tad-yogat* – a causa della sua appropriatezza.

**Se è affermato che nel mantra della *Kaushitaki Upanishad* non è inteso solo il Brahman perché si trovano anche riferimenti all'anima individuale (Jiva) e al Soffio Vitale (Mukhya Prana), noi rispondiamo che non è così, perché in tal caso l'obiettivo della meditazione**

**diventerebbe triplice, il che è assurdo. Quindi i riferimenti eventuali al Jiva o al Prana devono essere applicati al Brahman. Tale interpretazione è fornita anche in altri testi – 31**

### **Commento di Baladeva**

Sebbene sussistano dei riferimenti al Jiva (anima individuale) e al Prana (soffio vitale), comunque questi due elementi non sono l'oggetto della meditazione a cui si riferisce Indra. Perché? Perché altrimenti esisterebbero tre obiettivi sui quali focalizzare la mente durante la meditazione. Quando Indra dice: "Medita su di me come Prana", usa solo una frase; e una frase non può essere utilizzata per intendere tre diverse frasi, o significati; una frase, infatti, ha un solo significato, in questo caso un solo obiettivo sul quale concentrarsi nel corso della meditazione. Pertanto sebbene siano incontrati dei riferimenti al Prana o al Jiva, questi, comunque, devono essere intesi come Brahman, e applicati al Brahman. Potrebbe sorgere il dubbio che in realtà i riferimenti al Brahman e al Jiva debbano essere applicati al Prana, o che i riferimenti al Prana e al Brahman debbano essere applicati al Jiva, ecc. In pratica potrebbero essere identificate le seguenti alternative: 1) considerare tutte le alternative e applicarle al Jiva o al soffio vitale; 2) considerare tutti i riferimenti separatamente; 3) considerare tutti i riferimenti come applicabili al solo Brahman. Il primo caso è già stato discusso e scartato più volte nel corso di questa trattazione, poiché le note caratteristiche del Brahman non possono essere applicate al Jiva o al Soffio Vitale. La seconda alternativa non è valida essendo impossibile focalizzare la meditazione su tre differenti obiettivi. Rimane sole la terza alternativa, ossia occorre considerare le note caratteristiche del Prana e del Jiva come applicabili al solo Brahman, ed è questa l'interpretazione indicata dall'autore. A tale riguardo l'autore usa la parola *Ashritatvad*, che significa 'tale interpretazione è fornita anche in altri testi.' Se è obiettato che in altri testi le note caratteristiche del Jiva e del soffio vitale erano state applicate al Brahman perché sussistevano delle condizioni diverse in base alle quali solo il Brahman era indicato in quel verso, noi rispondiamo che anche in questo caso sussistono le medesime condizioni. Quando Pratardana chiede: "Quale è la meditazione più utile per un essere umano?", la risposta ottenuta è "La meditazione sul soffio vitale." Questa è l'indicazione chiara che è inteso il Brahman. E' per questo motivo che in questo Sutra l'autore usa la parola *Tad-yogat*, intendendo "anche in questo caso tale interpretazione è appropriata."

Tuttavia potrebbe sorgere un'altra obiezione. Com'è possibile conciliare la simultanea presenza di Prana e Prajna nel Jiva e la loro fuoriuscita dal Jiva nel caso del Brahman?

Viene qui posto il dubbio di come possano coesistere in un'unica individualità diverse energie.

A questo noi replichiamo che il verso sopra significa che il Brahman e l'energia dell'azione (Kriya-Shakti), rappresentata dal soffio vitale, e l'energia della coscienza di Sé (Jnana-shakti),

rappresentata dal Jiva, tutte e tre simultaneamente dimorano nel corpo e simultaneamente lo lasciano, ovvero ne sono separate.

Se ancora è obiettato che parole come Prana, &c. denotano certe sostanze aventi determinati attributi, come potrebbero significare in questo contesto altri attributi e non le sostanze per le quali sono utilizzate tali parole? La risposta è la seguente. Sebbene in questo verso siano indicati ulteriori attributi, questo non significa che siano assenti gli attributi originali che identificano le sostanze indicate da certe parole, bensì coesistono in un'unica parola. Così, quando Indra dice 'Io sono il Prana,' 'Io sono il Sé cosciente (Prajna),' egli intende che possiede simultaneamente ed inconcepibilmente queste due potenze, o attributi, ovvero energia vitale, ed energia di coscienza, come inoltre la sostanza di tali energie. Per questo egli dice "*Ciò che è il Prana questo è il Sé cosciente. E ciò che è il Sé cosciente questo è il Prana*". L'interpretazione corretta è che solo il Brahman deve essere inteso dalle parole Prana, Prajna, ecc., citate da Indra.

Infine, potrebbe sorgere un'altra obiezione. Qual è la necessità di introdurre questo nuovo Adhikarana, ovvero della meditazione sul Prana, quando in un Sutra precedente, I.1.23, era già stato discusso che il Prana è Brahman?

Questo Adhikarana non è ridondante. Il Sutra I.1.23 discuteva semplicemente il significato della parola Prana. L'obiettivo di questo Adhikarana, invece, è rimuovere il dubbio circa il fatto che parole come Prana o Jiva possano essere intese come oggetto della meditazione. Al fine di rimuovere tale dubbio è dichiarato che solo il Brahman è il tema principale di discussione nel mantra della Kaushitaki Upanishad, e non il Jiva o il soffio vitale. Per questo motivo questo Adhikarana è stato volutamente separato dall'autore.

Qui termina il primo Pada di questo primo Adhyaya del commentario del Sacro Brahma Sutra.

## Primo Adhyaya

### Secondo Pada

---

#### *Adhikarana I – L'involucro Manomaya è il Brahman*

**Possa Shri Krishna, le cui lodi sono espresse da parole come Manomaya &c., illuminare il mio cuore.**

Il primo Pada è stato dedicato ad indicare che ciò che deve essere investigato da un puro ricercatore Spirituale è il *Brahman*. Egli è la causa dell'intero mondo. Inoltre è stato mostrato che certe parole citate nelle Upanishad, come *Anandamaya*, *Jyoti*, *Prana*, *Akasha*, ecc., che in prima analisi sembra che si debbano applicare a qualcosa di diverso, in realtà si riferiscono proprio al *Brahman*; perché questa è la *samanvaya* o costruzione logica delle frasi in cui tali parole appaiono. Nel secondo e terzo pada, invece, è mostrato che anche altre parole o frasi, in cui le note caratteristiche del *Brahman* non sono così apparenti, come in quelle del primo Pada, in realtà si riferiscono sempre al *Brahman*. In particolare, il II ed il III Pada sono dedicati alla descrizione di particolari parole, come *Manomaya*, *Akshara*. Esse, come sarà mostrato, si riferiscono uniformemente al *Brahman*.

*Vishaya* – nella *Chandogya Upanishad*, nel capitolo relativo a *Shandilya Vidya* (III.14.1), leggiamo quanto segue:

*In verità il Brahman è tutto questo universo.*

*Raggiunta la pace interiore, bisogna venerarlo come tajjalan. L'uomo in verità consiste di volontà. E l'uomo, come è la volontà che possiede in questo mondo, così diventa dopo la morte. Bisogna badare alla volontà.*

*Costituita d'intelletto, con il soffio vitale per corpo, la luce per aspetto, la verità per oggetto del pensiero, lo spazio etereo per essenza, fonte d'ogni attività, d'ogni desiderio, d'ogni odore, d'ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muta, indifferente.*

*Questa mia anima dentro il cuore è più piccola di un grano di riso o d'orzo o di sesamo o di miglio, o del*



*nucleo di un grano del miglio. Questa mia anima dentro il cuore è più grande della terra, più grande dello spazio atmosferico, più grande del cielo, più grande dei mondi.*

*Fonte d'ogni attività, d'ogni desiderio, d'ogni odore, d'ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muta, indifferente, questa è la mia anima dentro il cuore, questo è il Brahman. Non c'è più dubbio per colui che pensa: "Uscito da questo mondo lo raggiungerò".*

*Così insegnava Sandhilya, così insegnava Sandhilya.*

*Dubbio* – ora sorge questo dubbio: questa *Manomaya* che menzionata sopra come l'oggetto di meditazione o di pensiero, è il *Jiva* o *Paramatman*?

*Purvapaksha* – Nel mantra sopra sono menzionate le parole *Manas* e *Prana*, che sappiamo essere parti costituenti del *Jiva* e non del *Brahman*, perché Egli non possiede organi come *Manas* o *Prana*. Infatti anche la *Shruti* (*Mundaka Up.* II.1.2) dice: "Egli è senza *Manas* e *Prana*, è puro". Quindi l'essere a cui si riferisce il verso citato precedentemente è il *Jiva* e non il *Brahman*. Sebbene la parola *Brahman* appaia nel mantra di apertura.

Sebbene la parola *Brahman* appaia nella frase di apertura del verso sopra, non deve essere considerato come l'oggetto della meditazione descritta come *Manomaya*, perché la frase "*sarvam khalvidam Brahma*" è in realtà un'ingiunzione che insegna *shanti* (contemplazione), ovvero la persona che medita deve prima inibire tutte le facoltà e, allo scopo di ottenere tale pace, deve immaginare che qualsiasi cosa sia il supremo *Brahman*. In questo modo si stabilisce che *Manomaya*, ecc., si riferisce al *Jiva*, e la parola *Brahman* che appare alla fine della frase "Quel Sé dentro al mio cuore è il *Brahman*", si riferisce comunque al *Jiva*.

*Siddhanta* – a questo l'autore risponde:

### **Sutra I.2.1**

#### *Sarvatra Prasiddha Upadeshat*

*Sarvatra* – ovunque, in qualsiasi mantra del Vedanta, *Prasiddha* – (del) ben noto (*Brahman*, possedente gli attributi di creazione ecc.), *Upadeshat* – a causa dell'insegnamento

**L'Essere a cui si riferisce il verso sopra è il *Para Brahman*, perché anche in tale Mantra in particolare nella parola *tajjalan*, sono specificati i ben noti attributi rappresentativi del *Brahman*, come la causa della Creazione, mantenimento e dissolvimento dell'Universo. – 32**

## Commento di Baladeva

La parola *tajjalan* indica una denominazione mistica del Brahman che *Shankara* interpreta come “ciò da cui tutto nasce (*taj*), in cui tutto si dissolve (*la* dalla radice *li*), e per cui tutto respira (*an*).”<sup>33</sup>

L'essere citato nel verso è il Brahman e non il Jiva, perché? A causa degli attributi che sono citati, che appartengono esclusivamente al Brahman, che è insegnato in tutti i Vedanta, e che è la Causa della Creazione, del mantenimento e del dissolvimento dell'Universo, e che è descritto attraverso la parola *tajjalan*. Sebbene nella upakrama (o commemorazione, come nel verso “sarvam khalvidam Brahma”) Il Brahman non sia insegnato per il suo scopo primario, ma come mezzo per acquisire *Shanti*, o calma mentale, nel mantra successivo è riferito al Brahman e non al Jiva. In particolare in tale verso la parola ‘*kratu*’ significa *upasana* o meditazione. La parola *manomaya*, in questo contesto, significa “Colui che deve essere afferrato dalla pura mente, o intuizione più elevata”, come troviamo nella seguente frase della Br.Up. IV.4.19: “*manasaivanudrashtavyam*”, che significa “Egli deve essere percepito solo dalla mente”. Riguardo al verso che dichiara che il Brahman non deve essere appreso dalla mente, come “*yato vacho nirvatante aprapyo manasa saha*,” ecc..., significa che il Brahman non può essere appreso totalmente dalla mente e non totalmente compreso anche dalla mente dei conoscitori del desiderio.

Egli è chiamato *prana-sharira* perché è il controllore del prana, come il Jiva è il controllore del corpo fisico, così il Brahman è il controllore del corpo pranico dell'Universo. Altri affermano che la parola *Prana sharira* significa “Egli il cui corpo è tanto caro ai suoi devoti quanto la vita è cara a tutti gli esseri umani. La sua forma divina è l'oggetto più caro dei suoi adoratori”. Egli è detto essere senza prana nel senso che la sua esistenza non dipende dal prana come l'esistenza delle creature ordinarie. E' anche detto essere senza manas, perché la sua conoscenza non dipende dalla mente. Altri dicono che *Manomaya* si riferisce al Brahman perché questo appellativo è stato associato frequentemente al Brahman in particolare nelle Upanishad, in cui è detto: *manomaya prana sharira neta* (Mund. II.2.7) “Egli assume la natura della mente, e diventa la guida del corpo dei sensi”. Analogamente nella Taitt.Up. I.6.1 troviamo che la parola *Manomaya* è applicata al Brahman “Esiste l'etere dentro il cuore, e in esso c'è la persona che consiste di mente, immortale, dorato”.

Anche nella Kath.Up. VII.9: “Egli è concepito dal cuore, dal desiderio, dalla mente. Coloro che conoscono ciò diventano immortali.” Egli è anche “*pranasya prana*”, vita della vita. Così la ben nota parola *Manomaya* applicata al Brahman in tutti i versi sopra è riferita allo stesso modo al Brahman anche nel mantra della Chandogya, e quindi si riferisce al Supremo Brahman.

---

<sup>33</sup> Si veda Della Casa, *Upanishad Vediche*.

Sostanzialmente, quindi, Badarayana afferma, avvalendosi delle citazioni dalle Upanishad, che la parola *manomaya* citata in quel verso può riferirsi solo al Brahman, a causa dei particolari attributi che sono citati e che sono una caratteristica solo del *Brahman* e non del *Jiva*, che è limitato nelle potenze.

Potrebbe sorgere un'obiezione circa il fatto che la parola *Manomaya* citata nella Chandogya non può essere *Ishvara*, ma il *Jiva* perché la descrizione fornita è più applicabile ad un'anima individuale piuttosto che a Dio. Infatti, il testo dice: “*Questa mia anima dentro il cuore è più piccola di un grano di riso o d'orzo o di sesamo o di miglio, o del nucleo di un grano del miglio. Questa mia anima dentro il cuore è più grande della terra, più grande dello spazio atmosferico, più grande del cielo, più grande dei mondi.*” Questo mostra che *Manomaya* occupa davvero poco spazio, infatti pare essere atomica e quindi non può essere Dio.

Per rimuovere questo dubbio l'autore scrive:

### **Sutra I.2.7**

*Arbhaka Okastvat Tad Vyapadeshat Cha Na iti Chet Na Nichayyatvat Evam  
Vyomavat Cha*

*Arbhaka* – piccolo, *Okastvat* – a causa della dimora, *Tad* – quello, di quello, *Vyapadeshat* – a causa della descrizione, *Cha* – e, *Na iti* – non così, *Chet* – se, *Na* – non, *Nichayyatvat* – a causa della meditazione (nel cuore), *Evam* – così, *Vyomavat* – poco spazio, *Cha* - e.

**Se fosse detto che *Manomaya* non può riferirsi al Brahman a causa della limitatezza del luogo in cui risiede, noi rispondiamo che non è così, perché il Brahman deve essere così meditato, e perché nello stesso verso è detto essere infinito come lo spazio – 38**

### **Commento di Baladeva**

Non è appropriato affermare, sulla base delle due ragioni menzionate sopra, che *Manomaya* non è *Ishvara*, perché nello stesso verso è specificato che occupa uno spazio infinito, e pervade qualsiasi cosa, come l'etere, “Più grande della terra, più grande del cielo, più grande del paradiso, più grande di tutti questi mondi.” Come è possibile conciliare queste due definizioni conflittuali riguardo *Manomaya*? A questo l'autore replica dicendo che “E' descritto come minuto solo al fine di poter meditare su di Lui correttamente”. Questa limitazione che misura il Brahman infinito è introdotta solo al fine di poter realizzare una corretta meditazione, in modo tale che un essere possa concepire il Signore nel suo cuore. Il senso è che il tutto-pervadente Supremo Brahman, talvolta è descritto come atomico solo in senso figurativo, e qualche volta è descritto essere veramente così.

In tutti quei passaggi in cui è descritto così in senso figurativo, è solo per immaginare Dio presente nel proprio cuore e poterlo così realizzare. Ma c'è un altro aspetto. Spesso Dio è rappresentato così non in senso figurativo, ma proprio perché essendo tutto pervadente e infinito, attraverso il suo inconcepibile potere, manifesta se stesso nel cuore di ognuno. Sebbene Egli sia essenzialmente uno ed abbia una forma essenziale, comunque è presente nel cuore di ognuno. Come dice anche la *Shruti*: “Sebbene Uno Egli manifesta se stesso come molti”. Sebbene Egli pervada qualsiasi cosa, diventa atomico attraverso il suo misterioso ed inconcepibile potere. Questo sarà spiegato ulteriormente e dettagliatamente nel Sutra 25, nella sezione che tratta il *Vaishvanara*.

Se è obiettato che se il Supremo Signore è situato all'interno di un *Jiva* allora come il *Jiva* è soggetto all'esperienza del mondo materiale e quindi al piacere ed al dolore, l'autore risponde con il seguente Sutra:

### Sutra I.2.8

#### *Sambhoga Prapti Iti Chet Na Vaisheshyat*

*Sambhoga* – unione del godimento, *Prapti* – risultante, *Iti* – così, *Chet* – se, *Na* – non, *Vaisheshyat* – a causa della differenza o causa specifica. La causa specifica sulla base della quale una persona soffre o gode in accordo con il suo Karma, o azione compiuta nel passato.

**[Se è obiettato che se il Brahman risiede nel Jiva allora è anch'Egli partecipe delle sofferenze e delle gioie sperimentate dal Jiva stesso, noi replichiamo che non è così, in quanto] esiste una differenza peculiare riguardo tale connessione [del Jiva con il Brahman]– 39**

#### Commento di Baladeva

La parola *Sambhoga* citata nel Sutra indica una mutua esperienza o un'esperienza comune. La forza di *Sam*, in *Sambhoga*, è quella di *Saha*, come troviamo anche nella parola *Samvada*. *Ishvara* non è toccato dalle sofferenze o dalle gioie del *Jiva*. Perché? Perché tra loro c'è una differenza. Il senso è questo. Il solo risiedere dentro un corpo non implica sperimentare le pene o le gioie di quel corpo. L'esperienza è soggetta all'influenza delle buone e cattive azioni (*Karma*) dell'essere, e *Ishvara* non possiede tale Karma. Nelle Upanishad leggiamo: “uno dei due mangia i dolci frutti, l'altro guarda senza mangiare” (Mu. Up. III.1.1.) Analogamente nella *Gita* il Signore dice: “Le azioni non mi toccano, ed io non ho alcun ottenimento dai frutti del *Karma*”.

---

Nei Sutra I.2.9-10 viene commentato il verso della *Katha Upanishad* in cui troviamo il seguente (I.2.25):

*Chi sa in realtà dove risieda Costui, per il quale i  
Brahmana e gli Kshatrya sono entrambi diventati il  
cibo, e la Morte il condimento.*

Viene posto allora il dubbio circa il fatto se “colui che mangia” si riferisce al Brahman o al Jiva. I Sutra successivi chiariscono inequivocabilmente che tale frase si riferisce al *Brahman*, infatti secondo le parole di *Baladeva*:

Colui che mangia può essere solo il supremo Brahman, poiché solo Lui può “mangiare” tutto ciò che vi è nell’Universo, ciò che si muove e ciò che non si muove. Le parole Brahmana e Kshatriya sono solamente illustrative, e l’intero Universo è considerato in questo verso come “cibo”. Tale cibo non può avere altro “mangiatore” che il Sé Supremo, perché nessun Jiva ha la proprietà di mangiare l’intero Universo. La parola “condimento” è intesa come quella cosa che essendo essa stessa mangiata causa le altre cose essere mangiate. Perciò, mentre la Morte stessa è “consumata”, essendo un condimento, allo stesso tempo rende “più” papabili le altre cose che sono anch’esse mangiate. Quindi l’unico essere che può agire come “mangiatore” dell’intero Universo, reso “papabile” dalla Morte, può essere soltanto il Signore nel suo aspetto di Distruttore, quando al tempo del *Parlaya* riassorbe tutto il creato e le creature dentro se stesso.

*Vishaya* – Nella stessa Upanishad, Valli 3, verso 1, troviamo:

---

*Costoro chiamano ombra e luce i due [Atman], quello  
che gode la giusta [ricompensa] nel mondo  
[conquistato per mezzo] delle sue azioni e quello che  
è penetrato nel mistero; entrambi giacciono nel  
punto più alto e lontano, situato nella cavità del  
cuore.*

*Dubbio* – questo testo si riferisce chiaramente al Jiva, che gode della ricompensa delle sue azioni insieme con l’Altro che è a lui connesso. Ora, il dubbio che nasce è il seguente, chi è quest’Altro essere? La *Buddhi*, il *Prana* o il Sé Supremo?

*Purvapaksha* – il *Purvapakshin* afferma che questo essere connesso al primo deve essere sia la *Buddhi* che il *Prana*, poiché essi sono organi del Jiva e strumenti del suo godimento nel mondo materiale; è possibile per entrambi godere dei frutti delle azioni del Jiva, mentre tale godimento non influisce sul Sé Supremo.

*Siddhanta* – A questa obiezione l'autore risponde con il Sutra successivo, indicante che l'Essere associato al Jiva è il Sé Supremo.

### **Sutra I.2.11**

*Guham Pravishtau Atmanau Hi Tat Darshanat*

*Guham* – nella cavità del cuore, *Pravishtau* – i due che sono entrati, *Atmanau* – i due Sé, *Hi* – perché, *Tat* – quello, *Darshanat* – perché essendo visto (anche negli altri testi).

**I due Sé che sono situati nel cuore sono il Jiva-Atman e Paramatman, poiché ciò è dichiarato anche in altri testi – 42**

#### **Commento di Baladeva**

I due Sé che si trovano nella cavità del cuore sono il Jiva ed il Signore Supremo, e non la Buddhi e il Jiva o il Prana ed il Jiva. Perché è affermato ciò? Perché questo è scritto nei testi. Infatti la Katha Upanishad (I.4.7) afferma che il Jiva è nel cuore:

*Lei che è nata insieme allo spirito, Lei la piena  
infinità della Divinità, celata e residente nella cavità  
del cuore, manifesta se stessa anche negli elementi.  
Questo è ciò (Aditi o Jiva è il lato spirituale o polo  
della creazione – la manifestazione è della materia).*

Mentre il mantra della Katha Upanishad I.2.2 mostra che anche il Sé Supremo è nella cavità del cuore:

*Il saggio lascia alle sue spalle il bene ed il piacere ,  
avendo conosciuto Dio attraverso la concentrazione  
sul Sé – su di Lui che è così difficile da vedere, che  
pervade l'universo, che è nel cuore di tutti ....*

La parola 'Hi' o 'perché', nel Sutra, indica che è un fatto ben noto anche agli antichi che il *Jiva* ed il Sé Supremo risiedono nel cuore. In sostanza siamo in presenza di un significato duale, in cui uno, ovvero il Sé individuale, gode dei frutti dell'azione, mentre l'altro, il Sé Supremo, osserva, ma non gode dei frutti. E' oltre la catena del *samsara*, al contrario del *Jiva*, che rimane incatenato in essa.

Dio, l'Essere Supremo, sembra 'seguire' il *Jiva* nel suo peregrinare samsarico, come se fosse il testimone delle sue azioni nella forma di *Paramatma*.

**Sutra I.2.12**  
*Visheshanat Cha*

*Visheshanat* – sulla base delle qualità distintive, *Cha* – e.

**Inoltre [l'Essere associato al Jiva, che risiede nel cuore, è il Sé Supremo] a causa delle qualità  
distintive [che sono citate] – 43**

**Commento di Baladeva**

In questa sezione della *Katha Upanishad* troviamo solo gli attributi distintivi del Jiva e del Signore, ovvero il Jiva è rappresentato come l'essere che medita, e il Signore è l'oggetto della meditazione; il Jiva come la persona che ottiene, mentre il Signore è l'oggetto ottenuto. Così dal verso I.2.12 citato sopra è chiaro che il Jiva è il soggetto meditante e il Signore l'oggetto della meditazione. Anche nel presente testo le parole 'luce' e 'ombra' puntualizzano distintamente il fatto il Jiva possiede poca conoscenza, mentre il Signore ne possiede in quantità infinita. Inoltre il testo I.3.3 dichiara nel verso "Sappi che l'essere è seduto nel carro", mentre il corpo è il carro, "e colui che comprende questo e mantiene salde le redini, che è la mente, raggiunge la fine del suo viaggio e raggiunge l'Assoluto, il Supremo, Vishnu". Tale verso si riferisce al Jiva come colui che ottiene, mentre Paramatman è l'ottenuto. Questi attributi distintivi mostrano che l'associato del Jiva non sono né il Prana né la Buddhi, ma il Sé Supremo.

*Adhikarana IV – L'Essere nell'occhio è il Brahman*

Nella Ch. Up. IV.15.1-4 leggiamo:

1. *Quel personaggio che si vede nell'occhio è l'Atman – disse – questa è l'immortalità, questa è la sicurezza, questo è il Brahman. Per questo anche se si cosparge [l'occhio] di burro chiarificato o di acqua, questa scorre via verso le palpebre.*
2. *Lo si chiama samyadvama, perché tutte le cose piacevoli (vama) si raccolgono (abhisamyanti) in lui. Tutte le cose piacevoli si raccolgono in colui che così sa*

3. *In verità egli è vamani: apporta (ni) infatti tutte le cose piacevoli. Apporta tutte le cose piacevoli colui che così sa.*
4. *Poi colui [che così sa] sia che gli facciano i riti funebri [quando sia morto] o no, dal giorno nella quindicina della luna crescente, dalla quindicina della luna crescente nei sei mesi nei quali [il sole] si muove verso settentrione, da questi mesi nell'anno, dall'anno nel sole, dal sole nella luna, dalla luna nella folgore. Qui vi è un essere spirituale.*
5. *Costui lo fa procedere fino al Brahman. Questa è la via degli Dei, la via del Brahman. Coloro che su di essa avanzano non tornano in questo vortice umano – non tornano più.*

*Dubbio* – qui sorge un dubbio sulla persona che risiede nell'occhio. E' essa un riflesso del Sé o forse qualche Essere Divino che presiede l'organo della vista o forse il Jiva o il Sé Supremo?

*Purvapaksha* – il Purvapaksha afferma che tale persona può essere il riflesso del Sé, perché il testo si riferisce alla persona vista come supportata dall'occhio, e come percepita direttamente dalla persona nella retina di un'altra, in pratica deve essere intesa come il riflesso di una persona vista nello specchio dell'occhio. Oppure, potrebbe anche essere la Divinità che presiede l'occhio, infatti nella Bri. Up. 5.5.2 troviamo:

*Ora ciò che è il reale, è il sole lassù. L'essere [che sta] nel disco solare (il Brahman cosmico) e l'essere [che sta] nell'occhio destro, costoro sono fondati l'uno sull'altro: a causa dei raggi il primo si fonda sul secondo, questo a causa dei soffi vitali [riposa] su quello. Quando lo spirito dell'uomo è sul punto di dipartirsi, allora vede nitidamente il disco [del sole]: i raggi infatti non più gli fanno ostacolo.*

Oppure, tale essere, potrebbe anche essere l'anima individuale, perché quando l'anima percepisce un oggetto esterno attraverso l'occhio, per qualche istante diviene a contatto con l'organo dell'occhio stesso.



*Siddhanta* – a questo l'autore replica con il seguente *Siddhanta Sutra*, dimostrando che la persona dentro l'occhio riferito in questo testo è il Signore Supremo.

### **Sutra I.2.13**

*Antara Upapatte*

*Antara* – L'essere all'interno, *Upapatte* – a causa della ragionevolezza.

**L'Essere dentro l'occhio è il Signore, perché è più ragionevole applicare l'intero verso al Sé Supremo piuttosto che a qualcosa d'altro – 44**

#### **Commento di Baladeva**

La persona dentro l'occhio non può essere niente altro che il Sé Supremo. Perché? Perché la descrizione fornita è più adatta al Sé Supremo piuttosto che a qualche altro essere. Infatti gli attributi: "Essendo il Sé di tutti", "immortale". "Essendo supremamente grande" (*Brahmatva*), "essendo non toccato dalla sofferenza", ecc. sono applicabili solo al Brahman.

### **Sutra I.2.14**

*Stbanadi Vyapadeshat Cha*

*Stbanadi* – il luogo e il resto, *Vyapadeshat* – sulla base della frase, *Cha* - e.

**E poiché c'è una frase in un'altra Upanishad che afferma che il Sé Supremo ha la dimora in luoghi come l'occhio, ecc. – 45**

#### **Commento di Baladeva**

Nella Bri. Up. III.7.18 leggiamo che il Sé Supremo ha la sua dimora in luoghi come l'occhio, l'orecchio, ecc:

*Colui che pur trovandosi nella vista dalla vista è distinto, che dalla vista è ignorato, che si manifesta nella vista, che dall'interno regge la vista, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'immortale.*

Ora, il reggitore dentro l'occhio, l'orecchio, ecc., che risiede in questi organi, altro non può essere che il Sé Supremo

### **Sutra I.2.15**

#### *Sukha Vishishta Abhidhanat Eva Cha*

*Sukha* – felicità, *Vishishta* – qualificato da o possedendo, *Eva* – da solo, *Cha* - e.

**E poiché il testo si riferisce solo a quella persona che possiede gioia, allora deve riferirsi al Sé Supremo, e non al Jiva, che non è caratterizzato da gioia ma da miseria e sofferenza. – 46**

#### **Commento di Baladeva**

Nel mantra precedente della Ch. Up. IV.10.5 è stato detto che il *Brahman* è Gioia immensa e che il *Brahman* è anche lo Spazio. Il *Brahman* che è descritto in quel verso come possedente Gioia e Beatitudine illimitate, è ancora riferita nello stesso mantra come l'Essere che risiede nell'occhio. Perciò il contesto si riferisce al *Brahman*. Per congruità del contesto si deduce che il testo in cui si specifica che il Brahman è Gioia illimitata (IV.10.5) è connesso con il testo sotto discussione (IV.15.1). L'uso della parola *Vishishta* nel Sutra, intende indicare attributi come Intelligenza, Infinità, ecc..., che si riferiscono al Brahman.

### **Sutra I.2.16**

#### *Shruta Upanishatka Gati Adhidhanat Cha*

*Shruta* – sentito, *Upanishatka* – Upanishad, *Gati* – modo, *Adhidhanat* – a causa della frase, *Cha* - e.

**E poiché sussiste una descrizione nello stesso verso, lo stesso tipo di liberazione ottenuta da una persona che adora l'Essere dentro l'occhio, è ottenuta da una persona che ha ascoltato le *Upanishad*, e che adora il Supremo *Brahman*. – 47**

#### **Commento di Baladeva**

In altri testi delle *Upanishad* leggiamo di una via che è chiamata *Devayana*, o la via dei Deva, percorsa da una persona che ha ottenuto la liberazione, che ha ascoltato le *Upanishad* e ha compreso il mistero del *Brahman*. Questa via, tramite cui i conoscitori del Brahman raggiungono l'immortalità, è anche la via che intraprende la persona che adora l'Essere dentro l'occhio. Infatti ciò è anche confermato dal maestro *Upakoshala*. Egli dice: “Essi vanno alla Luce, dalla luce al giorno, ecc”.

Il prossimo Sutra conferma che non è possibile interpretare il testo sopra citato in modo tale che la persona che risiede nell'occhio sia il riflesso del Sé, o una Divinità che presiede l'occhio o il Jiva.

## Sutra I.2.17

### *Anavasthite Asambhavat Cha Na Itarah*

*Anavasthite* – Sulla base della non permanenza della dimora, *Asambhavat* – sulla base dell'impossibilità, *Cha* – e, *Na* – non, *Itarah* – l'altro.

**Non si intende indicare nessun altro essere, quale il Sé riflesso, ecc., come la persona nell'occhio, per due ragioni:- primo, perché essi non hanno una dimora permanente nell'occhio, e secondo, è impossibile per essi possedere gli attributi descritti in quel verso. – 48**

### Commento di Baladeva

Il Sé riflesso, ecc., non sempre risiedono dentro l'occhio come un reggitore; inoltre attributi quali "immortalità incondizionata" non sono applicabili ad essi.

**Nota:- il Sé riflesso è visto nell'occhio solo quando un'altra persona è vicina all'occhio stesso, perciò questo non ha una dimora in esso. Analogamente il sole, la Divinità dell'occhio, non giace nell'occhio, ma solo i suoi raggi vi penetrano. Perciò anche tale Divinità non risiede permanentemente nell'occhio. Mentre il Jiva ha la sua dimora permanente nel cuore, e non nell'occhio. Quindi nessuno di questi tre può essere la persona nell'occhio. Analogamente attributi come Immortalità, ecc., non si applicano ad essi. Per concludere, si deve intendere il Sé Supremo.**

---

### *Adhikarana V – Il regolatore interno è il Brahman*

*Vishaya* – Nella Bri. Up. III.7.18 leggiamo:

*Colui che pur trovandosi nella vista, dalla vista è distinto, che dalla vista è ignorato, che si manifesta nella vista, che dall'interno regge la vista, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'Immortale*

In quel capitolo, questo "regolatore" interno, è detto risiedere nella terra, nell'acqua, ecc.. e regola essi da dentro.

*Colui che pur trovandosi nella terra, è distinto da essa, che dalla terra non è conosciuto, che ha come*

*corpo la terra, che dall'interno regge la terra, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'Immortale.*

*Colui che pur stando nelle acque è distinto da esse, che dalle acque non è conosciuto, che ha come corpo le acque, che dall'interno regge le acque, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'Immortale.*

*Colui che, pur stando nel fuoco, è distinto da esso, che dal fuoco non è conosciuto, che ha come corpo il fuoco, che dall'interno regge il fuoco, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'Immortale.*

*Dubbio* – Ora sorge il seguente dubbio:- questo regolatore interno, menzionato nel verso sopra ed in altri simili versi nella Bri. Up., è il *Pradhana*, il *Jiva* o il Sé Supremo?

*Purvapaksha* – Il regolatore interno è la Natura materiale, poiché controlla l'intero Universo da dentro, e perché la causa è sempre interconnessa all'effetto. Perciò, poiché la causa è il controllore dell'effetto allora il *Pradhana* è la causa dell'Universo. Quindi in questo verso si intende il *Pradhana*. Inoltre, questo *Pradhana*, sebbene non intelligente, è detto essere il Sé o *Atman*, perché è il fornitore di tutte le felicità, e quindi è chiamato in modo figurato *Atman*; e poiché è eterno è appropriato chiamarlo Immortale. Un'altra interpretazione potrebbe essere che questo “regolatore” è il *Jiva*. Alcuni *Yogi* altamente evoluti, che entrano facilmente dentro il cuore di altri, e che con uguale facilità svaniscono da essi, attraverso questo potere occulto, possono entrare in altri esseri e quindi possono essere chiamati regolatori interni invisibili, e le parole *Atman* e Immortale possono essere ad essi applicate. Concludendo il regolatore interno è costituito dal *Pradhana* o da qualche *Yogi* particolarmente evoluto.

*Siddhanta* – A questa obiezione l'autore risponde con il seguente *Siddhanta Sutra*, dichiarando che il reggitore interno è il Sé Supremo e non la *Prakriti* o il *Jiva*.

### **Sutra I.2.18**

*Antaryami Adhidaivadishu Tat Dharma Vyapadeshat*

*Antaryami* – il reggitore interno, *Adhidaivadishu* – nei Deva, ecc..., *Tat* – suo, *Dharma* – attributi, *Vyapadeshat* – a causa della frase.

**Il regolatore interno, a cui si riferisce il mantra della Br. Up., rispetto alle forze della natura come la terra, le acque, il fuoco, ecc., è il Sé Supremo, perché i Suoi attributi sono puntualizzati distintamente in quel capitolo delle Upanishad. – 49**

## Commento di Baladeva

Il regolatore interno a cui si riferiscono i versi della Br. Up., citando le forze della natura, come la terra, l'aria, le acque, ecc., e le forze psichiche, come la mente, i sensi, ecc., può essere nient'altro che il Signore Supremo, perché gli attributi menzionati nel capitolo appartengono a Lui soltanto. Solo il Signore risiede in tali forze della natura, ma non è conosciuto da esse, mentre Egli conosce tali forze, le controlla, le pervade ed è superbamente saggio, e caratterizzato da infinita beatitudine e felicità. Tutti questi sono gli attributi del Signore, e non possono appartenere alla materia o a qualche anima individuale.

### Sutra I.2.19

*Na Cha Smarta A-tad-Dharma Abhilapat*

*Na* – non, *Cha* – e, *Smarta* – insegnato soltanto nella smriti, ovvero il Pradhana e il Jiva, tutto ciò che non è Shruti è Smriti, *A-Tad-Dharma* – non le sue qualità, non le qualità del Pradhana, *Abhilapat* – a causa della dichiarazione.

**L'Antaryamin non è il Pradhana o il Jiva, poiché c'è una definizione di qualità che non appartiene ad essi – 50**

## Commento di Baladeva

Per le ragioni già date, le *Smarta*, ossia gli elementi non menzionati nel verso della *Shruti* della *Br. Up.*, ma nella *Smriti*, ovvero la sorgente della materia, non è il regolatore interno, in quanto il testo definisce degli attributi che non possono appartenere alla materia o al Jiva; tali attributi, menzionati di seguito, non possono appartenere alla materia o al Jiva (Br. Up. III.3.23):

*“Esso è il veggente non veduto, l'Uditore non udito, il Pensatore non pensato, il Conoscitore non conosciuto. Non c'è altro veggente al di fuori di Lui, non altro uditore, non altro pensatore, non altro conoscitore. Esso è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'immortale. Al di fuori di esso non c'è che il dolore”.*

Qualsiasi altro elemento che non sia *Antaryamin* è *Smarta*, ovvero un elemento non specificatamente menzionato nel verso sopra.

### Sutra I.2.20

*Sharira Cha Ubhaye Api Hi Bhedena Enam Adhiyate*

*Sharira* – l’incapsulato, il sé individuale di uno yogi, *Cha* – e, *Ubhaye* – entrambi, ovvero entrambi *Kanvas* e *Madhyandinas*, *Api* – anche, *Hi* – perché, *Bhedena* – dalla differenza, *Enam* – questo, ovvero *Antaryamin*, *Adhiyate* – leggere, parlare di.

**L’anima dello *Yogi* non è l’*Antaryamin* poiché entrambe le recensioni lo indicano come  
differente da esso – 51**

### Commento di Baladeva

La parola ‘non’ del Sutra precedente è sottintesa anche in quest’ultimo Sutra. Per la ragioni già fornite, anche l’anima di uno *Yogi* avanzato non può essere l’*Antaryamin* di questo verso, poiché esistono due recensioni che lo indicano come differente. In un verso (*Kanvas*) troviamo: “*yo vijnanam antaro yamayati*” (“colui che risiede in *vijnana*, ovvero il *Jivatman*, e controlla il *Jiva*”) In un’altra (*Madhyandinas*) troviamo: “*Yah atmanam antaro yamayati*” (“colui che risiede nel Sé, e controlla il Sé”). Perciò il regolatore interno è solo *Hari*. La *Subala Upanishad*, inoltre, indica chiaramente che il *Pradhana* ed il *Jiva* costituiscono il corpo del più alto Signore. Egli è il cuore, l’acqua, il fuoco, il vento, l’etere, *Avyakta* (*Pradhana*) e *Akshara* (*Jiva*) “Egli, il regolatore interno di tutto, l’Uno Divino, il solo Dio *Narayana*”. Il testo della *Subala* è:

*Dentro il corpo, localizzato nella cavità, il non nato,  
l’Uno, l’Eterno, il cui corpo è il cuore, che si muove  
nel cuore, che dal cuore non è conosciuto.*

---

### *Adhikarana VI – Akshara è Brahman*

Nella *Mundaka Upanishad* (I.1.6) leggiamo quanto segue:

*Invisibile, inafferrabile, senza famiglia né casta,  
senza occhi né orecchie, senza mani né piedi, eterno,  
onnipresente, onnipervadente, sottilissimo, non  
soggetto a deterioramento. Esso è ciò che i saggi  
chiamano matrice (yoni) di tutto il creato.*

E ancora (II.1.2)

*Divino, incorporeo è lo Spirito Universale; esso comprende ciò che è esteriore e ciò che è interiore, è innato. Senza respiro, senza intelletto, puro, è superiore all'Indistruttibile, che a sua volta tutto trascende.*

*Dubbio* – Qui sorge un dubbio. Queste due frasi sono descrittive della *Prakriti* e del *Purusha* del *Samkhya*, o denotano solo il Sé Supremo?

*Purvapaksha* – Il *Purvapakshin* dichiara che la prima frase si riferisce alla *Prakriti*, poiché enumera tutti quegli attributi che sono applicabili solo alla materia, e nessuno di essi racchiude attributi quali: vedere, ecc., che denoterebbero le qualità di un essere intelligente. Inoltre la parola *Yoni*, tradotta come matrice, o sorgente, indica anche la causa materiale di qualsiasi cosa; e perciò l'imperscrutabile o *Akshara* di quel verso è la *Prakriti*. Invece, il secondo verso si riferisce al Sé individuale, che è più elevato della *Prakriti*. Perciò i due “imperscrutabili” di questi versi indicano rispettivamente il *Pradhana* e l'anima individuale.

*Siddhanta* – a ciò viene replicato con il prossimo Sutra:

### **Sutra I.2.21**

*Adrishyatva Adi Gunakah Dharmokte*

*Adrishyatva* – invisibilità, *Adi* – e il resto, cominciando con, *Gunakah* – quello che possiede le qualità. *Adrishyatvadi-Gunakah*, l'essere che possiede le qualità di invisibilità, ecc., *Dharmokte* – a causa della menzione degli attributi specifici.

**L'Essere che possiede gli attributi di invisibilità, ecc., altri non è che il Sé Supremo, poiché il testo specifica attributi che appartengono solo al Sé Supremo – 52**

### **Commento di Baladeva**

Entrambi i passaggi devono essere applicati al Sé Supremo, poiché menzionano delle qualità che possono essere possedute da Lui soltanto. Così la *Mundaka Up. I.1.9* dice:

*Da colui che tutto conosce, che sa tutto, per il quale l'ascesi è costituita dalla conoscenza, da costui nasce questo Brahman, ossia l'individualità e l'alimento.*

Gli attributi che appaiono in questo verso sono applicabili solo al Sé Supremo.

### **Sutra I.2.22**

#### *Visheshana Bheda-vyapadeshabhyam Cha Na Itarau*

*Visheshana* – distinzione, attributi qualificativi tali come onniscienza ecc., *Bheda-vyapadeshabhyam* – evidenziando le differenze, *Cha* – e, *Na* – non, *Itarau* – gli altri due, ovvero la materia e l’anima individuale, la Prakriti ed il Purusha del Samkhya.

**Gli attributi distintivi [come onniscienza ecc.] differenziano il più alto ed imperscrutabile dal Pradhana, mentre i riferimenti evidenziati [come la persona oltre ogni concezione, priva di corpo] Lo differenziano [dall’altra persona chiamato il Jiva], perciò nessuno di questi due è inteso nel verso – 53**

#### **Commento di Baladeva**

Nei passaggi descritti il riferimento non è alla *Prakriti* ed al *Purusha* poiché sussiste una distinzione ed una differenza. La sezione distingue *Akshara*, che è la sorgente di tutto, dal *Pradhana* attraverso epiteti specifici, quali Onniscienza, e Lo differenzia dall’anima individuale attraverso attributi quali “persona al di là di ogni concezione, senza corpo”, ecc. Perciò in tali passaggi è stato descritto il Sé Supremo, la Causa di tutto, ed è Lui che deve essere compreso.

### **Sutra I.2.23**

#### *Rupa Upanyasat Cha*

*Rupa* – forma, *Upanyasat* – a causa della menzione, *Cha* – e.

**E poiché è stata dichiarata una forma [riguardo a questo imperscrutabile], il riferimento è [inequivocabilmente] al Signore e non al Jiva – 54**

#### **Commento di Baladeva**

Nel verso III.1.3 della *Mundaka Upanishad*, è stata dichiarata una forma che è la forma specifica del Signore; perciò, *Akshara*, la sorgente di ogni essere, la cui forma è così descritta, deve essere il Signore. Tale verso riporta:

*Quando il meditante distingue l’aureo creatore, il Sovrano, lo Spirito Universale, che è matrice del Brahman, allora, raggiunta la conoscenza, dopo*



*essersi liberato del bene e del male, senza macchia,  
raggiunge l'identità Suprema.*

La forma così descritta non può essere nè la Prakriti, nè il Jiva.

Ma come è possibile sapere che la forma aurea è solo il Signore e non qualcosa d'altro? La risposta è contenuta nel prossimo Sutra.

### **Sutra I.2.24**

#### *Prakarnat*

*Prakarnat* – a causa del contesto.

**[Inoltre] il contesto mostra [che la forma descritta sopra è quella del Signore, e non di un altro essere inferiore] – 55**

#### **Commento di Baladeva**

La Smriti, riferendosi al Signore, afferma (*Vishnu Purana* VI.5.5):

*La Shruti dell'Atharvanas nella Mundaka Upanishad dichiara che dovrebbero essere insegnate due scienze, la più elevata o Para Vidya, attraverso la quale è raggiunto l'imprescindibile, e Aparā Vidya, consistente nel Rigveda, ecc.. Questo imprescindibile è non manifesto, che non decade mai, inconcepibile, non nato, immutabile, indefinibile, senza mani e senza piedi, senza forma, onnipotente, onnipervadente, eterno, sorgente di ogni essere, senza causa, che pervade qualsiasi cosa, non è pervaso da alcun essere, dal quale ogni cosa procede; è percepito dal saggio; è il Brahman, l'obiettivo supremo, sul quale ogni essere che desidera l'emancipazione dovrebbe meditare. Colui che è noto con il termine Bhagavat, questo imprescindibile è la forma essenziale del Sé più elevato. Il termine Bhagavat indica questo Sé imprescindibile. Così è stata descritta l'essenza dell'anima umana. Il Jiva che conosce questa verità Suprema, conosce anche la verità più elevata, tutte le*

*altri verità costituiscono una conoscenza di livello più basso (Aparavidya)*

---

### *Adhikarana VII – La parola Vaishvanara indica il Brahman*

Nella *Ch. Up.* V.11.1 leggiamo: “Chi è il nostro Atman? Cosa è il Brahman?”; ed ancora in V.11.6: “Ora tu stai studiando il *Vaishnavara*<sup>34</sup>, dunque rivelalo a noi” e più avanti in V.18.1: “Ma chi venera come *Vaishnavara* la creatura alta una spanna, [eppure] incommensurabile, costui mangia cibo in tutti i mondi, in tutte le creature, in tutti gli esseri viventi”. In seguito troviamo una descrizione di questo fuoco *Vaishnavara* nei termini seguenti (Ch. V.18.2, ecc.): “Di questo Sé chiamato *Vaishnavara* la testa è chiamata Sutejas, l’occhio è *Vishva-rupa*, il respiro è *Prithakvartma*, ecc..”.

*Dubbio* – a questo punto sorge un dubbio, circa il significato di questo “fuoco” (*Vaishnavara*). E’ forse il fuoco attraverso il quale il cibo è digerito, o è la Divinità che presiede il fuoco chiamata Agni, o semplicemente l’elemento fuoco? E’ forse il Signore *Vishnu*? Poiché tale termine è utilizzato in riferimento a tutti questi sensi, e poiché è un termine comune, il suo significato non è ben definito; pertanto potrebbe significare ognuno dei termini citati. A tale obiezione risponde il prossimo Sutra:

#### **Sutra I.2.25**

#### *Vaishnavara Sadharana Shabda Vishesat*

*Vaishvanara* – Il Dio chiamato Vaishvanara. Il termine Vaishvanara indica il Brahman. Colui che contiene *tutti gli Uomini*, *Sadharana* – comune, *Shabda* – termine o parola, *Vishesat* – a causa della distinzione.

**Il termine *Vaishvanara* [citato nei passaggi della Chandogya Upanishad V.11.6 e 18.1, indica il Sé Supremo, poiché] tale termine comune è caratterizzato da epiteti che sono gli attributi distintivi del Signore – 56**

#### **Commento di Baladeva**

Il termine *Vaishnavara* del verso della *Ch. Up.* indica *Vishnu*, poiché tale termine è caratterizzato, nei passaggi citati dagli attributi distintivi di *Vishnu*. Il senso è che sebbene tale parola sia utilizzata in termini generali, comunque indica ancora *Vishnu*. Poiché termini comuni come “Il Paradiso è la sua testa, ecc..” sono riferiti a *Vaishnavara*, in realtà si riferiscono a *Vishnu*. Inoltre il risultato che

---

<sup>34</sup> l’Atman comune a tutti gli esseri secondo Della Casa.

una persona ottiene dalla conoscenza di *Vaishvanara* è quello ottenuto dalla conoscenza di *Vishnu*. Così, il testo dice: “Come arde, quando sia gettata nel fuoco, la pannocchia di una canna, così ardono tutti i peccati di colui che ciò così conoscendo compie il [sacrificio dell’] *agnihotra*”. Ora, l’ardere dei peccati è una nota distintiva di *Vishnu*, poiché nessuno può bruciare tutti i peccati se non Lui. Perciò *Vaishnavara* significa *Vishnu*. La parola *Vaishnavara* è composta di due parole *Vishva* che significa “tutto” e *nara* che significa “uomini”, ovvero “Colui che contiene tutti gli uomini dentro se stesso”, e tale caratteristica può essere solo di *Vishnu*.

### **Sutra I.2.26**

*Smaryamanam Anumanam Svat Iti*

*Smaryamanam* – menzionato nella Smriti, *Anumanam* – inferenza, *Svat* – può essere, *Iti* – perché.

**Essendo *Vaishvanara* il Sé Supremo, il testo della *Smriti* che lo menziona può essere considerata come un’ulteriore nota inferenziale – 57**

### **Commento di Baladeva**

La parola *iti* denota una ragione. Nella *Bhagavad Gita* XV.14 la parola *Vaishnavara* è applicata espressamente al Signore (*Aham Vaishnavara*<sup>35</sup> *bhutva praninam deham ashrita prana apana samayukta pacami annam catuh-vidham*):

*Sono il fuoco della digestione nel corpo di ogni essere  
vivente e Mi unisco all’aria vitale, inspirata ed  
espirata, per assimilare le quattro varietà di alimenti.*

In questo mantra è espressa una verità circa *Vishnu*, e da esso possiamo inferire che la *Vaishvanara Vidya* insegnata nella *Ch. Up.* si riferisce al mistero di *Vishnu*. Per cui tale *Vaishnavara* è *Vishnu*.

Nel prossimo Sutra l’autore rimuove il dubbio che la parola *Vaishnavara* possa indicare semplicemente il fuoco della digestione.

### **Sutra I.2.27**

*Shabdadibhya Antar Pratishthanat Cha Neti Chet Na Tatha Drishti Upadeshat  
Asambhavat Purusha-vidam Api Cha enam Adhiyate*

---

<sup>35</sup> Nella *Bhagavad Gita* Così Com’è di Shрила Prabhupada la parola *Vaishnavara* è tradotta come *la mia porzione plenaria come fuoco della digestione*.

*Shabdadibhya* – sulla base delle parole ecc..., *Antar* – dentro, *Pratishthanat* – a causa della dimora, *Cha* – e, *Neti* – non così, *Chet* – se, *Na* – non, *Tatha* – così, *Drishti* – meditazione su Vishnu, *Upadeshat* – a causa dell’essere insegnato, *Asambhavat* – a causa dell’impossibilità, *Purusha-vidam* – avendo la forma di un uomo, *Api* – anche, *Cha enam* – e Lui, *Adhiyate* – essi leggono.

**Se è obiettato che la parola *Vaishnavara* non può essere riferita a *Vishnu* a causa della presenza di parole che indicano apparentemente qualcosa d’altro, e poiché è descritto come residente all’interno del corpo di un uomo, noi rispondiamo che non è così, perché la meditazione su Vishnu è così insegnata; perché è impossibile che debba indicare qualcosa d’altro nel testo; ed infine perché lo descrivono come avente la forma di un uomo – 58**

### Commento di Baladeva

Un obiettore afferma: la parola *Vaishvanara* non può essere riferita a *Vishnu* per due ragioni; primo, esiste un verso che indica chiaramente che *Vaishvanara* è il fuoco; e secondo, è detto che risiede dentro il corpo, dove elabora alcune funzioni. Il testo dice: “*Ayam Agni Vaishvanara*” – “questo fuoco [è] *Vaishnavara*” (Ch. Up. V.18.2). Tale verso rappresenta il fuoco *Vaishnavara* come residente dentro il cuore, e costituente una triade di fuochi sacri. Inoltre, di seguito, è mostrato che questo *Vaishnavara* è il fuoco sull’altare del cuore, in cui sono fatte le offerte interiori ai Prana. Esso, inoltre, è rappresentato come avente una forma umana e residente all’interno del corpo umano. Per tutte queste ragioni *Vaishnavara* non è *Vishnu*.

Il presente Sutra risponde a tali obiezioni. La parola *Vaishnavara* non indica il fuoco della digestione poiché *Vishnu* è così descritto al fine di facilitare la meditazione su di Lui. Se tale parola significasse il fuoco della digestione, allora la descrizione del paradiso, ecc..., come costituente la sua testa, sarebbe inappropriata; così anche la *Vajasaneya Brahmana* dichiara: “Colui che conosce questo *Agni Vaishnavara*, avente la forma di un uomo e residente dentro un uomo” (Satapatha Br. X.6.1.11). Se il significato fosse quello di fuoco della digestione, non sussisterebbe armonia tra la descrizione che lo indica come residente dentro l’uomo ed allo stesso tempo come avente la forma di un uomo, mentre nel caso di *Vishnu* entrambe le descrizioni sono valide.

### Sutra I.2.28

*Ata eva Na Devata Bhutam Cha*

*Ata eva* – perciò, *Na* – non, *Devata* – la divinità che presiede il fuoco, *Bhutam* – l’elemento fuoco, *Cha* – e.

**Per la stessa ragione la parola *Vaishnavara* non si riferisce alla divinità che presiede il fuoco, e nemmeno all’elemento fuoco – 59**

## Commento di Baladeva

Un obiettore afferma: la Divinità che presiede il fuoco è un essere molto elevato, pertanto può essere intesa come componente la Sua testa e altre membra, perciò il verso può essere applicato ad essa. Potrebbe anche essere applicato all'elemento fuoco. Il seguente mantra del Rig Veda mostra che Agni possiede tali attributi (RV X.88.3)

*Chi nella forma del sole pervade la terra, il paradiso  
e l'interspazio, quel fuoco, ecc...*

A questa obiezione replichiamo che per le stesse ragioni fornite precedentemente, la parola *Vaishvanara* non può essere applicata alla divinità del fuoco, e nemmeno all'elemento fuoco, ma solo al Supremo Brahman. Nessun dubbio sulla validità del mantra appena citato, dove Agni è presentato in termini molto elevati, ma tali parole costituiscono una semplice preghiera e non dovrebbero essere interpretate letteralmente.

**Nota:** noi piuttosto pensiamo che la Divinità Agni adorata nell'inno 88 del libro X del Rig Veda possa in realtà significare il Signore Supremo.

La parola Agni stessa direttamente e primariamente indica il Supremo Brahman, come la parola *Vaishnavara*. Questa è l'opinione di Jaimini, citato dall'autore nel prossimo Sutra.

### Sutra I.2.29

*Sakshat Api Avirodham Jaimini*

*Sakshat* – direttamente, *Api* – anche, *Avirodham* – nessuna obiezione, *Jaimini* – il saggio JAimini.

**Jaimini è dell'opinione che la parola 'Agni' possa significare direttamente il Supremo Brahman senza alcuna contraddizione – 60**

## Commento di Baladeva

Poiché la parola *Vaishnavara* letteralmente significa “Colui a cui appartengono tutti gli esseri” o “Colui che è il leader (*nara*) di tutti (*vishva*)”, la parola Agni ed altre simili parole Vediche indicano etimologicamente il Supremo Brahman. Agni è derivato dalla radice “*agi*” (andare); con il suffisso “*ni*”, la parola composta Agni significa: “Colui che guida gli altri” o “colui che da la nascita a tutti gli altri”. *Angayati iti agnih* “Il produttore o generatore di tutto”. Perciò etimologicamente la parola Agni significa Vishnu, e quindi non è presente alcuna contraddizione nella frase *agni vaishnavara*.

Nel mantra della Ch. Up. sotto discussione, *Agni vaishnavara* è descritto come avente la dimensione di una spanna. Come può il Brahman non limitato essere limitato dalla misura di una *pradesha* (spanna)? A questa obiezione l'autore risponde con il seguente Sutra.

### **Sutra I.2.30**

*Abhivyakte Iti Ashmarathya*

*Abhivyakte* – a causa della manifestazione, *Iti* – così, *Ashmarathya* – il saggio Ashmaratya.

**Il saggio Ashmaratya è dell'opinione che Vaishnavara è rappresentato come avente la misura di una spanna perché Egli si manifesta nel cuore dei Suoi Devoti durante la meditazione – 61**

#### **Commento di Baladeva**

I devoti che che meditano sul Brahman nel loro cuore come avente la dimensione di una spanna, lo vedono di quella dimensione perché Egli si manifesta a loro in quella forma. Questa è l'opinione di *Ashmaratya*.

### **Sutra I.2.31**

*Anusmrite Iti Badari*

*Anusmrite* – a causa del ricordo o meditazione, *Iti* – così, *Badari* – il saggio Badari.

**Il saggio Badari è dell'opinione che questa misura di una spanna sia un'associazione mentale al fine di facilitare la meditazione – 62**

#### **Commento di Baladeva**

La dimensione del cuore è quella di una spanna, e poiché il Brahman è meditato come residente nel loto del cuore, l'uomo involontariamente lo associa alla dimensione di una spanna. Questa associazione mentale, o suggestione o *anusmriti* è la causa del fatto che il Brahman è chiamato *pradesha matra*, la misura di una spanna. Questa è l'opinione di Badari.

### **Sutra I.2.32**

*Sampatte Iti JaiminiTata Hi Darshayati*

*Sampatte* – a causa della maestosità, *Iti* – così, *Jaimini* – il saggio Jaimini, *Tata* – in questo modo, *Hi* – perché, *Darshayati* – (la Shruti) mostra.

**Secondo il saggio Jaimini il Brahman è detto essere della misura di una spanna sulla base delle Sue potenze misteriose, e perché la Shruti, in altri passaggi, mostra che il Signore possiede tali potenze – 63**

### **Commento di Baladeva**

Sebbene il Signore sia onnipervadente, è detto comunque essere della dimensione di una spanna, a causa della sua *sampatti*, poiché possiede una potenza misteriosa ed inconcepibile, tramite la quale Egli può apparire come tale; questa condizione, inoltre, non Lo limita. Questa è l'opinione di Jaimini. Tale opinione è basata sulla considerazione del fatto che esistono dei testi che indicano direttamente che il Signore possiede le citate potenze. Come afferma un verso: “Egli è Govinda la cui forma è *sat, cit e ananda*”. “Colui il quale sebbene uno appare un molteplici forme”. Testi come quelli appena citati mostrano che sulla base della sua inconcepibile potenza, attributi apparentemente contraddittori possono essere co-esistenti in Lui; ad esempio, sebbene Egli sia completa conoscenza, appare come avente un corpo; sebbene Egli sia uno, appare come molti, ecc.. questo sarà spiegato con maggiore dettaglio nei passaggi successivi. Sebbene onnipervadente, non c'è contraddizione nel descriverLo come avente una forma.

### **Sutra I.2.33**

#### *Amananti Cha Enam Asmin*

*Amananti* – essi recitano, registrano o dichiarano, *Cha* – e, *Enam* – questo, la potenza inconcepibile, *Asmin* – in quello, in Lui.

**Essi [gli Atharvanikas] recitano un testo inerente Lui, e relativo a tale potenza– 64**

### **Commento di Baladeva**

Il possesso di questa misteriosa potenza da parte del Signore, è espressa direttamente nei testi degli *Atharvanikas*, come particolare attributo del Sé Supremo. Così nella *Mundaka Upanishad*, Egli è detto essere senza mani, o piedi, eppure capace di essere presente ovunque (*Mund. Up.* I.1.6), “E’ detto che Egli possiede potenze inconcepibili” (III.1.7). Anche nella *Kaivalya Up.* “Sono senza mani o piedi, le mie potenze sono misteriose”. E così anche la *Smriti* dice: “Il Sé, il Signore trascendentale possiede potenze infinite” (*Bhagavata Purana*).

Dalle diverse opinioni di saggi, come *Ashmarathya*, ecc..., appena fornite, si deve comprendere che non esiste conflitto tra quanto da essi citato e ciò che stato affermato da Vyasa. Il saggio Vyasa accetta tutte le opinioni, ognuna delle quali riflette una porzione del significato generale. Come dice un testo (*Skanda Purana*):

*Altri saggi forniscono opinioni diverse ognuna delle quali compone una parte che forma uno spazio nella mente di Vyasa, proprio come una casa è composta di diverse porzioni di spazio.*

Qui termina il secondo *Pada* del primo *Adhyaya* del *Vedantasutra* e del *Govinda Bhashya* di *Baladeva Vidhya Bhusana*.



## Primo Adhyaya

### Terzo Pada

---

**Possa il Signore dei Deva, che colmo di compassione supporta questo intero universo di esseri bisognosi di aiuto, essermi propizio; possa Govinda , Signore della Suprema Beatitudine e Felicità, guidare il mio cuore verso di Lui.**

---

In questo terzo Pada, o capitolo, saranno discussi alcuni testi in cui ci sono dei passaggi che possono essere applicati al Jiva o al Pradhana, ma che tuttavia sono stati costruiti per essere applicati al Brahman. Il primo Adhikarana, non riportato nel presente testo, è dedicato a dimostrare che la dimora dei pianeti celesti, come citata in diversi versi delle scritture, è comunque il Supremo Brahman. Il dubbio del *Purvapakshin* nasce come commento al seguente verso della Mundaka Up. II.2.5:

*In esso sono tessuti il mondi celesti, la terra e  
l'atmosfera, la mente insieme con tutte le aree vitali;  
riconoscelo come l'Atman unico esistente. Lasciate  
ogni altro discorso poiché questo è il ponte  
dell'immortalità.*

In particolare, il *Purvapakshin* afferma: l'essere di cui si parla come la dimora dei mondi celesti, terra e così via, è il Pradhana o il Jiva o il Supremo Brahman. perché è la causa di tutti gli effetti. Ed è giustamente anche chiamata la sponda dell'immortalità; come il latte esce dalle mammelle di una mucca allo scopo di nutrire il vitello, così la Prakriti, sebbene non intelligente, supporta la liberazione dell'anima individuale o Purusha, ed è quindi chiamata la Sponda dell'Immortalità. La parola Atman o Sé è applicata metaforicamente alla Prakriti sia perché fornisce qualsiasi piacere fisico all'anima individuale, sia perché pervade qualsiasi cosa. Il verso sopra potrebbe anche riferirsi al Jiva, che gode di tutte le esperienze, e per questo può essere indicato come la dimora del paradiso e della terra, poiché la dimora del paradiso e della terra si riferisce alle cose di cui l'anima ha fatto esperienza. Inoltre è ben noto il fatto che la mente e le aree vitali (menzionate nel mantra), risiedono nel Jiva e sono dei suoi attributi caratteristici.

Vyasa dimostra nei Sutra I.3.1-7 che questa non è un'interpretazione corretta:

**La dimora del paradiso, della terra, &c. (menzionati nella Mund. Up.), è in realtà il Brahman, perché è presente, nel contesto del verso, il termine peculiare usato relativamente a Lui (I.3.1)**

**Perché è dichiarato che questa dimora di paradiso e terra è il più alto fine al quale il Liberato si avvicina lentamente (I.3.2)**

**Inoltre: Il Pradhana non è la dimora del Paradiso e della terra, poiché nel verso non si trovano parole che fanno riferimento ad essa (I.3.3)**

**Anche l'anima individuale non è la dimora del paradiso e della terra, poiché in quel verso non sono presenti parole che sono riferite ad essa (I.3.4).**

**E perché la differenza tra l'anima individuale ed il Sé Supremo è puntualizzata distintamente in quel verso (I.3.5).** La frase “Conosci Lui solo come Atman” (II.2.5) mostra distintamente che solo il Brahman è il vero Atman, ed è differente dal Jiva. **Anche il contesto mostra che il Jiva non è la dimora del paradiso, della terra ecc (I.3.6).**

**E, tenendo conto delle differenze di stato dei due uccelli, uno semplicemente dimora, mentre l'altro mangia, quel verso non è riferito al Jiva (I.3.7).**

Dopo aver premesso che Egli è la dimora del paradiso e della terra, la Shruti procede affermando (Mund. Up. III.1.1):

*Due alati stretti amici sono attaccati allo stesso  
albero. L'un d'essi mangia i dolci fichi, l'altro senza  
mangiare guarda attentamente.*

Dei due eccelli, quello che semplicemente illumina, non sarebbe stato interpretato come Brahman se nel mantra precedente (II.2.5), non fosse stato riferito al Brahman. Allo scopo di rendere il verso III.1.1 applicabile al Brahman è assolutamente necessario applicare il verso “paradiso-terra” al Brahman.

*Adhikarana II – L' infinito è Brahman*

*Vishaya* – Nella *Chandogya Upanishad*, in risposta alla domanda di Narada, il Venerabile Sanatkumara, dopo aver descritto il Nome, ecc..., dice: “In verità ciò che è l'Infinito è la felicità.

Non c'è felicità nel finito. Soltanto l'infinito è felicità. Ma bisogna desiderare di conoscere l'infinito (*Bhuman*) . ”. Allora Narada dice: “Io desidero di conoscere l'infinito, o Venerabile!”. allora Sanatkumara dice: “L'infinito (*Bhuman*) si ha dove non si discerne nessun'altra cosa, nessun'altra si ode, nessun'altra si conosce. Dove si scorge qualcosa, si ode qualche altra cosa, si conosce qualche altra cosa, allora si ha il finito (*Alpam*). L'infinito è Immortale, mentre ciò che è finito è mortale” (Ch. Up. VII.23.24).

Tale testo costituisce uno dei passaggi filosoficamente più elevati nel contesto Upanishadico. Il lettore è gradualmente guidato verso livelli di consapevolezza sempre più crescenti, a partire dalla descrizione di Nome (*Nama*), fino alla realizzazione di Brahman come “infinito” (*Bhuman*). Solo l'infinito è felicità, tutto il resto è finito ed è mortale. Solo una lettura completa ed attenta dell'intero verso consente di assaporare appieno l'elevato contenuto filosofico e l'insegnamento trascendentale. Tale “infinito” non va inteso in senso letterale, numerico, ma ha più un significato che sottintende espansione, onnipresenza, pienezza, totalità, come ben ci spiega Baladeva nel suo commentario.

La parola *Bhuman*, tradotta con “infinito”, non denota una dimensione numerica, ma una pervasione, una estensione ed onnipresenza, una totalità. E' più vicino al concetto di “pienezza”. La parola *Bhuman* ha come contrario la parola *alpam*, o piccolo, una parola che indica una quantità, finita, non numerica, “Quando uno vede qualche altra cosa, quello è il piccolo, il finito”. Quindi il contrario di questo “piccolo”, ovvero *bhumam*, deve esprimere qualcosa di molto grande, o dare un senso di totalità.

Tale *bhumam*, come ci indicherà *Vyasa* è proprio il *Brahman*. Esso è infinito, onnipervadente, possedente infiniti attributi e potenze. E' eterno. Solo ciò che non è eterno è finito e quindi mortale.

*Dubbio* – qui sorge un dubbio. E' questo *Bhuman*, il *Prana* o *Vishnu*?

*Purvapaksha* – Il *purvapaksha* sostiene che il termine *bhuman* significa Respiro Vitale, o *Prana*, che è il tema del testo immediatamente precedente; infatti afferma la Shruti: “Il Respiro Vitale (*Prana*) in verità, è superiore alla speranza. Come i raggi sono infissi nel mozzo della ruota, così tutto è infisso nel respiro vitale.” Dopo questa affermazione, al contrario dei passi precedenti, non c'è più domanda e replica. Perciò il *Prana* è il *Brahman*. E con il *Prana*, in questo verso, si intende l'anima individuale, che è sempre associata al respiro. E con *Prana*, inoltre, non si intende semplicemente l'aria, ma il *Jiva*. Infatti la sezione inizia con l'affermazione: “Chi conosce l'Atman supera il dolore” (VII.3), e termina con l'affermazione “Tutto questo è dell'Atman (*Jiva*)”.Perciò l'intera sezione tratta dell'anima individuale, il *bhuman*, che appare, come termine, nella metà della

sezione stessa, deve essere inteso come riferito al Jiva. Inoltre la frase “dove uno non discerne nessun'altra cosa, ecc.”, è assolutamente pertinente con il Jiva, poichè nel sogno profondo (*sushupti*), quando tutti i sensi sono assorbiti nel Prana, uno non discerne, non vede, non ode, ecc.. La frase che indica *bhuman* come felicità, è anch'essa appropriata se riferita al Jiva, poiché nello stato di *sushupti*, uno sperimenta la felicità e, svegliandosi, infatti, afferma: “ho dormito molto felicemente”. L'intera sezione, quindi, si riferisce al *Jivatman*, perciò questo *bhuman* deve essere interpretato come applicato al Jiva.

*Siddhanta* – a questa obiezione l'autore risponde con il seguente *siddhanta sutra*.

### **Sutra I.3.8**

#### *Bhuma Samprasadat Adhi Upadeshat*

*Bhuma* – il pieno (il Brahman), *Samprasadat* – perché essendo il più grande; il Jiva è spesso chiamato *samprasadat*, poiché è un oggetto peculiare della grazia (*prasada*) da parte del Signore; oppure *samprasadat* potrebbe anche significare “a causa del possedere grande Gioia e Serenità, *Adhi* – il più grande, il più elevato, sopra, *Upadeshat* – a causa dell'insegnamento. Il *Bhuma* è insegnato essere più elevato del Jiva, infatti è più elevato anche del Jiva liberato.

**Il Bhuman citato nel verso della Chandogya Upanishad è il Brahman poiché il verso insegna che Egli possiede la più alta Gioia, Felicità, ed è al di sopra di qualsiasi essere – 72**

**Oppure**

**Poiché le scritture insegnano che il Bhuman è più grande della scintilla di grazia (il Jiva), Esso non può essere interpretato come l'anima individuale – 72.**

#### **Commento di Baladeva**

Il Signore *Vishnu* è questo *Bhuman* e non l'anima individuale. Perché? Perché le scritture, esplicitamente, insegnano che Esso possiede la più alta gioia, felicità, che il Jiva non ha. Il testo relativo alla parola *Bhuman*, infatti, dice: “Ciò che è *Bhuman* è felicità”. Perciò il *Bhuman* di cui si parla è immensa Felicità, e quindi è il più elevato, o *adhi*, di tutti gli esseri (perciò un significato del Sutra è che *Bhuman* è Brahman, perché è insegnato al termine di una lunga serie di elementi, a partire dal Nome, proprio a voler significare che è il più elevato di tutti gli altri). Oppure si potrebbe anche affermare che il *Bhuman* è il Brahman perché nella Ch. Up. VIII.3.4 è espressamente insegnato essere più grande di *Samprasada*, o scintilla di Grazia (o Jiva), il compagno del Prana. Tale verso afferma:

*Ora, il Jiva liberato (Samprasada) dopo essere fuoriuscito dal corpo, raggiunge la Suprema Luminosità, e si realizza nel suo vero aspetto, che è l'Atman – disse il maestro – Questo Atman o Vishnu è l'immortalità, è la sicurezza, è immortale. Ed il nome di quel Brahman è verità, Satyam .*

**Nota - si confronti con questo verso (Ch. Up. VIII.12.3):**

*Ora, il Jiva liberato (Samprasada) dopo essere fuoriuscito dal corpo, raggiunge la Suprema Luminosità, e si realizza nel suo vero aspetto, che è lo Spirito Supremo – disse il maestro – Egli la si muove scherzando, giocando, godendosi con donne, carri, o parenti, mai conscio della persona vicino a Lui, così grande è la sua estasi, non riconoscendosi della sua appendice che è il corpo. Come un animale da tiro è legato al veicolo, così il soffio vitale è legato al corpo .*

Il senso è questo. La scrittura ha prima insegnato una serie di elementi, iniziando con il Nome, e terminando con il Prana, e poi dice: “Il Prana allora è tutto questo. Colui che vede questo, che percepisce questo, e comprende questo, diventa un *ativadin* (vincitore della discussione<sup>36</sup>)”. Così il conoscitore del Prana è chiamato *ativadin*. Ma la scrittura poi descrive un più alto *ativadin*, quando dice: “Ma in realtà è un *ativadin* chi dichiara che l'Essere Supremo è la Verità (*Satya*)”. Ora questo *ativadin* della verità è differente dall'*ativadin* del Prana, perché la parola “ma” introduce un nuovo tema. Insegna che il più alto *ativadin* è colui che dichiara che la Verità è l'Essere Supremo. La Verità è Vishnu, ed essendo menzionato come separato del Prana, il Bhuman, che si riferisce alla Verità, deve anch'esso essere differente dal Jiva e dal Prana. Questo Bhuman non è semplicemente qualcosa di differente dal Prana, ma addirittura più grande di esso. Se il Prana fosse stato Bhuman, allora l'indicazione successiva, secondo la quale tale Bhuman è più elevato del Prana, sarebbe stata assurda. Questo Bhuman è insegnato come qualcosa di più grande del Nome, ecc, via via fino al Prana, in tutta la successione dei passaggi, poiché ogni elemento della serie è più grande di quello che lo precede. Così la Parola è più elevata del Nome, e così via; segue che la Verità è più grande del Prana e conseguentemente Bhuman è più elevato del Prana, per l'insegnamento secondo il quale il Prana precede nella successione la descrizione di Bhuman. Inoltre la parola *Satya* è un termine ben noto applicato al Supremo Brahman, Vishnu, come ad esempio nel mantra “La Verità, la Conoscenza, l'Infinito, è Brahman” (Taitt. Up.). “Meditiamo sulla più alta Verità (*Satya*)”.

---

<sup>36</sup> Secondo la traduzione di Della Casa.

Nella frase *satyena ativadati* la forza del terzo caso in *satyena*, è quello di *hetu*, cioè, egli dichiara la Suprema Verità con lo scopo di dichiarare la Verità, o il Supremo Sé. La meditazione sul Prana, è più elevata della meditazione sul Nome e sulla Speranza, perciò la persona che così medita sul Prana, è detta essere *ativadin*; egli è un *ativadin* se confrontato con quelli sotto a lui. Ma colui che medita su Vishnu, essendo tale meditazione superiore anche a quella sul Prana, è il vero *ativadin*.

L'obiezione sollevata dal *purvapaksha* che nel testo della Ch. non esiste domanda e risposta a qualcosa di più grande del Prana, e perciò l'Ativadin mediante la Verità è lo stesso dell'Ativadin mediante il Prana, non è una vera e propria obiezione. La ragione di ciò è che non troviamo in nessuna parte che l'Ativadin mediante la Verità è lo stesso dell'Ativadin mediante il Prana. Potrebbe essere obiettato come mai l'allievo non pone una domanda se sussiste un elemento più elevato del Prana. A ciò replichiamo che la ragione è la seguente: - riguardo agli elementi non senzienti che si estendono dal Nome alla Speranza, ognuno dei quali sorpassa il precedente, il Maestro non dichiara mai che colui che li conosce è un *Ativadin*; quando tuttavia, egli arriva all'anima individuale, chiamata in quel verso Prana, la conoscenza di quella verità, è da lui considerata altamente benefica, ed infatti dice espressamente: "Colui che vede questo, nota questo, comprende questo, diventa un *Ativadin* (VII.15.4)". L'allievo perciò immagina che l'insegnamento circa il sé è ora completato, e per cui non pone ulteriori domande. L'insegnante, d'altra parte, ben sapendo che anche quella conoscenza non è la più elevata, continua, spontaneamente, il suo insegnamento e dice all'allievo che la conoscenza della vera natura di *Shri Vishnu*, che è anche chiamato la Verità, è la conoscenza più elevata, ed assolutamente benefica per un uomo; ed è un *Ativadin* soltanto colui il quale proclama supremamente ed in modo assoluto solo tale Essere, *Shri Vishnu*, chiamato Verità, come il più Elevato Brahman. Su questo insegnamento l'allievo, desideroso di apprendere la vera natura, l'adorazione ed i mezzi dell'adorazione, dice al Maestro: "O Venerabile, sì, voglio diventare un *Ativadin* della Verità".

L'oppositore potrebbe proseguire affermando che l'obiezione è stata sollevata sulla base del fatto che all'inizio del verso è stata utilizzata la parola *Atman*, e quindi Esso ovvero l'anima individuale, l'associato del Prana, è inteso anche nel verso conclusivo. Questa obiezione non è valida. La parola *Atman*, principalmente, significa Sé Supremo, e non *Jiva Atman*, o anima individuale.

Che quell'*Atman* non significa il sé individuale è provato anche nel verso successivo, dove è detto che da questo *Atman* nasce il Prana, ecc.. Se con *Atman* si intendesse l'anima individuale, allora tale affermazione non sarebbe corretta, perché il Prana non sorge dall'anima individuale, ma dal Brahman. Essendo così, la frase successiva "L'infinito (*Bhuman*) si ha dove non si discerne nessun'altra cosa, nessun'altra si ode, nessun'altra si conosce", diventa valida, perché si comprende che essa si applica al Supremo. Quando un essere percepisce il *Bhuman*, in quel momento non discerne nessun'altra cosa, perché quando si è immersi nell'infinita beatitudine, non è possibile avere coscienza del finito. Non è possibile inoltre affermare che l'estasi che uno sente quando

realizza il Brahman sia paragonabile alla felicità provata nel sonno profondo, e che quando una persona non si discerne nessun'altra cosa, nessun'altra ode, nessun'altra conosce, si riferisca per forza al sonno profondo, chiamato Sushupti, perché la gioia provata in tale stato è infinitamente inferiore alla realizzazione del Bhuman, alla felicità della Sua presenza. Affermare che il sé individuale, nello stato di Sushupti, è il Bhuman, è semplicemente ridicolo. Perciò solo il Signore Vishnu è il Bhuman inteso nel mantra della Chandogya Upanishad sotto discussione.

### **Sutra I.3.9**

#### *Dharma Uppapatteh Cha*

*Dharma* – Qualità, attributi, *Uppapatte* – a causa della ragionevolezza, *Cha* – e.

### **E perché le qualità attribuite al Bhuman si possono applicare solo al Brahman – 73**

#### **Commento di Baladeva**

Le qualità che sono attribuite al Bhuman, sono applicabili solo al Brahman, al Signore Vishnu, e a nessun altro Essere. Ad esempio la frase “Ciò che è Bhuman è in verità Immortale”, mostra che il Bhuman possiede l’Immortalità come caratteristica ontologica. E’ una potenza innata che si supporta da se. Lo afferma anche la seguente frase: “O Venerabile, su cosa si supporta il Brahman?” “Sulla propria grandezza”, è la risposta. Questo Bhuman è il rifugio di qualsiasi essere, come possiamo apprendere anche dal verso seguente: “Il Sé è sotto, sopra, dietro, davanti, a destra a sinistra. Questo Bhuman è la causa di tutto: In verità, per colui che così vede, così pensa, così conosce, dall’Atman deriva il respiro vitale, dall’Atman deriva la speranza, dall’Atman la memoria, dall’Atman lo spazio etereo, dall’Atman il *tejas*, dall’Atman le acque, dall’Atman il comparire e lo sparire [di ogni cosa], dall’Atman il cibo, dall’Atman la forza, dall’Atman la conoscenza, dall’Atman la riflessione, dall’Atman la ragione, dall’Atman la determinazione, dall’Atman la mente, dall’Atman la parola, dall’Atman il Nome, dall’Atman le formule, dall’Atman gli atti rituali, dall’Atman tutto questo Universo”. Il Bhuman è il Brahman, e nient altro.

---

#### *Adhikarana III – L’Indefettibile è il Brahman*

*Vishaya* – dalla *Brihad Aranyka* (III.8.6.8) leggiamo:

6. *Essa disse*”Yajnavalkya, ciò che sta al di sopra del cielo, ciò che sta al di sotto della terra, ciò che sta tra cielo e terra, ciò che

*è chiamato passato, presente e futuro, in quale trama è intessuto?*

7. *Allora egli rispose: “O Gargi, ciò che sta al di sopra del cielo, ciò che sta al di sotto della terra, ciò che sta tra cielo e terra, ciò che è chiamato passato, presente e futuro, è intessuto nella trama dello spazio etereo” “E in quale trama è intessuto lo spazio etereo?”*
8. *Egli disse: “O Gargi, questo [principio] i brahmani lo chiamano indefettibile. Esso non è né grosso, né corto, né lungo; esso è privo di sangue, di grasso, esso è privo di ombra, di oscurità, di vento, di etere; esso è senza adesività, senza sapore, senza odore, senza vista, senza udito, senza parola, senza mente, senza energia vitale, senza respiro, senza bocca, senza misura; non nè interno, nè esterno; nulla esso mangia e nessuno lo mangia.”*

*Dubbio* – Qui sorge questo dubbio: cosa è questo *Akshara* o indefettibile? Indica forse il Pradhana, la materia inerte? O forse è il Jiva? E’ forse il Brahman, il Supremo?

*Purvapaksha* – La parola *Akshara* definita in questo verso è ambigua, e potrebbe indicare tutti e tre gli elementi citati sopra, come usato in quel senso anche nella Mu. Up. I.1.5, ecc..

*Siddhanta* – a questo il Saggio Badarayana replica con il Sutra seguente, dichiarando che l’Indefettibile è il Brahman.

### **Sutra I.3.10**

*Aksharam Ambaranta Dhriteh*

*Aksharam* – l’Indefettibile, il Brahman, *Ambaranta* – fine dello spazio, o etere, o fino all’etere, *Dhriteh* – a causa del supportare.

**L’Indefettibile citato nella Br. Up. III.8 è il Supremo Brahman, perché in quel verso troviamo l’indicazione che in Esso è intrecciato (ovvero Egli supporta) anche ciò che è la fine dell’etere (o qualsiasi cosa fino all’etere) – 74**



### Commento di Baladeva

L'*Akshara*, o indefettibile, è il Supremo Brahman, poiché il testo dichiara che in esso è intrecciato ciò che giace anche nell'etere, ovvero la materia inerte o *Avyakrita*. Poiché nell'indefettibile è intrecciato anche l'etere, e qualsiasi cosa sotto essa, deve essere il Brahman.

Ma anche il Pradhana supporta qualsiasi cosa fino all'etere, perché è la causa di tutti gli oggetti modificati nell'universo, e così l'indefettibile potrebbe essere il Pradhana; potrebbe anche riferirsi al Jiva, che è il supporto di tutti gli elementi non intelligenti, e sperimenta felicità. A questo dubbio l'autore risponde con il prossimo Sutra:

### Sutra I.3.11

#### *Sa Cha Prashasanat*

*Sa* – quello, ovvero la qualità che supporta qualsiasi cosa fino allo spazio o etere, *Cha* – e, *Prashasanat* – a causa del comando.

**Questo Essere supportante si deve riferire al Brahman perché il testo dice che tale supporto ha luogo attraverso il comando da Egli stesso fornito – 75**

### Commento di Baladeva

La causa del supporto di qualsiasi cosa fino allo spazio, può solo essere il Brahman, perché il testo afferma che solo attraverso il comando tale supporto ha luogo, e tale Supremo Comando non può appartenere né al Pradhana né al Jiva. Il seguente testo descrive il comando (Br. Up. III.8.9):

*In verità al comando di questo indefettibile, o Gargi, sole e luna stanno distinti al loro posto; al comando di questo indefettibile, o Gargi, cielo e terra stanno distinti al loro posto; al comando di questo indefettibile, o Gargi, compiono ciascuno il loro corso i minuti, le ore, i giorni, e le notti, le quindicine, i mesi, le stagioni e gli anni; al comando di questo indefettibile, o Gargi, scendono dalle candide montagne i fiumi, alcuni a occidente, altri a oriente secondo la loro direzione; al comando di questo indefettibile, o Gargi, gli Uomini lodano chi*

*dona, gli Dei chi fa fare sacrificio e i mani agognano  
l'offerta..*

Il comando di questo Essere che supporta qualsiasi cosa, è impossibile da ottenere per il Pradhana, che essendo non intelligente non può fornire alcun comando, e nemmeno è possibile per qualsiasi Jiva limitato, nemmeno per un Jiva liberato.

### **Sutra I.3.12**

*Anya Bhava Vyavritteh Cha*

*Anya – un altro, Bhava – natura, Vyavritteh – sulla base dell'esclusione, Cha - e .*

**L'indefettibile non è il Pradhana e nemmeno il Jiva, perché nel verso troviamo la descrizione degli attributi che esclude qualsiasi altra natura che non sia il Brahman– 76**

#### **Commento di Baladeva**

In un verso supplementare nella citata Upanishad, troviamo una descrizione degli attributi di questa Akshara, che esclude il Jiva ed il Pradhana, poiché essi non possiedono quella natura

*Questo indefettibile, o Gargi, è il Veggente non  
veduto, l'Uditore non udito, il Pensatore non pensato,  
il Conoscitore non conosciuto; non altra cosa esiste  
fuori di Lui che sappia vedere, udire, pensare,  
conoscere. In questo indefettibile, o Gargi, è intessuto  
lo spazio etereo.*

L'indefettibile è descritto in questo verso come non veduto, non udito, non pensato, non conosciuto, e perciò il Pradhana, che non è intelligente, è escluso, perché la natura del Pradhana è *jadam*. Analogamente la dichiarazione di Veggente non veduto, mostra che non si può intendere il Jiva, poiché il Jiva non ha peculiarità di omni-percezione.

---

Viene ora dettagliato uno degli *Adhikarana* più importanti dell'intera Opera.

*Adhikarana V – Il dahara (il piccolo spazio all'interno del cuore), è il Brahman*

*Vishaya* – Nella Chandogya Up. Cap. VIII troviamo il seguente:

1. [il Maestro dice:] *“Orbene, nel [corpo] ché è la città del Brahman, c’è un piccolo fior di ninfea, una casa, ossia nel cuore; dentro c’è un piccolo spazio vuoto [dahara]. Ciò che in esso si trova, questo bisogna cercare, questo in verità bisogna cercare di conoscere.”*
2. *Se gli obiettano: “Nella città del Brahman c’è un piccolo fior di nonfea, una casa, e dentro c’è un piccolo spazio vuoto: che cosa mai può trovarvisi che bisogna cercare, che in verità bisogna desiderar di conoscere?”*
3. [il maestro] *deve rispondere: “quanto grande è lo spazio [esteriore], altrettanto è lo spazio entro il cuore. In esso in verità sono compresi cielo e terra, fuoco e vento, sole e luna, il lampo e le stelle, e ciò che quaggiù ognuno possiede e ciò che non possiede: tutto in esso è compreso.”*
4. *Se gli obiettano: “Se in questa cittadella del Brahman tutto è compreso, tutto ciò che esiste e tutti i desideri (ossia ciò che deve accadere), quando è colta la vecchiezza o quando [con la morte] si dissolve, che cosa rimane allora?”*
5. [Il maestro] *deve rispondere: “Ciò [che è dentro il cuore] non invecchia per la vecchiezza dell’uomo, né è colpito dal colpo che lo abbatte. Esso è la vera cittadella del Brahman, in esso sono riuniti i desideri. Esso è l’Atman libero dal peccato, libero da vecchiezza, da morte, da dolore, non soggetto a fame, a sete, i suoi desideri sono reali, le sue immaginazioni sono reali<sup>37</sup>. Come quaggiù le creature si comportano in*

---

<sup>37</sup> Il commento di Dalla Casa afferma: *Ossia tanto i desideri quanto le immaginazioni sono destinate a realizzarsi, perché hanno come oggetto la realtà. S’intende che questa possibilità è propria di chi si sia liberato dalle false presunzioni, ovvero dagli ostacoli al progresso Spirituale (Anartha).*

*accordo con il comando ricevuto e qualunque sia lo scopo cui tendono, una regione o un campo, soltanto per esso vivono;*

6. *e come quaggiù si perde il mondo guadagnato con le opere, così nell'al di là si perde il mondo guadagnato con le opere sacrificali. Perciò coloro che se ne vanno senza avere conosciuto l'Atman e i desideri reali, costoro non possono muoversi a piacer loro in tutti i mondi. Ma coloro che se ne vanno dopo aver conosciuto l'Atman e i desideri reali, costoro in tutti i mondi possono muoversi a piacer loro."*

*Dubbio* – qui sorge una questione: cosa è questo *Akasha* nel loto del cuore? E' esso uno spazio materiale o etere, o è il Jiva? E' forse il Signore Vishnu?

*Purvapaksha* – esso è l'elemento chiamato etere, perché la parola *Akasha* assume il ben noto significato di etere o spazio; o potrebbe anche significare il Jiva, il sé individuale, perché è indicato come il Signore della città del corpo, ed occupante un piccolo spazio.

*Siddhanta* – L'autore replica a questa obiezione dichiarando che *dahara akasha* o il piccolo etere, è il Brahman.

### **Sutra I.3.14**

*Daharah Uttarebhyah*

*Dahrah* – il piccolo, *Uttarebhyah* – a causa degli argomenti che seguono.

**Il piccolo etere nel loto del cuore è il Brahman perché così è stabilito dagli argomenti che seguono – 78**

### **Commento di Baladeva**

Il piccolo etere è il Signore Vishnu, e nient'altro. Perché? A causa degli argomenti che seguono e che si trovano nei passaggi supplementari del testo fornito sopra. Se lo spazio all'interno del cuore non significasse il Brahman, ma indicasse semplicemente l'elemento etere, allora il confronto

descritto nel verso “quanto grande è lo spazio fuori di esso, tanto grande è lo spazio dentro il cuore”, sarebbe assolutamente inappropriato. Questo è un argomento. Il successivo è: “Il piccolo spazio è detto essere il supporto della terra e del cielo”. anche questo non si può applicare direttamente all’elemento etere. Nemmeno attributi quali libertà dalla vecchiaia, dalla malattia, dalla morte, si possono applicare all’elemento etere o all’anima individuale. In questa *Shruti* è insegnato che la città del Brahman è nel corpo dell’adoratore stesso, in particolare in una porzione del suo corpo, il cuore, chiamato anche il loto del cuore, che è il palazzo del Brahman. Il verso insegna che in tale palazzo, in questo piccolo loto, c’è un piccolo spazio, e che solo ciò che c’è all’interno di esso deve essere compreso. Perciò il riferimento è al Supremo Brahman, perché questo piccolo spazio è detto essere libero da peccato, da paure, da vecchiaia e morte. Il *Dahara* è *Vishnu*, *Vishnu* soltanto.

### Sutra I.3.15

#### *Gatih Shapdabhyam Tatha Dritam Lingam Cha*

*Gatih* – andando, *Shapdabhyam* – una parola, ad esempio sulla base di andare e della parola. Andare dentro lo spazio, e la parola etad Brahmaloka =questo (etere) è il mondo di Brahma, *Tatha* – così, *Dritam* – visto, *Lingam* – nota, segno da cui qualcosa può essere inferito, *Cha* – e.

**Perché questo spazio è dove il Jiva va nel sonno profondo, e inoltre c’è una parola che connette questo piccolo spazio con il Supremo Brahman. Questo è anche indicato in altri testi, ed in questo verso esiste anche un *lingam*, o nota inferenziale, da cui noi deduciamo che il piccolo spazio è il Brahman – 79**

#### Commento di Baladeva

Nella Ch. Up. 8.3.2, troviamo la seguente ulteriore descrizione data al piccolo spazio:

1. *I desideri reali sono velati dal falso; benché siano reali, il falso li ricopre. Invero se uno dei suoi muore [l’uomo] non ha più la possibilità di vederlo quaggiù.*
2. *Invece sia quelli dei suoi che quaggiù vivono, sia coloro che se ne sono andati, sia ogni altra cosa che, pur desiderandola, non ottiene, tutto trova andando là (nel mondo di Brahma, nell’interno del cuore); là infatti si trovano tutti i desideri reali, ma ricoperti dal falso. Come coloro che non conoscono il luogo, pur passando ripetutamente*

*sopra un tesoro d'oro nascosto, non lo trovano,  
così tutte queste creature, pur andandovi ogni  
giorno [nel sonno profondo], non scoprono il  
mondo del Brahman [che in loro si trova],  
ostacolate come sono dal falso.*

Questo verso, che si riferisce a *Dahara*, o piccolo spazio, dice che esso è l'obiettivo di tutte le creature, ed è descritto come *Brahma-loka*. Perciò queste due descrizioni, ovvero, *gati* o obiettivo, e la parola *etam*-quello, si riferiscono a *dahara* come *Brahma-loka* e mostrano che il piccolo spazio può essere solo il Signore Vishnu. Inoltre ci sono altri testi delle Upanishad che mostrano che nello stato di sonno profondo, l'anima diventa unita con il Brahman:

*Tutte queste creature pur essendo diventate unite con  
la Verità, non sono consapevoli di ciò;” “Essendo  
tornati indietro dalla Verità, essi non sanno che sono  
tornati indietro dalla Verità.” – (Ch. Up. VI.9,2,10,2)*

Il testo sopra mostra che lo stesso concetto secondo il quale il Brahman è il vero obiettivo, è presente in altre parti di questa Upanishad. E la parola *Brahma-loka* applicata al piccolo spazio indica che è inteso il solo Signore Vishnu. Questo *Brahmaloka* non può significare il mondo di *Brahma*, chiamato anche *Satyaloka*, poiché non è possibile per i Jiva andare a *Satyaloka* quotidianamente durante il sonno profondo, mentre è possibile per essi entrare nel Brahman, seppur inconsapevolmente.

### **Sutra I.3.16**

*Dhriteh Cha Mahimnah Asya Asmin Upalabdeh*

*Dhriteh* – Sulla base del supporto, *Cha* – e, *Mahimnah* – grandezza, *Asya* – di questo (cioè del Brahman), *Asmin* – in questo, cioè in questo piccolo spazio, *Upalabdeh* – sulla base di essere osservato o trovato o indicato.

**[Il piccolo spazio dentro al cuore è il Supremo Brahman] Perché è ulteriormente indicato che questo piccolo spazio è il supporto dei due mondi, che è una caratteristica peculiare del solo Brahman; perciò questo *dahara* deve essere il Brahman – 80**

### **Commento di Baladeva**

Nel continuo del verso “Il piccolo loto e in esso quel piccolo spazio” (Ch. Up. VIII.1.1), l'Upanishad confronta questo piccolo spazio con lo spazio infinito esteriore, ed in seguito insegna

che tutti gli esseri trovano l'armonia quando entrano in questo piccolo spazio; più avanti è citato il termine *Atman* riguardo ad esso, ed ancora in seguito insegna che esso è libero da tutti i peccati, ecc.. Come proseguimento di ciò l'Upanishad in VII.4.1 dichiara "E' un ponte, un supporto limitante, in modo tale che questi due mondi non possono essere confusi". L'intero capitolo VIII, infatti, è un *prakarana* e tratta di un tema. Perciò quando usa la parola *vidhritih* un supporto limitante, si riferisce a questo *dahara* o piccolo spazio. Poiché questa grande proprietà di supportare i mondi è associata a tale *dahara*, allora, come conseguenza, si deve per forza riferire a Vishnu, altrimenti chi può possedere la gloria e la fama di supportare i mondi? Infatti Vishnu è indicato espressamente come l'Essere che supporta tutti i mondi anche in altri passaggi, come nella Bri. Up. IV.4.22:

*Egli è il Signore di tutti, il Re di tutte le cose, il  
protettore di tutte le cose. Egli è un sostegno così che  
questi mondi non possono essere confusi.*

### **Sutra I.3.17** *Prasiddheh Cha*

*Prasiddheh* – a causa della convenzione definitiva, *Cha* – e.

**E poiché convenzionalmente si conclude descrivendo il *Brahman* come Etere, allora il piccolo spazio o *dahara* deve significare il *Brahman* – 81**

### **Commento di Baladeva**

La parola *Akasha* è nota avere, tra gli altri significati, anche quello di *Brahman*; come ad esempio è possibile leggere dalla Taitt. Up. II.7: "E chi mai potrebbe vivere, chi respirare, se nello spazio non esistesse la beatitudine?"

*Dubbio* – un obiettore potrebbe affermare: questo *dahara* o piccolo spazio si potrebbe riferire al *Jiva*, poiché immediatamente dopo la parola *dahara*, nel assaggio fornito sopra, troviamo la descrizione del *Jiva*. Il verso afferma:

*E la calma serena che sorge dal corpo e , raggiunta  
la Suprema Luminosità, si realizza nel suo vero  
aspetto, essa è l'Atman – disse il maestro – è  
l'immortalità, la sicurezza, è il Brahman. Il nome del  
Brahman in verità è Sat-ti-yam – (Ch. Up. VIII.3.4)*

A questa obiezione l'autore risponde con il Sutra successivo.

### **Sutra I.3.18**

*Itara Paramarshat Sah Iti Chet Na Asambhavat*

*Itara* – l'altro, cioè il Jiva, *Paramarshat* – sulla base del riferimento, *Sah* – egli, cioè il Jiva, *Iti* – così, *Chet* – se, *Na* – non, *Asambhavat* – sulla base dell'impossibilità.

**Se è obiettato che c'è un riferimento all'altro, ovvero al Jiva, nel verso del dahara, e che quindi esso significa il Jiva, noi diciamo che non è così, poiché è impossibile che gli epiteti applicati al dahara si possano applicare al Jiva – 82**

### **Commento di Baladeva**

Sebbene esista un riferimento al Jiva nel mezzo del mantra, studiando il verso stesso per intero ed in particolare gli epiteti applicati al *dahara*, non possiamo affermare che essi sono riferiti al Jiva. Gli otto epiteti applicati al *dahara* in Ch. Up. VIII.7.3, quali libero da peccato, libero da vecchiezza, da morte, da dolore, non soggetto a fame, a sete, i cui desideri sono reali, le cui immaginazioni sono reali, non si possono applicare al Jiva.

Sia allora così. Ma Gli attributi menzionati in VIII.7.1, ovvero libero da peccato, da vecchiezza, ecc..., sono applicati al Jiva, perché il Cap. VIII della Ch. Up. mostra che l'intero insegnamento di Prajapati si riferisce solo al Jiva. Indra aveva sentito che Prajapati aveva dichiarato che c'è un sé libero da peccato, vecchiezza, ecc..., e così si reca da Prajapati per interrogarlo circa questo Sé. Perciò questi otto attributi dell'Atman dati in Ch. Up. VIII.7.1 si possono applicare al Jiva, e conseguentemente il *dahara* menzionato prima potrebbe essere il Jiva.

Questo dubbio è rimosso dall'autore attraverso il seguente Sutra

### **Sutra I.3.19**

*Uttarah Chet Avirbhava Svarupah Tu*

*Uttarah* – a causa del mantra successivo, *Chet* – se, *Avirbhava* – manifestazione, *Svarupah* – della sua propria natura, forma essenziale, *Tu* - ma.

**Se è obiettato che da un verso successivo si deve intendere il Jiva, noi replichiamo che non è così, poiché quel verso descrive solo la natura propria del Jiva che si può manifestare attraverso la meditazione, ecc.. – 83**



## Commento di Baladeva

La parola *tu*, “ma”, risponde all’obiezione sorta nella prima metà del Sutra. Nel colloquio di Prajapati è effettivamente fatto un riferimento al Jiva, ed è detto che quando il Jiva medita sul Brahman, allora in lui riemergono i citati otto attributi, perché in esso tali attributi sono presenti da sempre e per sempre. Queste qualità sono essenzialmente le qualità del Brahman, ed esse si ri-manifestano al Jiva quando egli medita sulla Persona Suprema. Perciò in questo verso la parola *dahara* non si riferisce al Jiva, perché la natura essenziale di tale *Dahara* è possedere queste qualità eternamente, e non si offuscheranno mai, mentre nel caso del Jiva tali qualità sono perse, o meglio coperte dall’attività interessata, e riemergono solo attraverso la *sadhana*, o pratica spirituale. Nel caso del *dahara*, invece, questi attributi non sono mai nascosti, come avviene per il Jiva, affascinato da Maya. Per questo troviamo nelle Upanishad la frase secondo la quale quando il Jiva si libera dall’attività interessata, e raggiunge la Luce più elevata, allora essa appare nella sua natura propria. Il verso sopra inoltre mostra che il Jiva riscopre questi attributi solo quando raggiunge la Persona Suprema, la Luce più elevata, *Parama Jyotih*. Inoltre, sebbene queste qualità si manifestano nel Jiva attraverso la *sadhana*, comunque non potrà mai diventare il ponte tra i due mondi, ed il supporto dell’Universo, perché tali attributi sono una caratteristica distintiva del Signore Supremo. Il jiva, cioè, riscopre questi attributi qualitativamente, ma non quantitativamente, pertanto non potrà mai supportare l’Universo. Il *dahara* deve quindi riferirsi al Brahman.

Ma se ciò è così, perché in questa sezione, che tratta del *dahara*, è stato fatto un riferimento al Jiva? “*E la calma serena che sorge dal corpo e, raggiunta una Suprema Luminosità, si realizza nel suo vero aspetto, essa è l’Atman – disse il Maestro – è l’immortalità, la sicurezza, è il Brahman.*” (Ch. Up. VIII.3.4). A questa domanda risponde il prossimo Sutra.

### Sutra I.3.20

*Anyarthah Cha Paramarshah*

*Anyarthah* – un significato differente, *Cha* – e, *Paramarshah* – riferimento.

**Il riferimento al Jiva fatto in questa sezione che tratta del piccolo spazio, ha un significato differente – 84**

## Commento di Baladeva

Questo è uno dei Sutra chiave dell’intero Vedanta. Esso racchiude un insegnamento molto importante, riportato anche da *Jiva Gosvami* nella sua stupenda opera chiamata *Shat Sandarbha*, in particolare nel primo libro, *Tattva Sandarbha*. Letteralmente *Jiva*

*Gosvami* afferma (*Anuccheda* 53.1): “Il *Jiva* è designato come *tvam* (tu) nella frase *tat tvam* (tu sei quello). Se uno comprende che quel “tu” si riferisce ad un essere cosciente ed eterno allora può facilmente comprendere che il Supremo Brahman (*tat*) ha una natura simile. Il *Vedantasutra* in I.3.20 indica: ‘Uno contempla il *Jiva* allo scopo di conoscere l’altro, il Supremo’”. Quindi secondo *Jiva Gosvami* l’inserimento della parola *Atman* nel verso dell’*Upanishad* è inserito allo scopo di facilitare la comprensione della natura ontologica del *Jiva*.

Ricordiamo qui che la frase *tat tvam*, è utilizzata dalla scuola cosiddetta ‘impersonale’ per dimostrare che le *Upanishad* insegnano non-dualità *Atman-Brahman*. Baladeva e *Jiva Gosvami* mostrano invece il contrario. Vediamo infatti come commenta il Sutra Baladeva.

Il motivo per il quale è citata l’anima individuale, risiede nel fatto che l’obiettivo è insegnare la conoscenza del Supremo Sé. Il verso mostra che quando il *Jiva* ottiene tale conoscenza, allora riscopre nuovamente le sue otto qualità che appartengono al Signore Supremo (Ricordiamo che tali otto qualità sono: libero da peccato, libero da vecchiezza, da morte, da dolore, non soggetto a fame, a sete, i cui desideri sono reali, le cui immaginazioni sono reali).

Sorge un’altra obiezione. Il testo descrive questo dahara come occupante un spazio molto piccolo nel cuore, e poiché il dahara è così piccolo, e il *Jiva* è anch’esso piccolo, allora il dahara deve essere il *Jiva* menzionato successivamente. A questa obiezione risponde il Sutra seguente.

### **Sutra I.3.21**

*Alpa Shruteh Iti Chet Tad Uktana*

*Alpa* – piccolo, *Shruteh* – a causa della Shruti dichiarazione delle scritture, *Iti* – così, *Chet* – se, *Tad* – quello, *Uktana* – è stato detto.

**Se è affermato che poiché le scritture descivono il dahara essere molto piccolo allora deve essere riferito al Jiva e non al Brahman, noi diciamo che non è così per le ragioni già fornite –**  
85

### **Commento di Baladeva**

La risposta all’obiezione sorta in questo Sutra è già stata anticipata nel precedente I.2.7, dove è affermato che il Brahman, sebbene onnipervadente, è immaginato essere della dimensione di una

spanna, allo scopo di favorire la meditazione su di esso. E' una convenzione introdotta solo al fine di favorire la memoria. In fatti il testo dell'Upanishad mostra che egli è infinito ed inconcepibile.

Il prossimo Sutra fornisce un'altra ragione a questa conclusione.

### **Sutra I.3.22**

#### *Anukriteh Tasya Cha*

*Anukriteh* – a causa dell'imitazione, *Tasya* – suo, *Cha* – e.

**Il Jiva non può essere il Brahman, o il piccolo spazio, poiché il testo dice che il Jiva è simile al Brahman – 86**

#### **Commento di Baladeva**

Il testo della Ch. Up. VIII.7.3, ecc..., mostra che gli otto attributi menzionati, che sono eternamente presenti nel dahara, sono acquisiti, o meglio manifestati<sup>38</sup>, dal Jiva attraverso la sadhana, nello stato di Mukti. Questo Jiva è descritto in quella sezione come ricoperto da un velo di ignoranza, ed solo attraverso la meditazione sul Brahman che è possibile eliminare tale velo, e solo allora si manifestano gli otto attributi menzionati. Il Jiva perciò è simile al Dahara, ed è chiamato Dahara in un senso secondario. E' inoltre ben chiaro che l'imitazione e l'originale non sono lo stesso. Ad esempio nella frase: "Hanuman è simile al vento"<sup>39</sup>, non significa che Hanuman sia il vento, ma che è *come* esso. Analogamente in un altro verso troviamo che il Jiva, nello stato di Mukti, diventa simile o imita il Brahman

*Quando il meditante (l'anima individuale) vede  
l'aureo creatore, il Signore, lo Spirito Universale,  
che è matrice del Brahman, allora, raggiunta la  
conoscenza, dopo essersi liberato dal bene e dal  
male, raggiunge la più alta similarità, libero da ogni  
passione. (Mund. Up. III.1.3)*

### **Sutra I.3.23**

#### *Api Smaryate*

*Api* – anche, *Smaryate* – è detto secondo la tradizione.

---

<sup>38</sup> Ricordiamo infatti che il Jiva possiede ontologicamente gli stessi attributi del Brahman, sebbene non qualitativamente. Gli attributi menzionati costituiscono infatti la natura propria dell'anima individuale in quanto essa stessa appartenente all'energia (tatashtha shakti) della Persona Suprema.

<sup>39</sup> Ricordiamo che Hanuman è uno degli eroi del Ramayana, e secondo la tradizione figlio di *Vayu*, il vento.

**Anche la Smriti, [in un certo senso, dichiara questa assimilazione del Jiva con il Brahman, nello stato di Mukti]. – 87**

### **Commento di Baladeva**

Nella Gita troviamo:

*Restando fissi in questa conoscenza si può raggiungere la natura trascendentale, che è simile alla Mia. Allora non si nascerà più al momento della creazione, né si resterà turbati al momento della dissoluzione. (BG XIV.2)*

Attraverso questo verso abbiamo visto che anche la Gita dichiara che il Mukta diventa assimilato alla natura del Brahman, e manifesta alcuni dei suoi attributi. Perciò il Dahara è solo il Signore Hari, e non qualche Jiva.

---

### *Adhikarana VI – Colui che ha la dimensione di un pollice è il Brahman*

*Vishaya* – Nella Katha Up. II.4.12 leggiamo:

*Grosso come un pollice, lo spirito risiede nell'interno [d'ogni creatura], Signore di ciò che fu e di ciò che sarà, né più si cela [di fronte a colui che lo conosce]. In verità esso è il Tat.*

*Dubbio* – qui sorge il dubbio: questa persona della dimensione di un pollice, è il Jiva o il Signore Vishnu?

*Purvapaksha* – il Purvapakshin afferma che la persona della dimensione di un pollice è il Jiva perché la Svet. Up. V, versi 8 e 7, è detto esplicitamente che la persona della dimensione di un pollice è il Jiva.

7. *[l'Anima individuale], dotata di qualità determinate, compiendo azioni che producono una ricompensa, fruisce dell'azione compiuta. Passibile di ogni*

*forma, soggetta ai tre guna, avendo a disposizione tre strade [come Deva, come Uomo, come animale,] essa, signora delle facoltà sensorie, vaga [nel ciclo delle esistenze] secondo le sue proprie azioni.*

8. *E' grande come un pollice e simile al sole nell'aspetto, essa che è dotata di volontà e del principio dell'io. Ma appare anche in altra maniera, grande soltanto come la punta di una lesina, essa che è [congiunta] con le qualità dell'intelligenza e con le qualità proprie dell'io individuale.*

*Siddhanta* – a tale obiezione l'autore risponde con il seguente Sutra:

### **Sutra I.3.24**

*Shabdat Eva Pramitah*

*Shabdat* – a causa della parola, *Eva* – anche, soltanto, *Pramitah* – il misurato, il limitato, misurato da un pollice.

**La persona che misura come un pollice citata nella Katha Upanishad è il Brahman, a causa della parola o epiteto applicata ad essa. – 88**

### **Commento di Baladeva**

La persona che misura come un pollice è solo il Signore Vishnu. Perché? Perché in quel verso è utilizzata esplicitamente una parola che si può applicare solo a Vishnu. Quel mantra, infatti, descrive tale persona come Signore del passato e del futuro. Ora, questo epiteto: “il Signore del passato e del futuro” – non può mai essere applicato al Jiva, il cui passato e futuro è limitato dal karma, e che non è libero di possedere così tanta gloria.

Ma il Signore che pervade tutto, come può essere limitato ad essere della dimensione di un pollice? Il punto è discusso dal Sutra successivo.

### **Sutra I.3.25**

*Hridi* – nel cuore, con riferimento al cuore, *Apekshaya* – con riferimento a, *Tu* – ma, *Manushya* – uomini, esseri umani, *Adhikaratvat* – a causa del qualificato.

**Ma il riferimento alla dimensione di un pollice è introdotto affinché gli esseri umani possano meditare sul Brahman situato nel loro cuore, e immaginarlo come limitato a quella dimensione. – 89**

### Commento di Baladeva

La forza della parola *Tu* è dichiarare limitazione, perché il Signore è meditato come presente nel cuore, che per qualsiasi essere umano ha la dimensione di un pollice, e quindi Egli è detto avere la misura di un pollice. Questo è già stato descritto prima, in particolare nel Sutra I.2.7, in cui abbiamo commentato che il fatto di attribuire una tale misura al Brahman è basato su una mera metafora, al fine di facilitare la meditazione, ma non solo: poiché Egli è infinitamente misericordioso, e caratterizzato da ineffabile Gloria, si manifesta ai suoi puri devoti sotto quella forma.

Ma i cuori differiscono da creatura a creatura, alcuni animali hanno un cuore più grande, altri lo hanno più piccolo; qualche cuore può pertanto essere più grande di un pollice, ed altri possono essere più piccoli. Come è possibile quindi affermare che la persona della dimensione di un pollice è descritto con riferimento al cuore? Questa obiezione sorge nel Sutra quando si incontra la parola “Umano”. E’ il cuore umano che è preso come riferimento della misura (e non il cuore di serpenti, cavalli, o scimmie). Sebbene le scritture siano impiegate utilizzando termini generali, comunque si applicano agli esseri umani, poiché solo gli esseri umani sono *adhikaris* e non animali inferiori. Solo gli esseri umani hanno la facoltà di effettuare una meditazione, di adorare il Signore; perciò lo standard del pollice è introdotto in funzione del cuore umano, pertanto non sussiste conflitto.

Sebbene i cuori degli elefanti, cavalli, ecc.. possono essere detti della dimensione di un pollice, comunque non esiste conflitto, poiché tali creature sono incapaci di meditare. Sebbene anche il Jiva sia descritto avere la misura di un pollice, è così descritto perché è noto che giace nel cuore, e così metaforicamente è detto che ha la misura di un pollice. Tra l’altro è anche detto che ha una misura atomica, ovvero molto piccola.

*Quell’anima vivente [il Jiva] è conosciuto come la  
centesima parte della punta di un capello diviso  
cento, e allo stesso tempo è infinito. (Shvet. Up. V.9)*

---

*Adhikarana X – L’Akasha è il Brahman*

Nella *Chandogya Upanishad* (VIII.14) leggiamo:

*In verità lo spazio etereo rende palesi nome e forma  
[determinando l'individualità]. Ciò che li comprende  
[e supera] è il Brahman, è l'immortalità, è l'Atman.*

*Dubbio* – qui sorge un dubbio circa il fatto che l'essere chiamato *Akasha*, o spazio etereo, l'etere, significhi il *Jivamukta*, che si è liberato da tutti gli attaccamenti, o il Sé Supremo.

*Purvapaksha* – Il *Purvapakshin* afferma che con il termine *Akasha* menzionato in questo verso si intende indicare il *Jivamukta*. Una tale conclusione è derivata dal fatto che nel verso immediatamente precedente il *Jivamukta* è descritto come un cavallo che si scuote la criniera per togliersi la sabbia, o come la luna libera dell'eclissi:

*Dal nero io son giunto al multicolore. Dal  
multicolore io son giunto al nero. Scuotendo il male  
come un cavallo la criniera, liberato come la luna  
dalla bocca di Rahu, lasciando il corpo, con l'animo  
perfetto io entro nel mondo increato del Brahman – io  
entro.*

Inoltre in questo verso l'uso delle parole *te yad antara tad Brahma* cioè “quello che è senza forma e nomi è il Brahman”, mostra che è inteso il *Jiva Atman*, quando nello stato di *Mukti*, si libera da tutte le forme e nomi. E il *Jiva Atman* può essere chiamato il possessore e l'evolutore dei nomi e delle forme, perché prima dello stato di *Mukti*, assume tutte le forme ed i nomi, come quelli di *Deva*, uomo, ecc.. E può essere chiamato *Akasha* nel senso di *Prakasha*, o splendore, luminosità. Il verso perciò si riferisce all'anima liberata, ed è qui chiamato Brahman, l'Immortale, perché ottiene quello stato.

*Siddhanta* – Il termine *Akasha* specificato nel verso della *Upanishad* significa il *Brahman*, come mostrato nel Sutra seguente.

### **Sutra I.3.41**

*Akasha arthantaravadi vyapadeshat*

*Akasha* – Etere, spazio, *arthantaravadi* – significato differente, ecc., *artha*=significato, *antaravadi*=differenza, *adi*=etc, per altre ragioni, *vyapadeshat* – sulla base della designazione.

**La parola Akasha nel verso VIII.14 della Ch. Up. si riferisce al Supremo Sé, e non all'anima liberata, perché è una designazione di qualcosa di differente dall'anima individuale, e anche per altre ragioni. – 105**

### Commento di Baladeva

Il senso del Sutra è questo. La potenza di evolvere nomi e forme è una caratteristica che appartiene non all'anima liberata ma ad *Akasha*. Il *Jivatman*, quando condizionato, non può evolvere nomi e forme, perché non ha il potere per ciò; al contrario egli è sotto l'influenza del *karma*, ed è egli stesso coinvolto in nomi e forme, ed è incapace, perciò, di evolverli. Non può nemmeno evolvere nomi e forme quando è nello stato liberato, perché il Sutra IV.4.17 indica espressamente che nello stato liberato il Jiva non prende parte nel processo del mondo, mentre il Sé Supremo è menzionato in tutte le scritture come il creatore dell'Universo, e come colui che fa evolvere nomi e forme: “*E penetrò in queste tre divinità con la sua anima vivente e distinse nome e forma*” (Ch. Up. VI.3.3). Quindi in questo verso si deve comprendere che *Akasha* è il Supremo Sé.

La parola *adi*, ecc., nel Sutra si riferisce alle qualità di Brahman: grandezza incondizionata, ecc., perché esse sono soltanto una sua caratteristica. Non è nemmeno corretto, come afferma il Purvapakshin, che il verso immediatamente precedente a quello considerato si riferisce al *Jivamukta*. Al contrario la frase: *Io ottengo il mondo di Brahma* mostra che il tema immediatamente precedente è il Brahman, che l'anima liberata ottiene. La parola *Akasha*, inoltre, significa tutto pervadente, ed è inapplicabile al Jiva, mentre la sua applicazione al Supremo Sé è un fatto ben noto.

*Purvapaksha* – un'obiezione è ora sorta:- sia come descritto. Tuttavia quanto affermato ancora non stabilisce se esiste un Brahman separato e differente dal *Jivamukta*, e quindi tutti questi sono attributi del *Jivamukta*, perché non c'è differenza tra i due, e così tutto il ragionamento sopra non trova fondamento. Così nella Br. Up. IV.3-7, è descritto prima il Jiva nel suo stato di attaccamento alla materia:

*“Chi è il Sé?” Yajnavalkya replicò: “E' quel personaggio che tra le facoltà è quella costituita di conoscenza, che è la luce interna nel cuore, che sempre uguale a se stesso si muove in questo mondo e nell'altro. Pare che pensi, pare che guizzi e, fatto sogno, oltrepassa questo mondo, le apparenze mortali”.*

Il testo poi procede descrivendo questo *Jiva* quando ottiene la *Mukti* come *Brahman*. Il verso è il seguente: “*Questo Atman è infatti il Brahman, il Vijnanamaya*” (IV.4-5). Questo mostra che



l'anima liberata è identica al Brahman. Analogamente in altri passaggi dello stesso, dopo aver descritto lo stato di *Mukti* con le parole: “*Anukamayamanah*, ecc., libero da tutti i desideri, ecc..” la Scrittura va avanti affermando: “*Essendo diventato Brahman egli va al Brahman*” (IV.4-6). Forniamo di seguito l'intero verso:

*A questo proposito c'è una strofa: l'uomo che è soggetto alle passioni, per effetto delle azioni, giunge alla meta cui la mente s'era rivolta. Quando ha esaurito l'effetto della sua opera, qualunque cosa abbia quaggiù fatto, dall'altro mondo torna su questa terra, all'operare. Questo perchè in preda al desiderio. Ma per chi non ha desideri, è privo di desideri, libero da desideri, per chi ha spento i suoi desideri e non ha che il desiderio dell'Atman, di costui i soffi vitali non s'allontanano [dal corpo]: egli che è già Brahman, si ricongiunge con il Brahman.*

Anche questo verso mostra che il *Jiva* nello stato di *Mukti* è identico al *Brahman*. Nella conclusione del testo, inoltre, è ripetuto lo stesso fatto, quando sono descritti i frutti di *Brahmajnana*.

*Questo in verità è il grande increato Brahman, non soggetto a vecchiezza, non soggetto a morte, immortale; esso è il felice Brahman. Il Brahman invero è felicità e simile al felice Brahman diventa colui che così sa.*

Così l'inizio, la parte intermedia e la fine di questo verso mostrano che il *Jiva* nello stato di *Mukti* è identico al *Brahman*. Perciò se nelle *Upanishad* troviamo qualche verso che indica che il *Jiva* è separato dal *Brahman*, deve essere compreso che la differenza è creata da *upadhi* – ovvero dal riflesso creato dall'identificazione con la materia che fa apparire le differenze – come la differenza tra *Ghatakasha* e *Mahakasha*, lo spazio dentro la giara e lo spazio al di fuori di essa. Non c'è differenza tra questi due e quando la *upadhi*, o giara, è rotta lo spazio rimane lo stesso. Così quando l'*upadhi* del *Jiva* si dissolve, egli diventa *Brahman*, ed ottiene la sua stessa grandezza. Il *Jiva* in quello stato potrebbe essere chiamato Colui che crea, mantiene e dissolve dell'Universo, perché Egli manifesta i divini attributi. Quindi non c'è differenza tra *Jivamukta* ed il *Brahman*.

*Siddhanta* – A tale importante obiezione il Saggio Badarayana risponde nel modo seguente.

### **Sutra I.3.42**

## *Sushupi utkranti bhedena*

*Sushupti* – stato di sogno profondo, *utkranti* – dipartendo al tempo della morte, *sushuptyutkrantyo*h=dipartendo al tempo della morte, *bhedena* – dalla differenza

**Il testo designa il Sé Supremo come differente dal *Jiva*, a seconda che esso sia nello stato di sonno profondo o al tempo della dipartita. – 106**

### **Commento di Baladeva**

La parola *vyapadeshat* (sulla base della designazione) dell'ultimo Sutra è sottointesa anche in ques'ultimo, e deve essere fornita come termine ulteriore per completare il senso. Nel verso sopra della Br. Up. non può sorgere nessun dubbio circa il fatto che il *Jivamukta* sia identico al *Brahman*, perché il testo indica chiaramente la loro distinzione, sia che il *Jiva* sia nello stato di sonno profondo o al tempo della morte. Nello stato di sonno profondo il *Jiva* è detto essere avvinto dal Signore, nel mantra Br. IV.3-21

*Come l'uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di ciò che è esterno e di ciò che è interno, così l'anima individuale, quando avvinto al Sé (Brahman) intelligente (prajna) che è costituito di coscienza, non ha più coscienza né di un mondo esteriore né di un mondo interiore. In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori.*

Analogamente la differenza tra il *Jiva* sul punto di morte e il *Brahman* è mostrata nel verso IV.3-35, dove il *Jiva* è descritto come agonizzante, sormontato dal *Brahman*:

*Come un carro sovraccarico si muove cigolando, così l'atman individuale, sormontato dall'Atman fatto di coscienza, si muove gemendo, allor quando l'uomo sta per esalare l'ultimo respiro.*

Ora, è impossibile che il *Jiva* avente poca coscienza, sia che giaccia nel sonno profondo o essendo per dipartire dal corpo, debba essere allo stesso tempo avvinto o sormontato dal sé, essendo tutto coscienza. E nemmeno questo Sé che avvince e sormonta può essere un altro *Jiva*, perché un tale Sé non può essere tutto-conoscienza.

L'obiettore dice: "il punto di interesse è se il *Jivamukta* è o no identico al *Brahman*. Con questo ragionamento si è solo stabilito che il *Jiva* nello stato di sonno profondo e mentre sta per esalare l'ultimo respiro, è differente dal *Brahman*. Anche noi ammettiamo ciò, perché in questi due stati il *Jiva* è ancora provvisto di *Upadhi*". A questa obiezione l'Autore risponde con il Sutra seguente:

**Sutra I.3.43**  
*Pati adi shabdebhya*

*Pati* – Signore, Protettore, *adi* – e così via, *shabdebhya* – parole, sulla base delle parole come *pati*,  
ecc..

**Il Mukta Jiva non è identico al Brahman, a causa di parole come Signore, ecc.. applicate ad esso in quel verso. – 107**

**Commento di Baladeva**

In quel verso della Br. Up. troviamo utilizzate le parole *pati*, ecc., le quali mostrano che non può essere inteso il *Jiva Mukta*.

*E questo è il grande e non nato Sé., che consiste di conoscenza, circondato dai Prana, l'etere dentro il cuore. In esso riposa il regolatore di tutto, il Signore di tutto, il Re di tutto. Egli non diventa più grande attraverso le azioni buone, ne diminuisce la sua grandezza attraverso le cattive azioni. Egli è il Signore di tutto, il Re di tutte le cose, il Protettore di tutte le cose. Egli è la sponda grazie al quale questi mondi non possono essere confusi.*

Questo mostra che il *Brahman* è diverso dal *Jivamukta*, perché sarebbe assurdo dire che il *Jiva Mukta* è il Signore ed il regolatore di tutto. Anche il Sutra IV.4-17 dichiara che l'anima liberata non ha il potere di creare l'Universo, ecc.. Inoltre nella *Taittiriya Aranyaka* troviamo che solo il *Brahman* è residente in tutti gli esseri e loro regolatore.

Non si può nemmeno affermare che la differenza tra il *Jiva* ed il *Brahman* è dovuta alla *upadhi*, fenomenica e non reale. Infatti troviamo nelle scritture che la differenza esiste anche nello stato di liberazione. Nella *Adhikarana Sutra* II.3.41 questo sarà spiegato ulteriormente, e sarà spiegato che la frase "*ayamatma Brahma – il sé è il Brahman*" è vera solo nel senso che il *jiva* è una parte del

Brahman, e possiede alcuni dei suoi attributi. Analogamente la frase: “*Diventando il Brahman egli ottiene il Brahman*”, significa che gli ottuplici attributi diventano manifesti nel Jiva e così raggiunge il Brahman in quel senso.; e questo è il significato della frase “*diventando Brahman*”, infatti altri testi come “*paramam samyam upaite – egli raggiunge la più alta similitudine*”, mostra che si raggiunge solo la similitudine con il Brahman, non l’identità. La frase “*raggiungere il Brahman*” significa ottenere questa similitudine. Perciò il Jiva è sempre differente dal Brahman, sia nello stato condizionato, sia come anima liberata. Essendo stabilito ciò, segue che *akasha*, detto essere l’evolvente del nome e della forma nella Ch. Up. VIII.14, è il Brahman e non l’anima liberata. Questa differenza tra Jiva e Brahman è stata stabilita anche nei Sutra I.1.16 e 17. Ma in quei passaggi era stato posto in termini generali, mentre nel Sutra presente è stabilito specificatamente che anche nello stato di *Mukti* il *Jiva* mantiene la sua identità separata.