



DEVADATTA KĪRTIDEVA AŚVAMĪTRA

■ ■ 4 – L'APPLICAZIONE DELL'*ADHYĀROPĀPAVĀDA* ALLA MANIFESTAZIONE, MANTENIMENTO E DISSOLUZIONE DEL MONDO: *SRṢṬI-STHITI-SAMHĀRA VICĀRA*

In passi diversi le *Upaniṣad* raccomandano l'indagine sul Brahman come se l'individuo fosse il conoscitore e Brahman l'oggetto della conoscenza. Così, sempre presumendo che il *jīvātman* sia qualcos'altro dal Brahman, affermano sia che il Brahman è causa della manifestazione¹, mantenimento e dissoluzione del mondo sia che esso penetra nel mondo manifestato come *jīva*. Alla fine di questo suo peregrinare cosmico, il *jīva* dovrà immergersi nuovamente nel Brahman. Allo stesso modo sono immaginati gli stati di coscienza (*avasthā*), la veglia, il sogno e il sonno profondo, come se il *jīva* andasse e venisse in continuazione tra di essi. Si suppone anche che al *jīva* capiti di trasmigrare costantemente tra nascite e rinascite, morti e ri-morti; e, infine, si pensa che l'individuo proceda attraverso gradi di conoscenza fino alla Liberazione. Tutte queste spiegazioni servono soltanto come strumento per il *tattva vicāra*, l'indagine sulla realtà di *Paramātmān*, utilizzando il metodo dell'*adhyāropāpavāda*. Ciò significa che i *vedāntin* non sostengono che realmente Brahman sia la causa della manifestazione, mantenimento e dissoluzione dell'Universo, che davvero esso penetri nel mondo sotto forma di *jīva*, e che come tale si sottoponga alle limitazioni di stati di coscienza, di differenti vite e dell'ignoranza da cui, poi, debba liberarsi.

Gauḍapāda ha così sintetizzato questa evidenza:

Non vi è affatto alcuna manifestazione o dissoluzione; nessuno è limitato né intraprende una via iniziatica; non c'è nessuno che arda di desiderio per la Liberazione, né esiste alcuno che si liberi. L'assoluta verità è questa. (MUGK II.32)

Consideriamo anzitutto l'uso metodico dell'*adhyāropāpavāda* applicato alla manifestazione (*srṣṭi*), mantenimento (*sthiti*) e riassorbimento (*saṃhāra* o *pralaya*) del mondo (*jagat*); questo perché la presunta natura del *jīva* individuale e le congetture sulle sue trasformazioni, attraverso stati, vite e altre condizioni limitanti, dipendono tutte dalla supposizione che la manifestazione sia qualcosa di reale.

I testi che si riferiscono alla manifestazione, mantenimento e riassorbimento del mondo hanno lo scopo di dimostrare l'unicità di Brahman, quindi non entrano nel dettaglio circa la realtà della manifestazione. Lo possiamo affermare prendendo come esempio la *Taittirīya Upaniṣad* che, dopo aver enunciato che “dall'*Ātman* ha preso nascita l'etere” (*TU* II.1), conclude in questo modo:

Quando il cercatore raggiunge quella stabilità che non conosce timore per questo invisibile, incorporeo indefinito Principio privo di un ulteriore sostrato, allora avrà ottenuto la libertà da ogni timore. (TU II.7)

In questo modo nega che tutte le cose manifestate esistano nel Brahman come effetti nella causa materiale. Anche la *Muṇḍaka Upaniṣad* dichiara senza equivoco che la Realtà imperitura (*akṣara*) è libera da qualsiasi caratteristica particolare, affermando:

Ciò che è invisibile, inafferrabile, privo di causa, privo d'attributi, privo di occhi e orecchi², privo di mani e piedi³. (MuU I.1.6)

¹ Spesso altrove si usa il termine “manifestazione” per descrivere indifferentemente sia il mondo manifestato sia la sua produzione, sulla falsariga di quanto avviene presso i teologi con il termine creazione. Informiamo dunque il lettore che in questo studio con “manifestazione” si intende sempre e rigorosamente soltanto l'atto di manifestare, da non confondere con il “mondo manifestato” in quanto tale, che piuttosto corrisponde alla condizione di *sthiti*.

² Privo di *jñānendriya*.

³ Privo di *karmendriya*.



Poi la medesima *Upaniṣad* procede descrivendo la manifestazione dell'universo proprio da quel principio imperituro:

Come da un fuoco avvampante sprizzano migliaia di scintille che sono anch'esse fuoco, così, o mio caro, dall'Immutabile sono manifestate molteplici categorie di esseri e cose, che in lui, alla fine, ritornano. (MuU II.1.1)

E, dopo aver enumerato in dettaglio tutti gli elementi, esseri e cose che Brahman manifesta, così conclude:

*In verità Puruṣa è tutto questo e comprende anche karma e conoscenza [tapas¹]. Mio caro, chi sa che questo immortale Brahman è nascosto nella caverna del cuore², ha davvero sciolto il legame dell'*avidyā*. (MuU II.1.10)*

Da ciò possiamo dedurre che il metodo della manifestazione (*sr̥ṣṭi-sthiti-saṁhāra vicāra*), presente in tutte le *Upaniṣad*, non è altro che una delle applicazioni al *tattva vicāra*³ del metodo *adhyāropāpavāda*. Questo metodo che consiste, in un primo tempo, nel sovrapporre l'universo a Brahman, per poi alla fine smentire tale idea allo scopo d'illustrare l'unicità dell'*Ātman*, si ritrova in tutti i tre *Prasthāna* del *Vedānta*, *Upaniṣad*, *Bhagavad Gītā* e *Brahma Sūtra*. Per esempio anche nella *Bhagavad Gītā* troviamo le affermazioni seguenti che corrispondono alla fase di *adhyāropa*:

Tutti gli esseri dimorano in me, ma io non dimoro in essi (BhG IX.4); Controllando la mia Prakṛti io li manifesto ripetutamente (BhG IX.8)

Invece ad *apavāda* corrispondono i versi:

Gli esseri non dimorano realmente in me, presta attenzione solo allo Yoga che mi è proprio [al mio stato di unità non duale]. (BhG IX.5); Inoltre le azioni non mi limitano, o Dhananjaya. (BhG IX.9)

E il *sūtra* di Bādārayaṇa che afferma:

Perché Brahman è invariabilmente descritto come la causa dell'etere ecc. [e di tutte le cose manifestate] in tutte le Upaniṣad e con la medesima descrizione. (Brahma Sūtra -BS-, I.4.14),

è così commentato da Śaṁkara:

Tutte le Upaniṣad dichiarano esattamente così che l'onniscente, onnipotente, onnipervadente, l'unico non duale è la causa [...], e insegnano come il Sé divenne molteplice, come, per esempio, nel testo che dice: "Egli desiderò: «Possa io diventare molteplice, possa io nascere»" (TU II.6), che stabilisce che queste cose manifestate e mutevoli non sono differenti da chi le manifesta. E con l'affermazione: "Egli manifesta tutto questo, ogni cosa senza eccezione" (TU ibid.), la śruti attribuisce la manifestazione dell'intero universo a lui; perciò è come affermasse che prima di manifestare egli era unico e non duale. Similmente, altre śruti

¹ In questo passo con *tapas* s'intende la conoscenza, *jñāna*.

² Ovviamente è illusorio anche il pensiero che l'*Ātman* possa essere localizzato in un punto spaziale come la caverna del cuore.

³ Ci sono cinque *prakriyā* (*pañcaprakriyā*), ossia applicazioni del metodo, per l'*Ātman* (o *tattva*) *vicāra*. Si tratta del *dr̥g-dr̥śya viveka*, la discriminazione tra il vedente e ciò che è visto; del *kārya-kāraṇa vicāra*, la discussione sull'indistinzione tra causa ed effetto; il terzo è rappresentato dal *pañcakośa vicāra*, l'argomentazione basata sui cinque involucri dell'*Ātman*; il quarto è il *sāmānya-viśeṣa viveka*, la dissoluzione del particolare nel generale; e l'ultimo e il più elevato, l'*avasthā trāya vicāra*, l'argomento dei tre stati di coscienza. Il *dr̥g-dr̥śya* ha come fonti scritturali la *Bṛhadāraṇyaka* e la *Kena Upaniṣad*. *Kārya-kāraṇa* è descritto nella *Muṇḍaka*, *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka* e *Taittirīya Upaniṣad*. Il *Pañcakosa* è l'argomento principale della *Taittirīya*. Il *sāmānya-viśeṣa* si basa sulla discussione tra Maitreyī e Yājñavalkya nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. L'*avasthā trāya* è insegnato dalla *Māṇḍūkya* e dalla *Praśna Upaniṣad*. Il metodo del *sr̥ṣṭi-sthiti-saṁhāra vicāra* è considerato trasversale alle prime quattro *prakriyā*. In alcuni testi si possono trovare anche riferimenti ad altri metodi vedāntici, che però devono essere allora considerati come applicazioni in forma più dettagliata delle quattro *prakriyā* iniziali. Le *pañcaprakriyā* sono il tema di discussione di questo capitolo che si concluderà nel prossimo.



attribuiscono al Sé caratteristiche per le quali Brahman è qui conosciuto come causa [del mondo]. (BSŚBh I.4.14)

Può anche accadere che i testi che trattano dell'effetto e della causa non siano esaurienti, poiché l'effetto non è preso in considerazione al fine di esaminarlo. Per essere più chiari, la *śruti* non ha affatto lo scopo di illustrare in ogni minimo dettaglio la manifestazione del mondo, il suo mantenimento e la sua dissoluzione, perché i testi non la considerano un fine utile per la vita umana. Questo non può nemmeno essere ipotizzato, perché i brani che in varie forme trattano della manifestazione sono in ogni caso sempre finalizzati alla conoscenza di Brahman. Si può concludere, dunque, che tutti questi dettagli sulla manifestazione, mantenimento e dissoluzione del mondo hanno lo scopo di insegnare che l'effetto non è affatto differente dalla causa, come l'esempio della creta e del vasellame. I *vedāntin*, perciò, dicono:

L'azione di manifestare, insegnata in vario modo con esempi come quelli della creta, del metallo e delle scintille, è solo uno strumento per indirizzare la mente alla verità. Non ha alcun altro motivo d'essere. (BSŚBh ibid.)

Per comprendere meglio questo punto, dobbiamo accennare brevemente alla dottrina vedāntica sulla relazione tra l'effetto e la causa (*kārya-kāraṇa sambandha*) usata metodicamente. La *śruti* precedentemente citata insegna che i *jīva* sono nati da Brahman e poi si dissolvono in Brahman:

Come da un fuoco avvampante sprizzano migliaia di scintille che sono anch'esse fuoco, così, o mio caro, dall'Immutabile (akṣara) sono manifestate molteplici categorie di esseri e cose, che in lui [nell'akṣara], alla fine, ritornano. (MuU II.1.1)

Altre *Upaniṣad* affermano ancor più chiaramente che tutto, soggetto (*viśaya*) e oggetti (*viśayī*), emergono soltanto da Brahman:

Solo da questo sono nati il prāṇa, la mente e tutti i sensi, l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra che tutto sostiene. (MuU II.1.3); Egli pensò: «Possa io diventare moteplice, possa io nascere», e manifestò il fuoco; visto il fuoco desiderò «Mi moltiplicherò e nascerò.» Così manifestò l'acqua. (ChU VI.2.3)

Tuttavia l'*apavāda* di questa relazione di causa-effetto ci conduce ad affermare che il *kārya-kāraṇa sambandha* deve essere accettato solo per mettere in evidenza che l'effetto non è differente dalla causa. Infatti diverse *śruti* lo dichiarano in questi termini:

È nato in diverse forme, anche se in realtà non è mai nato. (Taittirīya Āraṇyaka –TA-, III.13.39); Prakṛti deve essere intesa come la Māyā (l'illusione) e il Signore come il Māyāvin (l'illusionista) da cui è pervaso tutto questo universo. (ŚU IV.10)

Bādārayaṇa così affronta questo argomento:

La loro differenza si basa sulla parola “ārambhaṇa” (in principio) e su altri testi. (BS II.1.14)

Come al solito, ci affidiamo a Śaṅkara per intendere il significato degli enigmatici aforismi del *Brahma Sūtra*:

Con “effetto” s'intende l'universo che comprende tutto l'insieme dell'etere e di tutte le altre cose [manifestate], e con “causa” s'intende il Supremo Brahman. Da ciò possiamo concludere che l'effetto non è differente dalla causa. In che modo? Sulla base della parola “ārambhaṇa” (in principio) e di altri testi. Consideriamo anzitutto cosa significa “ārambhaṇa”. Dopo aver affermato che se si conosce una certa cosa è possibile conoscere tutto, Uddālaka dà a suo figlio Śvetaketu la seguente spiegazione: «Caro figlio mio, quando conosci l'argilla puoi conoscere tutto ciò che è fatto d'argilla, perché l'effetto è soltanto il nome che la parola gli attribuisce; ma la realtà è solo quella che si conosce come argilla.» (ChU VI.1.4) Ciò significa che quando si conosce davvero cos'è l'argilla, si conosce anche tutto ciò che è fatto d'argilla, un vaso, un



coperchio, una brocca, perché tutte quelle cose sono sostanzialmente solo creta. Questo perché l'effetto è "vācārambhaṇam nāmadeyam", vale a dire "pensato come qualcosa di diverso soltanto perché la parola gli attribuisce un nome" come, per esempio, vaso, coperchio, brocca¹. Ma di fatto non c'è niente che possa essere chiamato effetto; perché è solo un nome, è irreali, mentre è reale solo ciò che si conosce come argilla. Questo è l'esempio che la śruti utilizza per spiegare il Brahman. Quando diciamo "vācārambhaṇam" (la parola attribuisce), intendiamo che anche nell'esempio l'effetto non esiste separatamente da Brahman. (BSŚBh II.1.14)

La parola "ādi" ("ecc." in sanscrito), che troviamo nella frase "per i testi [che trattano] dell'origine ecc." (ārambhaṇa śābdādibhyah), si riferisce a quei numerosi testi che stabiliscono l'unicità dell'Ātman e che citiamo di seguito: "Tutto questo (idam) ha Quello (Tat) come sua essenza, Quello è la realtà, Quello è il Sé, Quello sei tu (Tattvamasi)" (ChU VI.8.7); "... e questo tutto è Ātman" (BU II.4.6); "Tutto questo è solo Brahman" (MU II.2.11); "Tutto questo è solo il Sé" (ChU XXV.2); "In Lui non esiste alcuna differenziazione" (BU IV.4.19). (BSŚBh Ibid.)

Affermando che l'effetto non è differente dalla causa si vuole insegnare che qualsiasi effetto è sorto solo per illusione al fine di dimostrare la conoscenza dell'unicità di Ātman. In definitiva non esiste alcun effetto in quanto tale, è solo l'ignoranza che lo proietta o lo sovrappone sulla causa.

Perciò, come lo spazio [ākāśa, l'etere] contenuto in un vaso grande, in uno piccolo o in uno di qualsiasi dimensione non è altro dallo spazio cosmico; come il miraggio che appare e svanisce, essendo di natura indefinibile, non è diverso dalla sabbia del deserto; così dobbiamo capire che questo multiforme universo, che comprende lo sperimentatore e lo sperimentato, non esiste separatamente dal Brahman. (BSŚBh Ibid.)

Con queste tre citazioni dalle *Kārikā* di Gauḍapada, confermiamo quanto appena esposto da Śaṅkara:

La nascita di qualcosa che già esiste può essere possibile solo illusoriamente e non realmente; perché chi sostiene che le cose nascono realmente è come dicesse che può nascere solo ciò che nasce. (MUGK III.27); Nessun jīva è mai nato né per lui esiste alcuna causa. Questa è la realtà suprema da cui non nasce nulla. (MUGK III.48); I saggi insegnano la nascita come una dottrina solo a coloro che credono che le cose esistano per la loro apparenza e utilità, e che sono sempre spaventati da Ciò che non nasce. (MUGK IV.42)

In questo stesso modo le śruti non intendono confermare la realtà della manifestazione quando affermano che Brahman manifesta il mondo e che perfino lo penetra all'interno. Semplicemente vogliono condurre la mente del cercatore a capire che l'immutabile Brahman-Ātman appare come jīva solo illusoriamente. Lo si può dedurre per il fatto che esse insegnano che jīva è identico a Brahman quando quest'ultimo "penetra nel mondo manifestato". Le citazioni che seguono devono essere intese come parte dell'*adhyāropa*:

Avendolo manifestato, esso entrò proprio in quel mondo manifestato. (TU II.6); Penetrando per la sutura del cranio, entrò attraverso questa apertura. (Aitareya Upaniṣad -AU-, I.3.12); Possa l'Ātman penetrare in forma di jīva e differenziare nome e forma. (ChU VI.3.2)

Quelle che seguono, invece, rappresentano l'*apavāda*:

Questo che è nel corpo dell'uomo e quello che sta nel sole è una sola cosa. (TU II.8); Egli vide questo Puruṣa, l'onnipervadente Brahman ed esclamò: «Ora ho visto questo Brahman!» (AiU I.3.13); Tutto ciò ha Quello come essenza, Quello è reale, Quello sei tu [Tattvamasi] o Śvetaketu! (ChU VI.8.7)

¹ L'uso che gli uomini fanno degli oggetti plasmati d'argilla determina la loro apparente realtà: e gli uomini li distinguono attribuendo loro nomi diversi. Ma per tutti gli altri esseri che non ne conoscono l'utilità (*artha*), quegli oggetti sono solo argilla. Per un cavallo, un cane, una tigre, per esempio, tutti questi oggetti sono inutili, perciò essi non li distinguono per nome e forma. Per loro sono solo argilla. Ciò dimostra che il nome e la forma (*nāmarūpa*) non hanno una realtà vera, ma sono solo attribuzioni che l'intelletto (*buddhi*), cioè la facoltà mentale che giudica nell'interesse dell'*aham* l'utilità o la nocività degli oggetti, sovrappone alla realtà soggiacente.



Śaṅkara aggiunge le seguenti preziose annotazioni:

Ora, la stessa causa dell'etere e di tutto il resto ha manifestato l'effetto [il mondo] ed è sperimentata come colui che vede, ascolta, pensa e comprende anche se non è [veramente] entrata in esso. Questo è il vero significato del suo "entrare" nel mondo manifestato. (TU, Śaṅkara Bhāṣya –TUŚBh-, II.6); Perché i passaggi che riguardano la manifestazione, il sostentamento e la reintegrazione del mondo sono degli strumenti per comprendere l'unità dell'Ātman. [... Essendo così,] può essere ragionevolmente capito in che senso siano da considerare come strumenti per comprendere l'unicità dell'Ātman, poiché i motivi della percezione della dualità sono ridicoli per la loro ottusità. Perciò si deve comprendere che quando si parla di lui come un effetto in forma di jīva, lo si fa in modo figurato, come se entrasse nel mondo manifestato, ma solo in apparenza. (BUŚBh I.4.7) Dopo che ha manifestato gli effetti, dall'etere fino al corpo solido (annamaya), lo si reputa dotato di forme limitate, come se fosse penetrato negli oggetti manifestati. Perciò si deve distinguere la sua vera natura di Ātman da tutti gli effetti, compreso l'ānanda[maya kośa] che pur è dotato d'invisibilità. Perché insegnare che entra nel manifestato significa limitarlo. (TUŚBh III.1)

Dall'ultima citazione si evince che il metodo dei cinque involucri di Ātman (*pañca kośa prakriyā*) è una applicazione particolare di questo *sṛṣṭi-sthiti-saṁhāra vicāra*, e che quindi va usato come *adhyāropa*. Per questa ragione la *śruti* enumera cinque "sé" inventati da *avidyā* a cominciare dal corpo solido (*sthūla śarīra*). Così la *Taittirīya Upaniṣad* afferma che diverso da questo sé fatto di cibo, c'è un altro sé fatto di *prāṇa*, un altro sé fatto di mente, un altro sé fatto d'intelletto e, infine, un altro sé fatto di beatitudine. Per ognuno di questi sé la *śruti* ingiunge una meditazione a partire dal corpo fatto di cibo in poi, al fine di allargare la prospettiva al macrocosmo (*samaṣṭi dr̥ś*). Alla fine di questa elencazione, la *Taittirīya* insegna che il Brahman più interno è oltre *ānandamaya kośa*, dicendo:

Chi pensa che Brahman sia inesistente (asat), costui anche diventa non esistente. Chi conosce che Brahman è esistente lo considera esistente grazie alla Sua conoscenza. (TU II.6.1)

Superando tutti i sé che, a causa dell'*avidyā*, si sovrappongono al Sé, la *śruti* conclude che il Brahman solo è l'unico substrato al di là di quelle costruzioni mentali, allorché le caratteristiche limitanti scompaiono tutte assieme. Perciò Ātman è uno e unico e l'iniziato che lo ha realizzato come propria vera natura, come superiore anche all'*ānandamaya kośa*¹, può dirsi perfettamente libero. Śaṅkara lo esprime così:

Perciò questo trascendimento (saṁkramaṇam) non può essere raggiunto; non è nemmeno il risultato dell'azione di nessuno dei cinque sé che iniziano con annamaya kośa. Perciò come unica alternativa possiamo dire che quel trascendimento è il risultato di ciò che è diverso dai cinque kośa che iniziano con annamaya e finiscono con ānandamaya. In realtà con saṁkramaṇam s'intende solo la conoscenza². (TU II.8.5)

In definitiva con *saṁkramaṇam* s'intende il superamento dei *kośa* manifestati, ossia la realizzazione della propria natura di *Paramātman*, la Liberazione dall'ignoranza. Gauḍapādācārya così lo conferma:

Ātman è la vita dei kośa che cominciano da quello costituito essenzialmente di cibo, dei quali parla la Taittirīya, ed è il Sé supremo di cui abbiamo trattato paragonandolo allo spazio [universale, apparentemente limitato nei vasi ecc.]. (MUGK III.11)

Uscire da questo mondo per trasmigrare in altri *loka* è un'idea che deve essere intesa esclusivamente dal punto di vista dell'*adhyāropa*. Per esempio si trova che l'uscita dal corpo sia così descritta nelle *śruti*:

¹ Ciò vuol dire del *Brahma loka* o *Hiraṇyagarbha*.

² Come tale non può essere nemmeno riconosciuto come un atto o un risultato di un'azione.



Se ne è dipartito perché più non ode, più non vede né parla con la parola e nemmeno pensa. Allora s'immerge nei prāṇa, la parola e tutti i nomi si dissolvono in lui, e la vista si dissolve in lui con tutte le forme e colori, l'udito con tutti i suoni, la mente con le diverse modalità del pensiero. Quando abbandona questo corpo, egli se ne va assieme a tutte queste facoltà. (Kauṣītaki Upaniṣad –, KauU-, V.3); Il prāṇa esce assieme a lui non appena muore. (BU IV.4.2)

La partenza dal corpo dell'anima per andare in altri *loka* è poi variamente descritta:

Tutti coloro che se ne vanno da questo mondo raggiungono la luna. (KauU III.2); Egli intraprende questa via degli dei (devayāna) per andare al mondo di Agni. (KauU III.3)

In altri testi è descritta la rinascita al *karma loka*:

Da quel mondo egli ritorna al mondo in cui può compiere karma. (BU IV.4.6)

Tutte queste affermazioni che descrivono il raggiungimento di un mondo di fruizione (*bhoga loka*) e la rinascita in quello di azione (*karma loka*) sono da considerarsi nell'ottica dell'*adhyaṅrōpa*. L'abrogazione di questa erronea visione *saṃsārica* è stabilita in questi termini:

Egli pensò: «A cosa si deve la partenza per cui devo andarmene? E a cosa si deve la permanenza per cui devo rimanere?» Quindi produsse il prāṇa. Dal prāṇa produsse la determinazione (śraddhā), l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra, le facoltà individuali (indriya), la mente, il cibo, la forza, l'autocontrollo, i mantra, i riti, i mondi e il nome [le caratteristiche differenzianti] dei mondi. (Prašna Upaniṣad – PU -, VI.3-4)

Ciò indica che la partenza dell'anima dal corpo è provocata dalla partenza del *prāṇa*, e che perciò non è una proprietà intrinseca del *jīvātman*, in quanto quest'ultimo in realtà è l'Ātman stesso. Possiamo arrivare a questa conclusione perché la *śruti* descrive il Sé come *aprāṇa*. Per questa ragione Śrī Gauḍapāda dichiara:

Nella morte e nella nascita, nella dipartita, nel ritorno e nella permanenza in tutti questi corpi, Egli è simile allo spazio¹. (MUGK III.9)

Il commento di Śaṅkara così sviluppa il pensiero del suo maestro:

Come la nascita e la morte, andarsene, ritornare e permanere in un vaso sono attribuiti allo spazio in base alle apparenze. Così anche nascita, morte ecc. sono attribuiti apparentemente all'Ātman. (MUGK Śaṅkara Bhāṣya –MUGKŚBh-, III.9)

Da ciò risulta chiaramente che le migrazioni e trasmigrazioni² del *jīvātman* sono argomento di *adhyaṅrōpa* e, inoltre, che sono state menzionate nelle *Upaniṣad* per indurre i *sādhaka* a respingere l'attrazione per questi illusori destini postumi e per incoraggiarli alla *mumukṣā*.

Qui, all'inizio del primo pāda [BS III.1], seguendo la Pañcāgnividyā³ sono stabiliti i vari modi con cui si raggiungono gli altri mondi. Questo serve solo a scoraggiare [il discepolo], poiché alla fine di questa sezione la śruti aggiunge: "Perciò ne dovrebbe essere disgustato" (ChU V.10.8). (BSŚBh III.1.1, bhūmikā)

¹ Vale a dire onnipervadente.

² Esprimiamo in questo modo con "migrazione" il trasferimento del *jīva* in un *bhoga loka* immediatamente dopo la dipartita per godere o scontare il *karma* prodotto durante l'ultima vita; e con "trasmigrazione" la successiva rinascita in una condizione che permetta di operare rituali o perseguire la conoscenza.

³ "Conoscenza dei cinque fuochi", scienza ritualistica che insegna all'iniziato di questa scuola vedica come ottenere una nascita migliore compiendo cinque tipi di sacrificio ad Agni. Essa permette l'accesso a due diversi percorsi postumi: quello superiore, il *devayāna*, che conduce a incorporarsi al *Brahma loka* fino alla fine del ciclo cosmico (*kalpa*), e quello inferiore, il *pitṛyāna* che assicura una rinascita umana in una condizione favorevole. ChU V.3.1-V.4.10; BU VI.2.1-16.