

Il mito come metafora nella Mitologia Indiana: il Bhagavad Gita e le vie della realizzazione spirituale.

Relazione al Convegno "Il mito e il nuovo millennio" – Fondazione Villa Piccolo- Capo d'Orlando - 4-5-6 Sett.2003

Il Mahabharata

Dalla grande matrice mitopoietica indo-aria, sorge, in un periodo imprecisato, e dal presumibile apporto di numerosi vati, i "rishi", poeti veggenti, ed è portato a compimento, se mai compimento può esserci, verso il VII – VI secolo precedente l'era volgare, il Mahabharata, (maha vuol dire grande, e Bharata è il nome, dall'eroe eponimo, che si dava la gente che abitava la parte settentrionale di quello che l'occidente chiamerà India). Il Mahabharata è il poema epico della grande India, il grande romanzo dell'India, o la storia della grande guerra dei Bharata, che con i suoi 90.000 versi (ma nelle stesure maggiori si dice arrivi a 150.000 versi) costituisce la più lunga epopea della letteratura universale: è lungo circa otto volte più dell'Iliade e dell'Odissea messi insieme. In esso confluiscono miti e leggende vediche e prevediche, e nel testo che ci è stato tramandato, che si pensa abbia assunto la sua forma attuale fra il IV secolo avanti ed il VI dopo l'era volgare, presenta numerosi rimaneggiamenti e interpolazioni. Tradizionalmente si ascrive la sua compilazione al saggio cieco veggente, Vyasa.

Il tema principale è il conflitto che si viene a creare fra i due rami di una famiglia dei Bharata: regnava ad Hastinapura (presso l'odierna Delhi), il re Vicitravira, della stirpe di Kuru. Alla sua morte il fratello Vyasa, sposa le sue due mogli, da questa unione nascono due figli: Dhritarashtra, che nasce cieco, e Pandu. Dhritarashtra genera a sua volta 100 figli, mentre Pandu solamente cinque. Alla morte di Vyasa, data la cecità di Dhritarashtra, il trono tocca a Pandu. Alla morte di questi, al figlio maggiore Yudhishthira, ma essendo questi ancora in giovane età, lo zio cieco, Dhritarashtra, diviene reggente. Di fatto il potere è gestito dal figlio di questi, Duryodhana, il quale reclama il regno tutto per sé: Sfida allora con dadi truccati l'erede legittimo, Yudhishthira. Questi, ovviamente, perde, e in seguito a ciò egli e i suoi fratelli vengono esiliati per 12 anni. Secondo i patti della sfida, inoltre, per tutta la durata del 13esimo anno, i cinque fratelli Pandava (i figli di Pandu), sarebbero dovuti rimanere completamente nascosti per poter ritornare in possesso del regno. Al tempo stabilito, avendo rispettato i patti, i Pandava si presentano a chiedere il regno che loro spettava, ma i Kaurava (i cento discendenti di Kuru, figli di Dhritarashtra), rifiutano di privarsi di qualsiasi pezzo di terra. Non rimane allora altro che il combattimento fra i due rami della famiglia.

I Kaurava guidati da Duryodhana, e i Pandava guidati da Arjuna, il terzo dei fratelli, si affrontano sul campo di battaglia di Kurukshetra: è questo è l'argomento del 6° canto del Mahabharata, il Bhagavad Gita, probabilmente l'opera poetica più amata in India e conosciuta fuori dall'India.

I guerrieri dei due eserciti rivali si stanno per affrontare, quando il capo dei Pandava, Arjuna, si fa portare dal suo auriga in mezzo al campo, in modo da poter osservare con un solo sguardo sia le forze proprie che quelle dei nemici, i suoi cento cugini, i Kaurava. Nel momento in cui vede fra le schiere rivali gli amici, i parenti, i maestri Arjuna è preso allora da forte sgomento. Assalito da un senso di pietà per tutte le probabili future vittime della battaglia, ormai prossima, si lascia prendere dallo sconforto e si rifiuta di combattere. Proprio in quel momento l'auriga, gli si svela essere il Dio Krishna in persona, il quale gli parla.... e così comincia la Bhagavad Gita, il Canto del Beato (che riassumiamo, per quanto possibile, cercando di non alterarne il senso):

la Bhagavad Gita

Krishna così esordisce: "Il saggio non si lamenta né per i vivi né per i morti, in quanto sa che l'anima è eterna, e che essa non nasce né muore mai. Così come in questa stessa vita l'anima spirituale passa dal corpo di un fanciullo fino a quello di un anziano, allo stesso modo, al momento della morte passa in un altro corpo. In questo mondo sofferenza e dolore sono soltanto il frutto della percezione dei sensi, essi appaiono e scompaiono come le stagioni, e non sono assolutamente reali. Ciò che solo è reale, è ciò che pervade il corpo, il Sé, eterno e indistruttibile, che è legato al corpo solo temporaneamente." Lo incita quindi a combattere con animo sereno, poiché combattere è per Arjuna un dovere naturale, Arjuna appartiene infatti alla casta dei guerrieri, giacché altrimenti il suo nome sarà deriso in eterno.

Krishna passa poi a spiegare i vari tipi di Yoga, per mezzo dei quali il saggio può trascendere questo mondo, ponendosi oltre le influenze della natura materiale, in tal modo, senza pretendere cioè di gioire dei frutti delle proprie azioni, il

saggio agisce secondo il proprio dovere (Dharma), pur restando libero dalle conseguenze. La perfezione, sottolinea Krishna, consiste nell'atto stesso e non nell'esito che potrà rivelarsi piacevole o meno.

Senza mai attaccarsi al successo o provare repulsione per il fallimento, comportandosi dunque secondo coscienza spirituale, in questa stessa vita si può trascendere ogni forma di condizionamento materiale ed essere libero dal ciclo delle morti e delle rinascite.

Alla domanda di Arjuna da cosa si possa riconoscere colui che ha raggiunto la liberazione, Krishna risponde che è un saggio dalla mente ferma solamente colui che ha abbandonato ogni desiderio di gratificazione dei sensi, che nascono dalla mente, la quale, una volta purificata, trova soddisfazione solo nel Sé. Il Saggio è colui che non è più disturbato dalle miserie della vita materiale, che non gioisce se è felice o si lamenta se soffre, che è libero da ogni attaccamento, paura e rabbia. Colui che controlla i sensi e l'attaccamento che da questi deriva, raggiunge la vera pace, e al momento della morte può entrare nel regno di Dio.

Krishna passa poi ad illustrare la dottrina della reincarnazione e quella dell'Avatar, dicendo: "Noi siamo nati molte volte, ma mentre Io ricordo tutte le mie esistenze passate, tu non ne ricordi alcuna. Malgrado Io sia senza nascita, ogni qualvolta la virtù declina, discendo in questo mondo, e mi incarno come Avatar, e chi prende coscienza di ciò, non rinascerà in questo mondo materiale.

Ad Arjuna che continua a chiedere quale delle due vie, quella della rinuncia all'azione o quella dell'azione sia la migliore, Krishna risponde che entrambe conducono alla liberazione, ma la via dell'azione senza attaccamento ai frutti della stessa, è la migliore per Arjuna che appartiene alla classe dei guerrieri.

Tutte le vie (marga o sentieri), le varie forme di Yoga, sebbene sembrino diverse, non differiscono tra di loro e conducono allo stesso fine. Un saggio, nonostante sembri impegnato nelle normali attività mondane, in realtà le ha già trascese e vive felicemente persino in questo mondo.

Il vero rinunciatario (sannyasin) è colui che agisce con la mente distaccata dai frutti della propria azione. Nessuno può diventare uno yogi a meno che non rinunci al desiderio e impari a controllare la mente, che può essere la migliore amica o la più aspra nemica di chi cerca la Liberazione. Tale impresa è sicuramente difficile in quanto la mente sempre instabile e irrequieta, è più difficile da controllare del vento, ma diventa possibile seguendo una giusta disciplina (Hatha Yoga, Rajah Yoga, etc..).

Krishna poi prosegue affermando che l'intero universo è pervaso dalla propria forma non manifestata e che Egli è il Creatore, Brahma, e il Mantentore, Vishnu, di tutto ciò che esiste. Alla fine di ogni ciclo cosmico, o kalpa, il respiro di Brahman, tutto torna nuovamente in Lui, Shiva, il Distruttore delle forme, e poi di nuovo tutto si manifesta per poi essere nuovamente distrutto: è la danza di Shiva Natarajah).

Arjuna continua a chiedere se debba essere considerato più elevato colui che si impegna nel servizio devozionale o colui che adora il Brahman impersonale, Krishna afferma che "Colui che fissa la mente sulla Mia forma personale ed è sempre impegnato nell'adorarmi con grande fervore, è senz'altro il più avanzato, ma anche chi medita e desidera raggiungere il non manifestato Brahman arriva a Me, ma più arduo è il suo cammino."

Poi, per meglio spiegare le varie vie dello Yoga (marga = sentieri) aggiunge che se si desidera fissare la mente sul Divino, senza mai deviare, allora si seguano i principi del bhakti-yoga; ma se non si riesce a farlo, allora si cerchi di agire in nome di Dio, ma se anche questo riesce difficile, allora si rinunci ai risultati delle proprie attività. E se anche ciò sembra impraticabile, si coltivi la conoscenza trascendentale.

Così, riprende Krishna, ti ho svelato la conoscenza segreta, che non dovrebbe essere spiegata a coloro che non siano austeri, o devoti, o che siano vittime dell'invidia. Invita Arjuna a riflettere su tutto ciò che gli ha detto e poi ad agire come meglio crede. Conclude infine affermando che "Colui che studia questo sacro dialogo, Mi venera con la sua intelligenza, e ascolta con fede e senza invidia si libererà dagli effetti del karma, e dimorerà nei mondi beati dei virtuosi."

Arjuna alla fine del Canto può esclamare: "La mia illusione è stata distrutta, per mezzo della Tua misericordia, o Signore: ho riguadagnato la pace e ora, libero dai dubbi, sono pronto ad agire e combattere secondo le Tue istruzioni."

Questo, in breve il racconto del Bhagavad Gita, ma appare chiaro che, come per ogni testo della Tradizione, occorre vedere, saper vedere, al di là del senso letterale, per cogliere gli aspetti simbolici, oltre che il significato anagogico dell'opera.

Nei secoli, molte sono state le interpretazioni che le varie scuole di pensiero e sette religiose hanno dato del Bhagavad Gita, dalla spiegazione del devozionismo popolare delle sette shivaite e vishnuite, fino al più puro monismo trascendentale del Vedanta Advaita. Ogni esegeta e commentatore ha tratto dal testo tradizionale quegli spunti e insegnamenti maggiormente aderenti alla propria visione o al punto di vista della propria scuola, e ciò, in ultima analisi in aderenza al principio tradizionale dei punti di vista (darshana).

Per comprendere però appieno gli insegnamenti della Bhagavad Gita, occorre rifarsi un attimo alla grande tradizione del pensiero classico dell'India, dei darshana brahmanici, che trovano nei Veda la fonte di autorità tradizionale.

i Veda e i darshana brahmanici

Un inciso per ricordare che i Veda sono i più antichi testi della letteratura indiana e mondiale: tradizionalmente ordinati nelle quattro raccolte (samhita) del Rig Veda (Versi da recitarsi, lo Yajur Veda (Veda delle formule che accompagnano la liturgia), il Sama Veda (o Veda dei versi da cantare), oltre che l'Atharva Veda, più tardo, di carattere in parte magico, che la Tradizione, che parla di Tre Veda, o di triplice scienza, in parte rigetta, in quanto non all'altezza dei precedenti tre Veda. Oltre ai Veda la Tradizione riconosce i Brahmana, commentari ai Veda, che con questi formano la SHRUTI, o rivelazione, insieme a testi più brevi come gli Aranyaka, o trattati della foresta, fatti per essere recitati lontano da luoghi abitati, e le Upanishad.

Oltre alla Shruti la speculazione indiana dà grande importanza alla Smṛti, o tradizione tramandata a memoria, o tradizione tout court.

Dai Veda e dalle Upanishad prendono le mosse le dottrine tradizionali cui si dà il nome di darshana, dottrine brahmaniche, ortodosse proprio in quanto traggono la loro autorità dai Veda.

Il termine darshana, con cui si sogliono indicare le dottrine ortodosse, vuol dire in buona sostanza "punto di vista", e con ciò si vuol significare che le varie scuole hanno sviluppato punti di vista particolari sulla realtà, e che, nella apparente diversità riflettono una sostanziale unità, non escludendosi a vicenda, ma anzi integrandosi in una visione superiore, in una più alta sintesi, generale e completa.

A partire dal X° secolo circa le dottrine ortodosse o Astika, si classificano tradizionalmente in sei sistemi fondamentali, e per la maggior affinità fra di loro, in tre gruppi di due sistemi ciascuno, o anche in ordine di adeguazione crescente alla verità, e quindi in un ordine gerarchico che si vuole culminante nel Vedanta, considerato come il vertice insormontabile della Metafisica: Nyaya e Vaisheshika, il Samkhya e lo Yoga, infine la Mimamsa e il Vedanta,.

Il *Nyaya*, che in Sanscrito significa logica, analisi o metodo, permette di indagare, studiare e fissare le leggi che stanno alla base del pensiero logico, mentre il "*Vaisesika*" letteralmente significa la dottrina dei "vaisesa", cioè dei caratteri o attributi distintivi delle cose concrete, così, mentre il Nyaya prende in considerazione le cose nel loro rapporto con l'intelletto umano, il Vaisesika pone l'accento sulla conoscenza delle cose in sé: entrambi classificano il conoscibile in categorie o *padartha*, 16 per il Nyaya, 6 il Vaisesika. Per il Nyaya, le principali categorie sono i *pramana*, o mezzi di conoscenza ed i *prameya*, ciò che è oggetto di corretta cognizione, oltre che il ragionamento sillogistico, i Vaisesika pongono l'accento sull'analisi della realtà, lo studio della fisica, cioè della natura, della Cosmologia. I due sistemi, che hanno tanti punti in comune, finiscono col completarsi a vicenda. Di notevole nel "Vaisesika" c'è la teoria che considera tutta la materia composta da atomi.

Anche il *Samkhya* si riferisce all'ambito della Natura, ma intesa nel senso della Manifestazione Universale; il termine *Samkhya* può essere tradotto letteralmente con "enumerazione", e meglio catalogazione metodica dei principi costitutivi della realtà.

Il *Samkhya* si presenta come un apparente dualismo che vede opporsi due principi metafisici apparentemente irriducibili, radicalmente distinti l'uno dall'altro: l'uno chiamato "Purusha" l'altro chiamato "Prakriti", ma che procedono entrambi dall'Essere Universale, essendone la prima di tutte le distinzioni possibili.

Purusha che letteralmente vuol dire "uomo", designa un principio attivo, che si può tradurre con "Spirito", o Essenza, ovvero un principio spirituale, che è presente non solo nell'uomo, ma anche in tutti gli altri esseri viventi.

Prakriti che vuol dire letteralmente "procreatrice" è se non proprio l'equivalente del concetto occidentale di "natura naturans", o natura creatrice, o natura tout court, qualcosa che molto vi si avvicina, energia attiva ed esecutiva, sostanza cosmica, il polo "negativo" dell'Essere.

"Prakriti", il primo dei 25 tattva, o principi costituenti la realtà manifesta, è una specie di sostanza materiale, di cui è fatta la realtà sostanziale che costituisce il mondo materiale, l'universo visibile, il nostro corpo, ma anche i nostri sensi, la nostra mente, il nostro intelletto.

Il *Sàmkhya* descrive il "Purusha" come uno specchio, una coscienza-testimone, una specie di spettatore che osserva il dispiegarsi della natura al suo cospetto. Prakriti dispiegandosi nella natura, procura al Purusha una "sperimentazione" del mondo.

Come uno spettatore al cinema, si identifica con quanto avviene sullo schermo, il Purusha, immedesimandosi con quanto crede avvenire in natura, si identifica con il proprio corpo, si costruisce un Io, che suppone reale, e si identifica quindi con certe entità materiali, sottili, impalpabili e incorporee, che il *Sàmkhya* chiama "manas" (la mente o la mentalità ordinaria, o il senso comune), e "buddhi" (cioè l'intelletto superiore): così il Purusha, dimenticando la sua propria natura, cioè quella di essere una "monade spirituale" si rivolge verso il mondo, e credendo che qualcosa gli manchi, comincia a desiderare, compie degli atti, ed è soggetto ad esperienze, subisce in tal modo su di sé le conseguenze degli eventi.

Caratteristica del sistema *Sàmkhya*, è la dottrina dei "guna", cioè delle qualità o attributi del reale: il *Sàmkhya* afferma che tutto ciò che si presenta all'esperienza, appare sempre essere il risultato di una delle infinite combinazioni di questi tre guna, e che sono il "*sattva*", il "*rajas*", e il "*tamas*". I Guna non sono stati, ma condizioni dell'esistenza universale cui sono sottoposti tutti gli esseri manifestati.

Ognuno di questi guna comporta tutta una gamma di significati, che va dalla sfera materiale, fino ai più alti livelli psicologici o spirituali: "*Sattva*", è un principio che connota luminosità, leggerezza, etc., a livello psichico connoterà uno stato di leggerezza psichica e di euforia, ancora a un più alto livello spirituale connoterà la gioia interiore, la "bontà" connaturata, una luminosità della persona, etc. *Tamas*, letteralmente "oscurità", connota invece una serie che va dalla pesantezza della pietra, fino all'inerzia mentale e alla stupidità, a livelli più sottili gli istinti inferiori, e le "tenebre". Il "*rajas*" infine, che significa movimento, connoterà instabilità, irrequietezza, tensione nervosa, turbamento da cui origina la sofferenza.

lo Yoga

Si ritiene lo "**Yoga**" un sistema gemello o complementare del "*Sàmkhya*", condividendone la concezione metafisica. Lo Yoga, tuttavia, al contrario del *Samkhya*, che è nirishwara, ammette la nozione di Ishwara, cioè un dio personale, l'unione col quale è lo scopo delle pratiche yoga.

Inoltre, mentre il "*Sàmkhya*" è teorico, lo Yoga è essenzialmente pratico. Nello "yoga", appare (*oltre alle nozioni di "manas" o mente ordinaria, e di buddhi o intelletto superiore*), la nozione di "*citta*". Tale termine tradotto ora con memoria, ora con attività psichica, designa quel centro di coscienza cui ascrivere l'impatto delle esperienze, degli atti, delle emozioni, dei pensieri etc..

Secondo la definizione che ne dà Patanjali nei suoi aforismi, lo "yoga" è "*cittavrttinirodha*", letteralmente: lo yoga è l'arresto delle "*vrtti*", cioè di tutti i movimenti psichici, emozionali, passionali ed incontrollati del "*citta*", cioè del centro di coscienza dell'attività psichica.

Lo Yoga si sforza quindi di immobilizzare l'attività della mente, arrestare cioè il flusso incontrollato dei pensieri, e così neutralizzare il *citta*.

L'itinerario dello Yoga:

L'itinerario spirituale proposto da Patanjali nello Yoga sutra, consiste di otto "anga" o "tappe".

Le prime due tappe, yama e niyama, sono preparatorie alla via propriamente detta, sono cioè delle discipline che comportano un certo controllo di sé, purezza, autodisciplina, etc., condizioni necessarie, ma non sufficienti per poter percorrere l'itinerario dello Yoga.

Con la terza "tappa", degli asana (particolari posizioni del corpo, ben note agli occidentali) si può far cominciare lo "yoga" propriamente detto. Patanjali nello "yoga" classico, si limita a raccomandare soltanto un certo numero di

"posture" semplici, atte alla meditazione, diverse sia da certe acrobazie di sedicenti yogi, sia da certa forma di ginnastica che siamo abituati a considerare Yoga in occidente.

Successivamente col pranayama, si perviene al controllo del respiro: questi esercizi, che non vanno eseguiti senza un maestro ed un'adeguata preparazione, non hanno uno scopo in loro stessi, ma sono uno strumento per fermare il turbinio della mente, ed avere un'influenza positiva sul corso del pensiero.

Un'ulteriore tappa è rappresentata dal pratyahara, che consiste nell'allenare i sensi al distacco sistematico dagli oggetti che li colpiscono.

Tappa successiva è il dharana, o concentrazione, sforzo di fissare l'attenzione su un oggetto qualsiasi : per esempio la fiamma di una candela, la capocchia di uno spillo o un'immagine divina. Ha lo scopo di far concentrare l'attenzione, per un certo periodo di tempo, sempre sullo stesso oggetto, allo scopo di evitare la dispersione mentale.

La sillaba "OM" ॐ costituisce per i praticanti lo Yoga, un oggetto favorito di concentrazione, come pure certi "mantra" usati a questo scopo.

Le ultime due tappe sono effettivamente esoteriche, al di là quindi della comprensione della mente (manas), che il linguaggio comune non è atto ad esprimere: una, o dhyana, consiste essenzialmente in una specie di continua concentrazione puramente interiore, l'altra, samadhi è quel termine ineffabile che rappresenta la realizzazione dello Yoga, cioè quel "yogacittavrttinirodha", ovvero l'arresto delle fluttuazioni dell'attività psichica, che, secondo Patanjali, è lo scopo e l'essenza dello Yoga.

In altri termini: il "samadhi" [l'ultima tappa dell'itinerario Yoga], è la messa in quiescenza delle funzioni psichiche: la vita psichica viene a quel punto paragonata a un oceano di pace, di quiete, senza alcun movimento ondoso, la cui superficie è assolutamente liscia.

Lo Yoga classico ammette un "Iṣvara", cioè un "Signore", ma lo considera più un ideale, che lo "yoghin" cerca di raggiungere, che un Signore e Creatore dell'universo, nel senso teista del termine.

Consideriamo per ultima la coppia, formata dalla **Mīmāṃsā** e dal **Vedānta**, che hanno in comune il riferimento esclusivo all'autorità dei *Veda*.

La *Mīmāṃsā*, che letteralmente significa riflessione profonda (sui Veda), si fonda sulla corretta interpretazioni dei testi vedici, e la scrupolosa osservanza delle prescrizioni rituali. Il **Vedānta** è detto anche Mimamsa ulteriore, Uttara Mimamsa contrapposto alla precedente Purva Mimamsa, o prima Mimamsa, o anche Brahma Mimamsa, o mimamsa che tratta dell'Assoluto, mentre la prima è detta Karma Mimamsa, o mimamsa dell'azione. Il nome stesso di Vedānta ("veda anta"), poi, significa fine dei *Veda*, cambiamento o superamento dei *Veda*.

Il Vedānta

Col Vedānta ci ritroviamo nella sfera dell'Assoluto, nell'ambito della Metafisica pura. Il Vedānta è essenzialmente advaita, cioè non duale, vertendo la propria riflessione sul Principio Supremo, al di là dell'Essere, l'UNO. Il Brahman, Principio Supremo, al di là anche dell'Essere, non può che essere detto non-due, in quanto al di là di ogni determinazione.

Il Vedānta, abbiamo sottolineato, rappresenta il vertice e compimento di ogni conoscenza, e per il suo carattere metafisico, il Principio Primo da cui tutti gli altri darshana derivano e sul quale fondano la loro legittimità e ortodossia. I Vedantini riconoscono la loro origine in quello che si chiama "prastana traya" o triplice punto di partenza: il "*Brahmasutra*", attribuito a Badarayana vissuto intorno al 1° secolo della nostra era, le *Upanishad*, e la *Bhagavad Gita*.

Il Vedānta darshana appare come un'evoluzione della *Mīmāṃsā*, in quanto si afferma che il corpus vedico non si può esaurire in una serie di prescrizioni, di interdizioni o di commenti al sacrificio, né si può ridurre alla meccanica dell'atto sacrificale, al rituale etc., in tal modo, superando i Veda, o andando al compimento dei Veda, si esalta il ruolo delle *Upanishad*, e soprattutto di quegli enunciati "mistici" ("grandi parole" o "mahavaka"), che vertono in un modo o in un altro sull'identificazione tra la personalità individuale umana (jvatman) e l'Assoluto (Brahman), l'Uno senza secondo.

Archetipo di questi enunciati è il celebre detto "TAT TVAM ASI": "Tu Sei Quello".

Il *Vedanta*, riceve la sua sistemazione da un eccezionale pensatore, Śankara, vissuto attorno all'VIII secolo d.C., autore di un eccezionale commento al Baghavad Gita (di cui è disponibile la traduzione in Italiano, a cura di S. Radahkrishnan), oltre che ai "Brahmasutra" e ad alcune delle *Upanishad* maggiori.

Śankara assume come punto di partenza proprio la riflessione sulle grandi parole, e presuppone da un lato, (in ciò basandosi sull'autorità dei *Veda*), l'identità assoluta dell'anima individuale o *jvatman* col "Brahman", vale a dire con l'Assoluto incondizionato, mentre d'altra parte afferma che partendo dalla nostra limitata esperienza umana, del tutto condizionata, non arriveremo mai a spiegare e comprendere tale asserita identità.

Secondo Śankara non ci si può rendere conto logicamente della realtà, mediante l'esperienza che ci fornisce la percezione sensibile, per via delle contraddizioni cui va incontro la mente individuale e condizionata, cioè il *manas*, che di per sé non potrà mai comprendere l'Assoluto, cioè la realtà effettiva ed incondizionata: Brahman.

Viene in aiuto allora la teoria della *maya* o dell'illusione cosmica: per cui all'*avidya*, cioè all'ignoranza (metafisica), e quindi al mancato riconoscimento della propria natura, da parte dell'anima individuale (*jivatman*), può essere attribuita la mancata percezione dell'effettiva realtà.

Il Vedanta, tramite l'*asparśa-vada*, ci offre allora una dialettica fondata sul meccanismo della discriminazione (*viveka*), e traccia un itinerario di pratiche spirituali, di meditazioni, a partire dalle "grandi parole" upanisadiche, per cui l'individuo prende coscienza di sé, e realizza che il "Brahman" non è affatto una entità misteriosa, trascendente e lontana, come appare alla mente finita, ma che "È" in lui, immanente e trascendente allo stesso tempo, ed a lui intimamente legato.

Nella pratica meditativa dell'osservatore, o del testimone osservante, il "tvam", cioè il "tu", attraverso un itinerario di disidentificazioni via via crescenti, viene a poco a poco spogliato di tutte le determinazioni avventizie e contingenti che lo rivestono, "upadhi", e che paiono fuorviarlo dalla realtà del "Brahman".

Questa presa coscienziale dell'identità dell'anima individuale col fattore principale ha valore di conoscenza, di **GNOSI**, per cui l'individuo che è pervenuto a tale conoscenza, che è iniziatica, che è realizzativa, può attuare il distacco dalle cose del mondo: distacco che diventa così preludio alla liberazione (*jvan mukti* o liberazione in vita), venendosi ad esaurire ogni ulteriore fonte di Karma.

La "liberazione", secondo il Vedanta, consiste appunto in una misteriosa fusione dell'anima individuale col "Brahman", sì da permettere all'individuo (ma solo apparentemente individuo!) di essere un *jvan mukti*, cioè un liberato in vita.

Nella meditazione profonda, in Sarvikalpa Samadhi (samadhi con differenziazione), la Coscienza viene come riassorbita nella Divinità Archetipica che è riconosciuta nel Nirvikalpa Samadhi, essere lo stesso Principio Trascendentale presente nel Sé (apparentemente) individuale.

La Persona Divina che prima veniva archetipicamente percepita come distinta dal Soggetto che sperimenta, viene allora riconosciuta come Brahman, l'Assoluto inqualificato, cioè l'Essere sempre e da sempre presente nel Tempio interiore dell'Anima.

A questo punto il "Brahman" interiorizzato, e l'individuo, ormai spogliato delle sue upadhi, si rivelano come essenze, di cui è possibile la fusione in una unica entità.

Nel Nirvikalpa Samadhi sparisce ogni nozione di soggetto-oggetto, e quindi ogni dualità, e la stessa unità, lasciano il posto alla pura "Non-dualità" di Coscienza, essenza della realizzazione metafisica *advaita*.

In breve: sebbene il pensiero sia utile, in quanto può dirci che cosa la realtà non è, la realtà stessa, l'Assoluto incondizionato, non può essere imprigionato entro i confini della mente. Ciò che si può chiamare esperienza plenaria è l'Io non duale dove non vi sono distinzioni.

Il Bhagavad Gita, con le Upanishad e il Brahma Sutra, rappresenta quello che si chiama "prastana traya" o triplice punto di partenza: dalla BG in particolare prende origine una riflessione che conduce non solo ad una conciliazione dei contrari (coincidentia oppositorum), ma anche una prassi che riflette l'equivalenza, dal punto di vista della realizzazione, delle diverse vie che portano all'Assoluto.

La Conoscenza realizzativa

La Conoscenza realizzativa si può conseguire, secondo le parole di Krishna attraverso diverse vie o marga, siano queste le attività rituali, sia la conoscenza metafisica, sia la pratica yogica, che la pura devozione, essendo ognuna di queste vie più o meno adatta ai vari temperamenti e qualificazioni dell'essere umano.

Col termine yoga infatti, seguendo gli insegnamenti del Bhagavad Gita, gli indiani definiscono, non solo la via regale di Patanjali, ma anche le discipline, o i vari sentieri (marga) che possono condurre alla liberazione: lo Jnani Yoga, o Yoga della conoscenza, che è il sentiero preferito dai Vedantini, dai Samkhia e dai Vaisesika, il Rajah Yoga, o lo Yoga propriamente detto, codificato da Patanjali, che è appunto il sentiero seguito dagli yogi, mentre il Karma Yoga, o Yoga dell'azione o della Liberazione per mezzo della giusta azione è il sentiero tipico dello ksatria, cioè dei guerrieri nella suddivisione delle caste tradizionali, che agisce senza pensare al frutto, cioè alla ricompensa alla propria azione, che trova nella Mimansa la prescrizione rituale.

Grande rilievo è attribuito dal Bhagavad Gita al sentiero della devozione o bhakti maggiormente adatto a coloro i quali amano esprimere in forme devozionali a Ishvara (il Dio personale), il proprio senso del sacro. I seguaci della religione Bhagavata, da Sri Bhagavan, epiteto attribuito al Dio Krishna, proclamano la superiorità di questa via, dell'abbandono al dio, come espressamente soteriologica, ed adatta alla gran parte degli esseri umani.

Per il Bhagavad Gita, inoltre, il Samkhya designa la conoscenza vera, cioè la conoscenza del Sé; tale conoscenza è anche l'oggetto della riflessione vedantica.

Il termine Yoga designa altresì ogni attività che conduce il Sé personale (Atman) al Sé Superiore, al Brahman, all'Assoluto incondizionato, ma può designare sia il metodo che la disciplina, la meditazione, come anche il risultato, l'unione appunto (tale significa letteralmente il termine) col Divino, comunque inteso, col Brahman, etc.

Il Bhagavad Gita rappresenta una via mistica "attiva", e ciò potrebbe apparire in contraddizione con quanto comunemente si intende per mistica, in cui il devoto facendo il vuoto nella propria mente, accoglie la grazia divina, la folgorazione del vero, l'illuminazione. Il Bhagavad Gita mostra invece all'iniziato, che la sappia riconoscere, una via attiva, attraverso un esercizio continuo dell'intelletto, della buddhi, cioè dell'intellezione intuitiva, superiore al manas che è la mente logico discorsiva. Tale conoscenza intuitiva, che è gnosi, distrugge l'errore derivante dall'identificazione con gli "involucri" propria dell'essere umano ordinario. Ciò, attraverso una serie di esercizi di austerità e di meditazioni, conduce fino al trapasso su un altro piano, ove si rivela la reale natura dell'essere: Tale natura si rivela identica alla natura del Sé superiore, del Brahman (il "Tat Tvam Asi", mahavaka, grande parola, della tradizione Upanishadica), avvenendo così il congiungimento col Divino o con l'Assoluto, nel Samadhi dello Yoga.

In effetti si realizza ciò che sempre è, ma che è obnubilato dal velo della Maya: si parte dal complesso psicofisico, al quale si riduce la nostra apparente personalità, e si arriva per successive eliminazioni ad un principio luminoso che a quella sottostà immutabile.

Così Tucci, nella Storia della Filosofia Indiana: "La realtà di noi medesimi non è nelle apparenze, essa è nascosta dall'involucro ingannevole di molteplici vesti che bisogna togliere perché a quella si giunga. Si deve separare l'avventizio il provvisorio, l'effimero dall'eterno (il Solve et Coagula, o il separando del fisso dal volatile, degli alchimisti – nota dell'autore).

"L'Uomo alla ricerca del Divino, in ogni tempo ha sentito la necessità di collegarsi con una Tradizione, e di contemplare un ideale concreto in colui al quale la devozione è diretta", scrive Raphael, nel suo commento al Bhagavad Gita (p. 19, ed, Asram Vidya).

Nel Bhagavad Gita tale compito è svolto dalla figura di Krishna, l'istruttore che rappresenta la Tradizione, cioè il collegamento con il Principio, l'Essere, l'Assoluto inqualificato, l'Uno- senza- secondo.

la comprensione tradizionale del concetto di Divino

Le considerazioni di cui sopra ci portano ad affrontare adesso uno degli aspetti fondamentali del Bhagavad Gita, ci riferiamo in particolare alla comprensione tradizionale del concetto di Divino: per la Tradizione in generale, e per quella hindu in particolare, esistono molteplici, sebbene non differenti, aspetti del Divino (il dogma cristiano della Trinità può essere portato ad esempio). Tali aspetti possono essere "conosciuti" in base al grado di evoluzione coscienziale del

conoscitore, o meglio del jiva-atman, l'ente di coscienza individualizzato, potendosi spaziare dalla concezione più "materiale", tangibile, a vari gradi di concretezza, fino alla più sottile, noumenica, metafisica ed ineffabile.

Per la spiritualità indiana non è concepibile una religione o una fede dogmatica uguale per tutti, l'universalismo non sta nella uniformità, bensì nella sostanziale unità sottostante le apparenti diversità.

Ciò sembra dovuto al fatto che ciascuno di noi differisce da ciascun altro per struttura fisica, mentale, animica, nonché per le proprie qualificazioni interiori, oltre che per i propri bisogni e necessità esistenziali, sia di ordine materiale che intellettuale o spirituale, ed in ultima analisi per il grado di evoluzione coscienziale.

Si racconta che Gandhi, interrogato se non fosse desiderabile riunire tutti gli uomini sotto un unico credo religioso, universale, definisse invece altamente auspicabile una religione diversa per ciascun individuo, la più adatta ad esprimere le proprie individuali qualificazioni ed aspirazioni nei confronti dell'Assoluto.

La verità, aggiungiamo noi, è una, solo che gli uomini la chiamano con diversi nomi. E ciò marca la distanza dai vari tanti, troppi fondamentalismi, attuali o storici ("nulla salus extra ecclesiam").

Il pensiero tradizionale hindu, abbracciando in tal modo le possibili posizioni coscienziali dell'individuo incarnato, assume, semplificando, quattro aspetti fondamentali della concezione del Divino, in quanto adeguati a quattro schematici, differenti punti di vista e livelli di evoluzione di coscienza, così distinguiamo:

- il Brahman nirguna, cioè il livello dell'Assoluto incondizionato, (nirguna significa senza "guna", cioè senza attributi qualificanti), è l'Uno senza secondo della Tradizione Advaita Vedanta.
- Il Dio Impersonale, o Braman saguna, Nirakara, o Dio in Spirito e Verità, del quale non è possibile dare alcuna descrizione o rappresentazione
- Il Dio Personale, o Ishvara, di cui è data rappresentazione simbolica, è il Dio delle religioni popolari, o dell'essoterismo, per es. il Jhavè della storia biblica, ma anche Shiva, Krsna, il Dio della devozione (bakti) e del culto.
- Infine il Dio incarnato, il Dio che si fa uomo e scende nel tempo e nella storia: sono gli avatara della tradizione hindu, ma anche il Messia della Tradizione giudaico-cristiana.

Esistono anche forme al "femminile" del divino, assimilabili alle due ultime categorie, le shakti, o potenze del Dio, la Shekinà della Tradizione ebraica, ma anche la Grande Madre Mediterranea, e sotto certi aspetti anche lo Spirito Santo, oltre che, ovviamente, la Madonna del culto mariano.

Ciascuno di questi aspetti, molto sommariamente riportati, meriterebbero una particolare ed approfondita trattazione, ma mi sembra che ciò esuli dallo scopo della presente relazione, oltre che dai temi imposti dal convegno e dalla tirannia del tempo.

La comprensione del giusto approccio al Divino passa ovviamente attraverso la comprensione dei sentieri (marga) che a questo conducono, e ciò comporta inevitabilmente anche la comprensione tradizionale degli ordini sociali, varna, (impropriamente intesi come sistema delle caste).

Di tutto questo nel Bhagavad Gita disserta Krishna, che fa comprendere al suo allievo Arjuna le leggi del karma e il dharma che regge l'ordine dell'Universo.

Arjuna è un guerriero, appartenente alla casta tradizionale degli kshatria, e suo dovere è combattere, ed è meglio adempiere il proprio karma sia pur imperfettamente, che assumere un karma diverso, è questo un po' il succo del Bhagavad Gita.

Ecco quindi che nel Gita, vediamo da una parte Duryodhana, il capo dei Kaurava, che promuove l'azione, cioè la guerra fratricida, dal punto di vista dell'io individuato, per impossessarsi del regno materiale, ed è perciò separato dal Principio, dal Brahman, dall'Essere.

Dall'altro lato c'è Arjuna, che promuove l'agire in quanto sottoposto al Principio, al Dharma, alla Legge e all'ordine Universale che da questo promana, che deve combattere in quanto il combattimento è suo dovere, e sua "natura".

Da una parte c'è quindi la mente individuata, analitica e conflittuale, dall'altra la mente sintetica "buddhica", illuminata dalla luce dell'Universale.

L'insegnamento di Krishna, e per ciò l'insegnamento della Tradizione, svela quindi al discepolo la conoscenza dell'Essere e del non-essere, che cos'è che nasce e che cosa muore, che cos'è l'impermanenza e ciò che permane, svela il Dharma cosmico, la Legge universale ed eterna, e quindi il Dharma individuale, cioè il proprio dovere da compiere, o meglio il dovere del proprio stato, senza attaccamento ai frutti dell'azione.

Krishna , l'istruttore rappresenta la Tradizione, cioè il collegamento con il Principio, l'Essere, l'Assoluto inqualificato, l'Uno- senza- secondo.

Duryodhana rappresenta il nostro io empirico, il senso dell'io individuato (ahamkara), che ha "scordato" le sue origini (è la storia gnostica della perla).

Arjuna rappresenta l'Uomo di desiderio, colui che percorre la via del Sé.

Per il vedismo il Karma era l'atto rituale sacro e benefico, per le Upanishad il Karma é l'attività generatrice di vita, che distrae l'anima dalla sua propria essenza e quindi la contamina di corporeità. Tornano al mondo assoluto le anime che si sono astenute dall'azione, mentre coloro che hanno operato male o bene, devono rinascere nel mondo empirico, secondo le azioni delle precedenti vite. L'unico modo di salvarsi sarebbe quindi l'inazione.

A questo problema erano state date tradizionalmente due risposte: quella dello Yoga e quella delle Upanishad.

Lo Yoga é una prassi il cui ideale consiste nel vivere senza agire, rinunciando alla vita secondo la natura, facendo perpetua violenza alle normali condizioni di esistenza; dopo la liberazione ascetica si vivrà un sogno senza sogni.

Per la concezione upanishadica invece, la salvezza e la liberazione viene dalla conoscenza, che dissipa l'illusione del mondo e ci fa attingere l'immutabile realtà del Brahman, ove i cicli sono annientati e si conquista la pace.

Nel BG si vede all'opera la coincidentia oppositorum, mostrandosi appunto la possibilità di considerare diversi ma non opposti due principi apparentemente irconciliabili

varnashrama dharma

A questo scopo ci si ricorda il concetto essenziale del varnashrama dharma, ossia dei diritti e doveri di ciascuna delle quattro classi della società (varna), in ognuno dei quattro stadi della vita (ashrama). Benché vi sia un dharma generale, ossia un unico codice morale che incombe su tutto, questo relativistico codice venne fondato sulla convinzione che gli uomini non sono tutti uguali e che i loro doveri varino a seconda dei luoghi in cui vivono e in base a ciò che essi sono.

Le quattro varna furono ordinate gerarchicamente sulla base dell'autorità vedica, le tribù non assoggettate e i gruppi dalle pratiche inaccettabili furono considerati "intoccabili" e posti al di fuori del mondo civile indù.

Le opere normative, i dharma shastra, si occupano di vari riti, da quelli domestici a quelli del ciclo vitale, insomma delle questioni fondamentali del sistema di vita induista.

Furono anche classificati dalla Tradizione quattro scopi o fini della vita: artha, letteralmente "la roba, cioè il possesso ed il godimento di beni materiali, fino al potere politico ed economico, come descritto in vari trattati che prendono il nome di Arthashastra, il più famoso dei quali è attribuito a Brhaspati; poi viene "kama", cioè l'amore o il sesso (quasi tutti in Occidente conoscono, e travisano il Kamasutra, cioè il trattato - sutra - sull'amore: kama, ma pochi ne intendono il reale significato).

Viene poi un terzo scopo nella vita, che viene denominato "dharma", che comprende tutti i doveri religiosi e morali, ed infine il quarto e più vero e alto scopo nella vita che è "mokṣa", ovvero la liberazione spirituale o redenzione dal ciclo continuo di morte – rinascita – sofferenza - morte etc., dovuta all'accumularsi del Karma.

I pregi guerreschi di Krishna, appartenente alla classe degli ksatria, vengono quindi esaltati nel Bhagavad-gita, dove Krishna parla di tre vie di salvezza:

- ◇ La via dell'illuminazione o della conoscenza (Jnana Yoga o Jnana Marga)
- ◇ La via dell'Azione (senza attaccamento al frutto di questa, inclusi i riti religiosi) (Karma Yoga).
- ◇ La via della devozione verso il Signore (Bhakti Yoga) che é la più raccomandata ed ha ispirato la maggior parte dell'induismo fino ai tempi nostri.

Conclusioni

La BG è tuttora vista dagli Hindu, come dai Cristiani il Vangelo: essa rappresenta non solo un testo sacro unificante, o una fonte normativa, ma anche un mito agibile, vivo e vivificante, come un manuale di istruzioni per l'uso, che parlando per metafore si rivolge al cuore eterno dell'Uomo, al suo vero Sé superiore.

Gli Hindu si riconoscono in gran maggioranza nel Baghavat Gita, qualunque sia il sentiero che percorrono nel cammino verso la liberazione: lo Jnani Yoga, o Yoga della conoscenza, che è il sentiero preferito dai Vedantini, dai Samkia e dai Vaisesikas, il Raja Yoga, o lo Yoga propriamente detto, codificato da Patanjali, che è appunto il sentiero seguito dagli Yogin, mentre il Karma Yoga, o Yoga dell'azione o della Liberazione per mezzo del lavoro e della giusta azione è il sentiero tipico della Mimansa, atto all'uomo di azione (e quello di cui troviamo il maggior riferimento nella Bhagavad Gita: la via dello ksatria, cioè del guerriero nella suddivisione delle caste tradizionali), che agisce senza pensare al frutto, cioè alla ricompensa alla propria azione.

Il Karma Yoga, infine o Yoga della devozione, come espresso dalle parole del Beato, è maggiormente adatto a coloro i quali amano esprimere in forme devozionali il proprio senso del sacro, con la devozione a un Ishvara o Dio personale come Brahma, Shiva o Vishnu o le varie forme di Shakti o divinità femminili impersonanti l'energia del Divino : Lakshmi, Durga, etc. oppure ad un Guru, etc.

Dal seguire la via del Sé o quella dell'io empirico dipende la nostra felicità o infelicità, ma seguire la via della conoscenza e della liberazione o la via dell'ignoranza e della schiavitù dipende soltanto da noi: Arjuna, e di riflesso ognuno di noi deve scegliere e decidere in piena libertà e comprensione, accettando di seguire il proprio karma, accettando il sacrificio, che è essenzialmente il sacrificio dell'io individuato, la morte dell'io, nella prassi e nella ritualità massonica la morte e rinascita di Hiram.

Anche secondo il Bhagavad Gita, il maggior sacrificio consiste nel sacrificare al Sé superiore ogni istanza egoistica, appartenente all'io inferiore, onde pervenire, e ciò in un lasso di tempo più o meno breve, e questo dipende dal karma dell'individuo, all'estinzione dell'io, all'estinzione di ciò che è irreali, affinché solo il Reale risplenda di luce propria.

Ogni atto offre l'opportunità di compiere un sacrificio personale: sta a noi compierlo in piena coscienza: questo mi sembra uno dei più grandi insegnamenti del Baghavat Gita.

Bibliografia essenziale:

1. Leonardo Vittorio Arena: La Filosofia Indiana. Newton Compton
2. AA.VV.: Storia delle Religioni (5 vol.)- UTET Torino
3. AA.VV.: Glossario Sanscrito. Ed. Vidya. Roma
4. Comaraswami A.K.: Induismo e Buddismo –ed.Rusconi, Milano 1986
5. Dubost, P.M. : Śankara e il Vedanta - ed: Asram Vidya - Roma
6. Esnoul A.M. (a cura di): Bhagavad Gita – Adelphi, Milano, 1976
7. Filippini Ronconi, P. : Magia, religioni e miti dell'India. Ed. Newton Compton
8. Filippini Ronconi, P. : L'induismo. Ed. Newton Compton
9. Hulin M.: Intervista sui Sistemi filosofici dell'India (da Internet)
10. Radhakrishnan S. a cura di: Bhagavad Gita
11. Radhakrishnan S.: La Filosofia Indiana. 2 Volumi. - Asram Vidya Roma - 1991-1993
12. Ramacharaka (Yogi) (William Walker Atkinson) : Le Filosofie e Religioni dell'India (Rist.da Brancato ed. Ct.)
13. Raphael (a cura di): Bhagavad Gita. ed: Asram Vidya - Roma
14. Raphael: TAT TVAM ASI – Tu sei quello - ed: Asram Vidya - Roma
15. Raphael: Essenza e scopo dello Yoga. ed. Asram Vidya. Roma
16. Renou L.: L'induismo. Xenia ed. Milano
17. Tucci G. : Storia della Filosofia Indiana. TEA Milano

N.B. Questa bibliografia non pretende affatto di essere completa né sistematica, tanta è la mole degli scritti sull'argomento, ma, del tutto arbitrariamente e secondo le intenzioni dell'autore, intende solamente fornire a chi legge, e ne è interessato, pochi spunti per ulteriormente approfondire l'argomento.