

Introduzione

Fra tutti i popoli l'indiano è stato quello che maggiormente e più liberamente si è dedicato allo studio dei rapporti fra l'Uomo e quella sfera, a stento definibile, che siamo soliti chiamare, del Sacro, o dello Spirituale. Il mondo dello Spirito, per continuare ad usare un termine familiare alla filosofia Occidentale, è stato indagato a fondo, e con grande intensità dai pensatori dell'India da tempi primordiale, ben anteriori ai Veda, fino ai nostri giorni. All'uopo è stato codificato per così dire, tutto un apparato lessicale e terminologico, cui dobbiamo ricorrere se vogliamo addentrarci nei vasti, e per noi occidentali in gran parte tanto ignorati quanto affascinanti territori della dimensione dello Spirito.

Non è questa la sede per analizzare le cause di tanto fiorire e filosofare; diremo soltanto che l'assenza di un potere politico totalizzante e di una chiesa organicamente e dogmaticamente organizzata, avrà probabilmente, positivamente influito su tale stato di fatto, nonché la grande estensione del subcontinente indiano, con le sue mille diversità razziali, linguistiche, culturali, religiose etc. .

HINDUISMO

Il termine Hindu era in origine la parola con cui i Persiani indicavano coloro che vivevano al di là del fiume Indo, al giorno d'oggi, invece, col termine hinduismo, viene indicata la complessa tradizione religiosa che si è evoluta nel subcontinente indiano in diverse migliaia di anni e oggi rappresentata da dottrine fortemente differenziate praticate da più di 500 milioni di abitanti dell'India.

Non si può definire l'hinduismo una religione nel senso classico del termine, esso è piuttosto una tradizione che contiene al suo interno diverse pratiche religiose, tuttora in evoluzione. Inoltre non ha un fondatore, né un profeta, né sussiste alcun credo né alcuna particolare dottrina, dogma o pratica ritenuta essenziale, esso non rappresenta nessun sistema di teologia, o di codice morale ed infine, il concetto di Dio non è centrale.

Nessuna scrittura è considerata fondamentale e non c'è nessuna autorità ecclesiastica.

Dal grande ceppo della tradizione hinduista sono nate, e in seguito si sono staccate altre religioni, quali il Giainismo ed il Buddismo, ed è proprio a partire da queste grandi "eresie", che si sviluppa

l'autoconsapevolezza dell'hinduismo, il fatto cioè che, in qualunque momento un hindu riconosca che un altro é hinduista, seppure differente nella fede e nella pratica, affermando che la loro sia un'unica religione.

Tale autoconsapevolezza, dai primi confronti con il Buddhismo e il Giainismo, acquista forza dal confronto con il cristianesimo e l'islamismo e si rafforza nei tempi moderni con la crescita del nazionalismo, col colonialismo e le problematiche religiose che questo pone in essere, oltre che dell'identità politico-pratica.

LA STORIA IN BREVE

Volendo tracciarne un breve compendio, cerchiamo di suddividere in periodi lo svolgimento storico dell'hinduismo, ne analizzeremo poi le componenti tipiche della tradizione religiosa.

Hinduismo protostorico (? 4000 – 2200)

La scoperta di statuette e sigilli appartenenti alla civiltà della valle dell'Indo fa supporre la pratica di venerare un dio maschile seduto in posizione yogica, con delle caratteristiche simili al dio dell'hinduismo posteriore, Shiva; e di venerare, inoltre, dee femminili, simboli fallici, la natura e alcuni animali: c'è da notare che tutte queste figure ricompaiono nell'hinduismo classico e nelle pratiche attuali, a testimonianza della persistenza delle espressioni religiose in India

Periodo dei Veda (2500 a.C.-500 d.C.)

In questo periodo distinguimo un primo stadio, che inizia con l'arrivo delle tribù semi-nomadi degli Arii che si insediarono, conquistarono e si assimilarono alla popolazione indigena.

La religione dei Veda è una conseguenza dell'impatto tra i due popoli.

In una prima fase é caratterizzata dagli atti sacrificali del fuoco e dall'uso di una pianta sacra, il Soma, da cui si ricavava una bevanda ritenuta stimolante della coscienza spirituale, probabilmente psichedelica.

Le complesse cerimonie richiedevano l'impiego di sacerdoti specializzati. Esisteva anche un culto domestico, officiato dai capo-famiglia. La magia era ampiamente praticata. Siamo quindi di fronte ad una visione cosmologico-magica.

In un secondo stadio assistiamo al predominio del ritualismo: la corretta esecuzione del rito procurava benessere al cosmo e all'uomo.

Si inizia a ricercare un singolo potere cosmico, a volte personalizzato con il nome di "Prajapati" o "Purusha", concepito alla fine come un unico assoluto ed impersonale chiamato Brahman. Sua sede era il sacrificio, chiave del controllo cosmico: enorme era quindi il potere dei sacerdoti. In questo periodo assistiamo anche al diffondersi di un'altra tendenza, quella all'ascetismo ed alla meditazione, quest'ultima descritta come "interiorizzazione del sacrificio nel microcosmo umano.

In uno stadio, che precede l'hinduismo classico vero e proprio, l'enfasi si sposta dai rituali alla personale e mistica esperienza dell'Uno.

Nasce L'Atman (il "Sé umano", tradotto imperfettamente con anima), inteso come esistenza di una realtà profonda, inconscia, in grado di sperimentare se stesso come (o come unito a) Brahman, attraverso l'esercizio dello Yoga. Appare ovvio che ciò libera dal concetto magico di sacrificio, da questo momento non più appannaggio della classe sacerdotale. Fa la sua apparizione in questo periodo, per la prima volta, il concetto di reincarnazione.

L'Hinduismo classico (500 a.C. – 500 d. C.)

Dal 500 a.C. circa al 500 d.C. si sviluppa il cosiddetto "hinduismo classico". E' un periodo di grandi fermenti. Il culto vedico é in declino, nuove classi di mercanti e guerrieri praticano culti propri non-vedici o seguono nuovi movimenti, i più importanti dei quali sono il Giainismo e il Buddhismo, che edificano grandi monasteri.

É a questo punto che i sacerdoti, classe colta e sola custode del sanscrito e delle tradizioni scritturali, nonché promotori di un tessuto sociale flessibile e legittimatori dell'assimilazione di nuovi culti e classi, usano il loro potere nell'affermazione dell'autoconsapevolezza hindu attraverso la fedeltà di tutti ai Veda, in qualsiasi modo essa avvenga, (criterio dell'ortodossia). Saranno quindi tenute a distanza le nuove sette, anche se con alcune di loro ci sarà reciproca influenza.

La conciliazione che i sacerdoti tentarono fu quella tra Brahman e Atman nell'unica grande realtà dell'Uno-Tutto. Si iniziano a delineare in questo periodo le demarcazioni tra le diverse caste. Alcuni culti teistici non vedici vennero integrati nel vedismo, tanto da divenire, alcuni di loro, fondamentali (Vishnuismo e Shivaismo).

Verso la fine dell'hinduismo classico, si costruirono un gran numero di templi sotto l'influenza della letteratura mitologica (Purana).

Hinduismo medio (o medievale)

Questa é una tappa che va dal VI al XIX secolo della nostra era. Si afferma in questo periodo l'hinduismo in quasi tutti i settori, specialmente india del sud, là dove sono in declino sia il Giainismo che il Buddhismo, quest'ultimo scomparirà completamente poi dalla scena indiana.

Sorsero in quest'epoca nuovi regni Hindu che favorirono il processo di autoconsapevolezza degli induisti e sorse anche un concetto di nuove caste, le jati, che si diversificarono di molto dal modello delle quattro classi (varna) che però fornì loro un sostegno ideologico. Le jati contribuirono notevolmente alla poliedrica continuità culturale hinduista e alla stabilità sociale in un periodo di turbolenze politiche così vasto; dette inoltre agli hindu una propria identità sociale, anche se non era quella che loro desideravano.

Si ebbero i primi ordini monastici, organizzati attorno a grandi monasteri (Math). Sorsero nuove sette che utilizzarono la lingua locale e altre che rifiutavano il sistema delle caste.

Dopo la conquista moghul, (VI sec.), l'India acquistò maggiore solidità. Per ciò che riguarda l'hinduismo, il sistema delle caste, benché detestato da alcuni gruppi, fornì agli hindu stabilità ed identità sociale.

Sarà poi nel periodo moderno (XIX-XX sec.), con la colonizzazione europea, che l'India dovrà affrontare un processo di autocritica, dovendosi confrontare con la cultura occidentale e con il Cristianesimo.

EVOLUZIONE STORICA DELLA TRADIZIONE RELIGIOSA

Hinduismo protostorico. (? 4000-2200 a.C.)

Gli indigeni originari dell'India, erano popolazioni dedite all'agricoltura e all'allevamento del bestiame (popolazioni Dravidiche), che praticavano un culto agricolo con divinità perlopiù femminili. Socialmente organizzati in complessi tribali di famiglie patriarcali e sotto l'autorità di un capo, (raja), veneravano gli antenati e le forze della natura (naturalismo politeista).

Gli dei si chiamavano: Mithra (dio solare), Indra, Veruna, quest'ultimo considerato conservatore (non creatore) dell'ordine generale del mondo (artha) che corrisponde al rta vedico. Si beveva una bevanda inebriante, il Soma. Il fuoco(Agni), veicolo dell'offerta era oggetto di particolare culto.

La Religione vedica - Prima fase (? 2200-1000 a.C.)

Inizia con la religione delle tribù seminomadi degli Arii, che conquistarono l'India. Ciò che é noto di loro, lo dobbiamo ai Veda, raccolta di opere che illustra la loro religione ai tempi in cui già stavano in India.

I Veda implicano la rivelazione e sono costituiti da quattro raccolte composte tra il 2000 e il 1000 a.C.: Rig-veda (inni indirizzati agli dei o poteri divini, i deva), Yajur-veda (Veda delle formule sacrificali), Atharva-veda (Veda delle formule magiche), Sama-veda (veda dei canti).

Il Rig-veda é il più importante e il più antico, utilizzato durante i principali riti religiosi che si accentravano attorno ai sacrifici del fuoco e all'uso del Soma, appare in essi un ritualismo politeistico, che si trasformerà in panteismo nel suo passaggio dal vedismo al Brahmanesimo.

Il Sama-veda, così come lo Yajur-veda furono due opere aggiunte in seguito per la complessità delle cerimonie che richiedevano l'uso di sacerdoti specializzati.

Lo Athar-veda, ultima opera, impiegato presumibilmente per questioni di uso domestico, contiene formule magiche utilizzate per un'ampia gamma di situazioni naturali e sovranaturali.

Sintetizzando si può dire che l'elemento centrale anziché esser rappresentato dall'adorazione del divino, era costituito dal sacrificio, il quale era dapprima compiuto dal capo famiglia, in seguito da tecnici, specialisti alla cui direzione starà il Brahmano.

L'atto religioso, gesto, parole o rituale é efficace di per sé; é infallibile, ha valore magico: non nutre, né prega o esalta la divinità, ma la costringe, la crea: perché il mondo, dei, uomini e cose, dipendono dal sacrificio: l'essere dipende dall'atto. L'osservanza del culto garantisce i beni temporali, cui si limita l'ideale vedico, umanistico ed ottimistico.

Le divinità indiane sono naturalistiche e sorgono dalle varie forze naturali per antropomorfismo a mezzo del sacrificio, che le strappa per così dire alla natura cui erano tutt'uno; il sacrificio si rivolgerà a questi dei per guadagnarne il favore. Si formeranno così le grandi personalità divine: Varuna, luminoso e giusto, conservatore dell'ordine(rta); Indra, tipo del rajan guerriero, rappresentante dell'aristocrazia conservatrice, il più esaltato degli dei; Soma, divinità di origine ritualistica, bevanda che diviene essa stessa un dio; Brahman, la formula rituale, la parola sacrificale cui obbediscono gli dei stessi, che pure diviene un essere divino e che nel Brahmanesimo diverrà divinità suprema; Agni, il fuoco, prima sacrificale e veicolo dell'offerta e poi natura stessa, persona divina.

Tutto questo phanteon vedico ha origine da un fondo indo-iranico svolto dalla casta sacerdotale speculante sul dogma e sul culto, cui va aggiunto un fattore non ariano, dipendente in parte dalle razze autoctone.

Seconda fase: Il pensiero Brahmanico (1000-500 a.C.)

La casta sacerdotale, Brahmanica, era quella predominante, in quanto era operatrice del sacrificio, da cui tutto dipende, e sarà a lungo detentrica della cultura. Il pensiero Brahmanico, naturale evoluzione del vedico, manterrà inizialmente le caratteristiche umanistiche ed ottimistiche del primo pensiero vedico oltre alla comune credenza nella divinità dei Veda.

Verso la fine del VI sec. a.C. il Brahmanesimo si trasformerà in una prassi pessimistica ed ascetica della vita, che non verrà più meno. Ciò fu dovuto anche per la spinta dello Yoga (soluzione del problema della vita in chiave pratico-ascetico) e per l'introduzione del concetto di metempsicosi ignoto ai Veda e che rimarrà pure nel jainismo e nel buddhismo e in tutto il pensiero indiano.

Primo Brahmanesimo (Brahmanesimo vedico)

Il nome prende origine dai commentari in prosa detti Brahmana, che si collocano tra il VII e il V sec a.C., sono questi redatti dai Brahmana e rappresentano un commentario dei Veda. Nei Brahmana il ritualismo è dominante: non erano più le risposte dei Deva alle preghiere e offerte umane che assicuravano benessere e l'ordine del cosmo, ma la corretta esecuzione del sacrificio stesso. In altre parole la formula rituale divinizzata (il Brahman) assume un luogo centrale, è il sacrificio stesso, il quale rappresenta un singolo potere cosmico il quale veniva considerato la fonte dei Deva. Cioè le leggi principali dell'universo divengono leggi del sacrificio stesso, e la conoscenza di quest'ultimo era la chiave per il controllo cosmico.

Ciò produsse un panteismo intellettualista, metafisico, ove il Brahman diverrà Brahma, il Principio Primo, il divino Uno-tutto.

Questo rappresenta benissimo la tendenza indiana al monismo che si manifesta già nell'enteismo, ossia l'inclinazione della teologia mitologica a fondere e a potenziare i vari dei in uno solo, e ciò si evolve con l'evolversi del predominio dei Brahmani.

La società indiana era rappresentata da 4 caste: i Brahmana (sacerdoti), gli kshatriya (guerrieri), i vaiçya (agricoltori e artigiani), e gli çudra servi. Le prime tre classi erano formate da arii, partecipanti alla religione vedica, nobili o liberi, la quarta dalla popolazione indigena, schiava o esteriore all'organismo sociale e senza legge.

Solo alla casta Brahmanica spetta la tecnica rituale e la conoscenza speculativa fondata sui veda: sarà quindi la casta principale del tessuto sociale indiano.

Poiché il Brahmano possiede la legge religiosa (dharma) che regge l'universo (uomini, natura e dei), diviene una specie di divinità, depositario e maestro del mondo religioso ario. Ogni uomo libero deve essere istruito da un Brahmano, un discepolo di tale casta avrà un insegnamento lungo anni, sino a che non saprà la scienza perfetta, cioè la conoscenza del Brahman.

Secondo Brahmanesimo - (Brahmanesimo delle Upanishad o del Vedanta).

Lo stadio finale dell'evoluzione vedica si trova nelle ultime opere dei veda, le Upanishad (Vedanta vuol dire infatti: fine o superamento dei Veda). In esse l'enfasi viene spostata dai rituali, alla personale e mistica esperienza dell'Uno. Al Brahman, parola creatrice, essenza del mondo, supremo principio, si unisce una nuova concezione dell'assoluto: quella dell'Atman.

L'Atman individuale, è l'esistenza di una realtà profonda, umana, inconscia, come un microcosmo: è il Sé, il respiro, ha gli stessi caratteri del Brahman. L'essenza di ogni cosa come dell'uomo è Atman, cioè Spirito; ma l'uomo ed ogni cosa fa tutt'uno con Brahman: dunque il Brahman è Atman, ossia l'Assoluto ed il tutto è Spirito. Onde la classica formula upanishadica: TAT TVAM ASI: questo tu sei, cioè a dire: tu sei intimamente il Brahman, il tuo Atman è Brahman, poiché Brahman è Atman.

Il Brahman-Atman comprende tutte le perfezioni mondane, ma allo stesso tempo trascende tutte le determinazioni empiriche e dunque pure quelle spirituali. Quindi sarà possibile solo una filosofia e una teologia negativa, la quale dirà dell'assoluto: "neti neti", cioè "no, no", "né questo, né questo".

Ossia nulla di quanto appare nel mondo empirico si può dire dell'Assoluto. Superiore ad ogni opposizione, questo sta nella sua immobile eternità: il mondo empirico è una decadenza della vera spiritualità del Brahman-Atman. Anzi è un'illusione (il potere di Maya), perché propriamente esiste solo il Brahman-Atman, e le cose esistono solo nella sua unità. Siamo in presenza di una metafisica monistico-acosmico idealistica da cui discende una morale ascetica.

Compare qui per la prima volta la dottrina del samṣara, cioè del ciclo delle nascite e rinascite, cui ciascuna anima è soggetta finché non ottenga la liberazione (mukti) in Brahman. Le condizioni di ogni nascita sono determinate dalle azioni (Karma), compiute nel corso della vita precedente. Mentre i precedenti inni si interessavano poco della vita ultraterrena ora la maggior preoccupazione è quella di uscire dal ciclo delle rinascite.

Mentre per il vedismo prima maniera la morale era ritualistico-liturgica, con fini immanentistici ed umanistici, con le Upanishad si accende una febbre di rinuncia e si afferma una morale ascetica di fronte ai beni del mondo considerati illusori e vani. Non più paura della morte ma della vita.

Per il vedismo il Karma era l'atto rituale sacro e benefico, per le Upanishad il Karma è 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 si sono date finora due risposte: quella dello Yoga e quella delle Upanishad.

Lo Yoga è 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.

Hinduismo classico (500 a.C. - 500 d.C.)

È questo un periodo che inizia in un'epoca di grandi fermenti: le Upanishad e la ricerca della moksa invitavano ad un allontanamento del mondo. A questo punto i Brahmani iniziano nuove speculazioni, anche per non perdere il loro potere.

I dharma sutra e i dharma shastra, libri delle leggi religiose, sanzionarono il nuovo interesse per le cose mondane, cioè il modo di vita sociale degli hindu.

Concetto essenziale era quello 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 hindu.

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 hinduista.

I tre scopi della vita erano: il Dharma, cioè l'acquisizione di meriti religiosi attraverso una retta esistenza; l'Artha, cioè la legittima ricerca della ricchezza; il Kama, cioè la soddisfazione dei desideri.

Più tardi ad essi fu aggiunta la Moksha, cioè la ricerca della liberazione. La moksha diverrà il centro dell'hinduismo, in quanto il dharma era la retta esistenza in questo mondo.

A questo punto inizia la fase del **neo-Brahmanesimo**, con la fusione del Brahmanesimo con i culti popolari, soprattutto per avere il loro appoggio contro le eresie.

Questi culti rivendicavano la conquista dell'Assoluto per tutti e con modesti mezzi non speculativi e filosofici, bensì liturgici e magici, con una certa tendenza mondana e utilitaristica.

Per conservare la loro supremazia sociale e spirituale, sia i Brahmani che gli kshatrya si piegarono ad un sincretismo con i culti popolari, che da un lato cercarono di purificare e dall'altro le lasciarono diffondere come religioni di massa. Questo sincretismo appare culturalmente nella formazione di una speciale letteratura Brahmanica (200 a.C.-200 d.C.), i cui documenti più famosi sono le epopee del Mahabharata prima e del Ramayana poi, redatti in sanscrito.

Due culti caratteristici attestati da tali epopee sono quelli di Krshna e Rama, incarnazioni di Vishnu.

Krshna conserva le tracce dei culti popolari, d'onde deriva: nero, cresciuto fra i pastori, guardiano di buoi, ladro razziatore; in tutto simile alle divinità dei dravidici neri, bovai dai culti sanguinari. Nelle epopee queste divinità popolari e volgari, risultano raffinate e nobilitate per opera delle caste superiori.

Per non lasciarsi soppiantare dai culti popolari, il Brahmanesimo costruì sincreticamente altre due divinità che avranno un ruolo preponderante fino ai nostri giorni: Shiva e Vishnu.

Shiva é una divinità delle selvagge tribù pastorali che verrà assimilato al dio vedico Rudra, signore delle tempeste e sanatore di epidemie; questi due tratti di sanatore e distruttore appaiono precisamente in Shiva. Gli elementi della sua mitologia ce lo presentano come differenti aspetti del complesso carattere del dio. Non si ritiene che egli sia sceso sulla terra assumendo varie forme, ma che egli intervenga in soccorso di chi lo venera. Da una parte é un dio amabile, pieno di attenzioni per i suoi devoti, dall'altra e' un distruttore, che incute spavento.

E' anche rappresentato come il dio della danza (Shiva Nataraja), come un dio ascetico che medita sul monte himalayano di Kailash e in quanto signore degli animali, come un dio della procreazione (Pashupati). Il devoto di Shiva viene chiamato shivaite e il suo culto viene indicato come Shivaismo.

Vishnu viene dal Brahmanesimo assimilato alla divinità solare. E' un dio a cui sta a cuore la sorte del mondo, e in epoche di decadimento morale scende sulla terra sotto varie forme e sembianze a riportarvi la rettitudine. Si crede che vi siano state dieci di queste "incarnazioni" (avatara), le più importanti delle quali sono Krishna e Rama. Di Krishna è già stato detto, Rama invece è un principe come Krishna, il quale ristabilisce la giustizia sulla terra distruggendo il demone Ravana che aveva rapito sua moglie Sita.

Comunque un devoto di Vishnu, in qualunque forma adori questo dio, viene chiamato Vishnuvita e il culto é chiamato Vishnuismo. I pregi guerreschi e spirituali di Rama vengono esaltati nel Ramayana, il celebre poema epico di Valmiki, e in vari drammi classici.

I pregi guerreschi di Krishna vengono esaltati nel Mahabharata. Inclusa nel Mahabharata é la Bhagavad-gita, uno dei più importanti ed amati poemi hindu. In essa il Signore 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'hinduismo fino ai tempi nostri.

Oltre a queste opere, la reazione Brahmanica di fronte alle credenze non Brahmaniche si concreta sostanzialmente nei Purana, che sono una letteratura mitologica il cui significato é "antico" cioè "antica tradizione".

Questo genere letterario rappresenta una sintesi di vecchio e di nuovo, di popolare e di dotto, con più tendenze astratte del genere epico, dove vi appare evidente il dominio sociale Brahmanico.

Altro gruppo di opere importante sono quelle molto affini ai Brahmana e che contengono il famoso codice di Manu.

Manu é il prototipo leggendario dell'umanità, che dà una legge per tutti, con spirito jainico e buddhistico, e nello stesso tempo afferma le leggi relative a ciascuna casta secondo la concezione Brahmanica.

Teoricamente ne risulterà un sincretismo teologico che costituirà l'essenza dottrinale dell'hinduismo: il Brahman, principio metafisico impersonale, diventa il dio Brahma, individuo personale che viene assimilato a Vishnu e Shiva. Onde la famosa trimurti indiana: Brahma (creatore), Vishnu conservatore), Shiva (distruttore). Così lo stesso essere divino si sottopone a molteplici incarnazioni (avatara), non legato però dalle leggi del karma e del samsara, ma per divina misericordia.

Uno sviluppo ulteriore avviene nei secoli dal VI al XIX., dove si ha una proliferazione delle classi, Jana. I maggiori sviluppi nel campo della filosofia religiosa, le darshana, ovvero le scuole di salvezza, si ebbero all'interno dei Vedanta. Shankara (?788-850 d.C.), che sosteneva la via della conoscenza(jnana), formula il suo sistema dell'Advaita (non-dualità) come un'espressione del pensiero upanishadico. La dottrina advaitica é stata seguita fino ai giorni nostri.

In pratica Shankara (vedi più estesamente in seguito) affermava che solo Brahman era reale, mentre tutto il resto (inclusi il mondo fenomenico), il senso della individualità e persino i deva, erano irreali.

Se tutto ciò appare reale, é a causa dell'ignoranza metafisica o avydia, il potere di maya, il potere illusionistico di Brahman.

Quando lo spirito umano comprende, attraverso la meditazione e l'illuminazione, che ha la stessa natura del Brahman e che non ha una identità separata, allora esso si fonde con Brahman. Quindi l'anima e Dio hanno la stessa natura (non dualismo).

Questa posizione non era gradita ai teisti, dato che non permetteva un rapporto fra l'anima individuale e un dio personale. Di conseguenza, nel X sec., Ramanuja concepì una dottrina chiamata Vishishtadvaita (non dualità differenziata, la quale accettava sì che l'anima e Dio avessero la stessa sostanza, però l'anima individuale conservava la propria autoconsapevolezza e quindi era in grado di porsi in una relazione eterna con Dio.

Questo nuovo sistema apriva la via al teismo (soprattutto vishnuita) all'interno dei Vedanta, e forniva l'impulso teologico alla dottrine teologiche posteriori, tutte fondate sulla bakti (devozione).

Con i Tamil la Bakti non diviene più la via di salvezza ma la salvezza stessa. All'interno del vishnuismo questo nuovo atteggiamento si riflette nella Bhagavata Purana (ca. IX sec.), che divenne al nord una grossa fonte di ispirazione per la Bakti verso Krishna.

Sorsero molte sette e molti raffinati poeti che scrissero nelle lingue locali, permettendo così a milioni di persone di venire a contatto con le tradizioni scritturali.

La devozione verso l'altro avatara di Vishnù, Rama, trova una potente espressione nel Ramacaritamanasa di Tulsidas (XVI sec.).

Anche lo Shivaismo si sviluppa grandemente, una sua scuola sorse nel Kashmir (prima del IX sec.) e venne fortemente influenzata dall'Advaita.

Altra scuola fu il Tantrismo, dalla formula esoterica e che possedeva una sua forma yoga e altre cose che dovevano condurre alla liberazione.

Altro importante movimento è la tradizione Şant, i cui adepti, provenienti soprattutto dalle caste basse, rifiutarono il sistema delle caste e tutte le forme di religione esteriore. La loro religione era basata su una forma di religiosità interiore basata sulla consapevolezza costante e sull'amore verso un dio personale, privo di attributi.

Dai loro poeti sortirà Guru Nanak, il fondatore del Sikhismo.

Infine l'ultima nata dal tronco della religiosità indiana, nel XX secolo, la Fede Ba'hai.

Per cercare di comprendere l'Hinduismo, "dall'interno" non riusciamo a trovare di meglio che riportare integralmente il testo di una relazione che Swami Vivekananda, "ambasciatore" e propagatore dell'Hinduismo, ed in particolare del pensiero di Rahamakrishna, in Occidente, lesse a Chicago il 19 settembre 1893, in occasione del I° Congresso Mondiale delle Religioni

“Al giorno d’oggi, esistono al mondo tre religioni che provengono dai tempi preistorici: l’hinduismo, lo zoroastrismo, il giudaismo. Ognuna di esse ha ricevuto degli urti formidabili, ed ognuna ha dimostrato, attraverso la sua resistenza, quale ne fosse la forza interiore. Ma, il giudaismo non è riuscito ad assorbire il cristianesimo, ed è stato cacciato dal suo luogo di origine dal proprio figlio vittorioso. Un pugno di parsi è oggi tutto quanto rimane per narrare la grande e bella religione di Zoroastro. Al contrario, nell’India, è nata una setta dopo l’altra, che sembrarono far vacillare la religione dei Veda sin dalle fondamenta ; ma, similmente alle acque del mare sottoposte ad un formidabile terremoto, la nostra religione si è ritirata per un solo momento; per riapparire, in seguito, rinvigorita mille volte, in un maremoto che prima aveva spazzato tutto. Appena l’agitazione scomparve, tutte queste sette si ritrovarono aspirate, assorbite, assimilate nel corpo immenso della fede, da cui erano uscite.

Dai più arditi voli spirituali dei Vedanta, le cui ultime scoperte scientifiche sembrano essere una eco, sino alle concezioni inferiori e idolatre, con le loro diverse mitologie; l’agnosticismo dei buddisti e l’ateismo degli jainisti, tutto conserva una collocazione nella religione degli hindu.

Dove si trova, quindi, il centro comune verso il quale vanno a convergere tutti questi raggi tanto discosti uno dall’altro? Qual è la base sulla quale si accordano tutte queste contraddizioni in apparenza insolubili? E’ la domanda alla quale cercherò di rispondere.

Gli Hindu hanno ricevuto la loro religione tramite rivelazione, attraverso i Veda. Essi sostengono che i Veda siano senza inizio, né fine. A voi potrebbe apparire ridicolo che un libro venga ritenuto senza inizio e privo di una fine. Ma, con il termine “Veda “ non viene inteso un semplice libro. Ci si riferisce invece ad un tesoro accumulato delle leggi spirituali scoperte da differenti persone in diverse epoche. Proprio come la legge gravitazionale esisteva prima che la si scoprisse, e continuerà a persistere anche se l’intera umanità la dimenticasse, succede lo stesso delle regole che reggono il mondo spirituale. I rapporti morali, etici e spirituali tra un’ anima e l’altra, e quelli tra gli spiriti individuali ed il Padre di tutti essi esistevano ancor prima di venire scoperti da noi e continueranno a persistere pur se dimenticati.

Coloro che hanno scoperto queste leggi vengono chiamati Rishi, e noi li veneriamo come esseri perfetti. Sono felice di poter dire a chi mi ascolta oggi che qualcuno dei più grandi tra di essi furono delle donne.

Potrebbe venire sostenuto che codeste leggi, in quanto leggi, possono ben non avere una fine, ma che debbono comunque aver avuto un inizio. Ora, i Veda ci insegnano che la creazione è senza inizio, né fine. La scienza ha provato – ci si dice – che il totale assoluto dell’energia cosmica resta sempre lo stesso. Se mai vi fu un tempo ove nulla esisteva, dove mai si trovava allora tutta questa energia ora manifesta ? In tal caso, Dio sarebbe alla volta potenziale e cinetico ; fatto che lo renderebbe di natura mutevole. Ma, tutto ciò che cambia è composto, e tutto ciò che è composto deve subire quella trasformazione che si chiama distruzione. Così Dio dovrebbe morire ; cosa assurda. Di conseguenza, non v’è mai stato un tempo in cui la creazione non esisteva.

Voglio qui utilizzare un paragone : la creazione ed il creatore sono due linee parallele, senza inizio, né fine. Dio è la provvidenza sempre attiva, attraverso il cui potere i sistemi scaturiscono dal caos gli uni dopo gli altri, evolvono per un certo tempo, e vengono nuovamente distrutti. E’ quanto il bimbo brahmino ripete quotidianamente : “ Il Signore ha creato il sole e la luna, come i soli e le lune dei cicli precedenti “

Sono qui davanti a voi. Se chiudo gli occhi e cerco di visualizzare la mia esistenza personale : “ io, io, io ,” quale idea mi si presenta ? Quella di un corpo. Sono, quindi, alla fin fine, una combinazione di elementi materiali ? I Veda affermano il contrario : sono uno spirito che vive in un corpo. Non sono il corpo. Il corpo morirà, ma io no. Eccomi, dunque, in questo organismo, che soccomberà ; ma, io continuerò a vivere. Ho anche un passato. L’anima non è stata creata, poiché creazione significa combinazione ed implica una dissoluzione certa nell’avvenire. Se, dunque, l’anima è stata creata, essa dovrà morire. Ora, certi nascono felici, in perfetta salute, con un bel corpo, uno spirito vigoroso, e vedono ogni loro bisogno soddisfatto. Altri nascono sfortunati ; delle persone non possono usare le loro membra, alcuni sono idioti, e vivono per trascinare una miserevole esistenza. Se ognuno è stato creato, perché un Dio giusto e compassionevole avrebbe fatto l’uno felice e l’altro infelice ? Perché mai Egli mostrerebbe una simile parzialità ? E d’altronde non si potrebbe in alcun modo attenuare la difficoltà sostenendo che coloro che

sono infelici in questo mondo saranno felici in un'altra vita. Perché mai un uomo dovrebbe essere infelice quaggiù, sotto il regno di un Dio giusto e compassionevole ?

In secondo luogo, il concetto di un Dio creatore non risolve l'anomalia ; esso non fa che esprimere il fattore crudele di un essere onnipotente. Se un uomo è felice o infelice, ciò deve dipendere, di conseguenza, da cause precedenti la sua nascita, e queste sono le sue azioni passate.

Le nostre attitudini ereditarie non spiegano tutte le tendenze del nostro spirito e del nostro corpo? Qui, troviamo due linee parallele dell'esistenza ; una del corpo, ed una dello spirito. Se la materia e le sue trasformazioni sono le sole responsabili di tutto ciò che possediamo, non v'è alcuna necessità di supporre l'esistenza di un'anima. Ma, non è possibile provare che il pensiero sia nato dalla materia ; e se un certo monismo è inevitabile, quello spirituale è sicuramente logico, ma di sicuro non è meno desiderabile di un monismo materialista. Nessuno dei due, ora, ci è necessario.

Non si può, d'altronde, negare che il corpo acquisisca certe tendenze per via ereditaria, ma esse attengono solo alla natura fisica, attraverso la quale un dato spirito può solo comportarsi in un certo modo. Esistono, tuttavia, altre tendenze peculiari dell'anima, causate dalle sue azioni anteriori. Ora, un'anima con certe propensioni nascerà, a causa delle leggi di affinità, in quell'organismo che si mostrerà il migliore strumento atto ad esprimere le sue tendenze. Codesta, è una spiegazione conforme alla scienza, poiché quest'ultima vuole spiegare ogni cosa con l'abitudine, e l'abitudine si acquisisce con la ripetizione. Ecco, quindi, che la ripetizione si dimostra necessaria per spiegare le abitudini naturali dell'anima che nasce. E poiché tali abitudini non si sono formate nella vita attuale, esse debbono provenire da vite anteriori.

Ancora un'analisi. Se ammettiamo tutto quanto detto sin qui, perché mai io non mi ricordo nulla della mia vita precedente ? Ciò si spiega facilmente. In questo momento, io parlo inglese. Non è la mia lingua materna, ed in effetti nessun vocabolo di essa attualmente è presente alla luce della mia coscienza ; ma, appena io cerco di richiamarli, essi vi si affollano. Ciò dimostra che la coscienza non rappresenta che la superficie dell'oceano mentale, nelle cui profondità sono immagazzinate tutte le nostre esperienze. Sforzatevi accanitamente, e potrete farle emergere ; potrete anche divenire coscienti della vostra vita anteriore.

Ciò rappresenta una prova diretta e convincente. La verifica è la prova perfetta di una teoria, ed è a questo punto che noi rintracciamo la sfida lanciata al mondo dai Rishi. Noi abbiamo scoperto il segreto attraverso il quale è possibile rimuovere anche le profondità oceaniche della memoria. Provateci ed otterrete un ricordo completo della vostra vita precedente.

L'Indu crede, di conseguenza, di essere uno spirito. La spada non può trafiggerlo, il fuoco non riesce a bruciarlo, l'acqua non lo dissolve, l'aria non lo dissecca. L'Indu crede che ogni anima sia un circolo, la cui circonferenza non appare in alcun luogo, ma il cui centro è situato nel corpo ; per lui, la morte significa semplicemente che tale centro passa da un corpo all'altro. E l'anima non è costretta alle condizioni della materia. Tuttavia, in un modo o nell'altro, essa si trova avvinta alla materia, e si illude di essere materia.

Perché mai l'essere libero e puro deve trovarsi alla mercè della materia ? E' l'enigma che dobbiamo ora esaminare. Come mai l'anima perfetta può venire ingannata e credere di essere imperfetta ? Ci viene detto che gli Indu eludono la domanda, e sostengono che ivi non appare un problema d'alcun genere. Alcuni pensatori vogliono rispondere con l'esistenza supposta di uno, o diversi esseri quasi perfetti, ed impiegano dei grossi termini scientifici per colmare le lacune. Ma, etichettare con dei nomi non significa spiegare alcunchè. Il problema continua ad esistere : in quale modo l'esistenza perfetta può mutare una particella, per quanto infima essa sia, della propria natura ? Tuttavia, l'Indu è sincero. Egli rifiuta di cercare un rifugio nel sofisma. Ed è ben coraggioso per fissare la questione direttamente, comportandosi da uomo. E ci risponde : “ Non lo so. Non so come mai l'essere perfetto, l'anima, è giunto a considerarsi imperfetto, avvinto alla materia e sottomesso alle sue condizioni. “ Ed il fatto rimane pur sempre un fatto. E' possibile riscontrare in qualunque tipo di consapevolezza, che l'uomo si considera un corpo. Rispondere che si tratta della volontà di Dio non significa spiegare nulla. Ha lo stesso valore di quando l'Hindu afferma : “ Non lo so. “

Così l'anima umana è eterna ed immortale, perfetta ed infinita, e la morte significa solo che il centro passa da un corpo all'altro. Il presente è condizionato dalle nostre azioni passate e l'avvenire dal presente. Di nascita in nascita, o di morte in morte, l'anima proseguirà la sua evoluzione, oppure il suo regresso.

Ma, a questo punto, si pone un altro interrogativo :

l'uomo è solamente un fragile battello, sballottato dalla tempesta, innalzato per un istante sulla schiumosa cresta di un'onda, per venire subito immerso in un gorgo spalancato, alla mercè delle buone e delle cattive azioni, relitto impotente, abbandonato ad inesorabili correnti, continuamente furiose, sempre impetuose, di causa ed effetto ? Non è altro che un insetto sotto la ruota della causalità, che gira schiacciando ogni cosa che incontra sul cammino, senza che l'arrestino neppure i pianti delle vedove, o le grida degli orfani ? Ad una simile idea il cuore si arrende ; tuttavia, si tratta della legge della natura. Non v'è alcuna speranza ? Non appare alcuna via d'uscita ? E', questo, un grido che scaturisce dal punto più profondo di un cuore disperato. Esso ha raggiunto il trono della misericordia. E delle parole di speranza e di consolazione ne sono discese, ed hanno ispirato un saggio vedico. Costui si è alzato davanti al mondo, e, con voce altissima, ha dato la felice novella : “ Ascoltate, figli della beatitudine immortale ! Ed anche voi che risiedete nelle sfere superiori ! Ho incontrato l'Antico, che si trova al di là di ogni oscurità e di ogni illusione ; soltanto nel conoscerLo voi verrete salvati da una nuova morte. “

Figli della beatitudine immortale ! Che soave appellativo e pieno di speranza ! Lasciate, fratelli miei, che io vi chiami con questo dolce nome : eredi della beatitudine immortale. Poiché l'Hindu rifiuta di vedere in voi dei peccatori. Voi siete i Figli di Dio, fate parte della beatitudine immortale, siete spiriti santi e perfetti. Voi, che rappresentate delle divinità scese sulla terra, sareste dei peccatori ? Il vero peccato è chiamare così un uomo. Venite, voi che siete dei leoni, e sbarazzatevi dall'illusione di essere dei montoni ! Siete anime immortali, spiriti liberi, benedetti ed eterni. Non siete materia, non siete corpi. Essa è la vostra schiava, non voi i suoi.

Ecco quel che proclamano i Veda : non una spaventosa combinazione di leggi inesorabili, né un'eterna prigione di causa ed effetto, ma quanto segue : a capo di ogni legge, in ogni particella di materia e di forza ed attraverso ognuna di esse, si erge l'Unico, “ sotto l'ordine del quale il vento soffia, il fuoco arde, la nuvola si scioglie in pioggia, e la morte misura la terra.

E qual è la Sua natura ?

Egli è ovunque, l'Uno puro e senza forma, l'Onnipotente e pieno di compassione per il tutto.

“ Tu sei nostro Padre, Tu sei nostra madre,
Tu sei il nostro beneamato amico,
Tu sei la sorgente di ogni forza ; donaci la forza.
Tu sei Colui che sostiene i pesi dell'Universo;
aiutaci a portare il minuto fardello di questa vita “.

E' quanto cantano i Rishi dei Veda. E in qual maniera l'adorano ? Con l'amore: “ Egli deve venir adorato come l'amante più caro di ogni cosa in questa vita e nell'altra “

Ecco la dottrina dell'amore che proclamano i Veda. Guardiamo, ora, come è stata pienamente sviluppata ed insegnata da Krishna, che gli Hindu considerano un'incarnazione di Dio sulla terra.

Krishna indicò che l'uomo deve vivere in questo mondo come un fiore di loto, che cresce nell'acqua, ma non ne viene bagnato. Ecco come deve esistere l'uomo nel mondo, con il proprio cuore volto a Dio e le sue mani immerse nel lavoro.

E' cosa buona amare Dio con la speranza di una ricompensa in questa terra, o nell'altra vita ; ma, meglio è amarlo per amore dell'amore.

La nostra preghiera dice : “ Signore, non chiedo né ricchezza, né discendenza, né sapere. Se questa è la Tua volontà, che io continui pure a passare da nascita a nascita ; ma, accordami la grazia che io ti possa amare senza speranza di ricompensa, amare senza egoismo, per amore dell'amore. “

Uno dei discepoli di Krishna, che allora era imperatore delle Indie, venne cacciato via dal proprio regno dai suoi nemici, e dovette cercare rifugio, con la sua sposa, in una foresta dell'Himalaya. Lì, un giorno, la regina gli chiese come mai lui, il più virtuoso degli uomini, avesse dovuto subire tutti questi tormenti. Yudhisthira rispose : “ Guarda, mia regina, la catena himalayana, com'è grandiosa e magnifica. Io l'amo. Non ne ricevo nulla in cambio, ma la mia natura mi impone di amare quanto è grandioso e magnifico, ed è per questo che io l'amo. Ed amo il Signore nello stesso modo. Egli è la sorgente di tutto quanto è bello, di tutto ciò che è sublime. E' la sola cosa che si possa amare. La mia natura è di amarlo ; di conseguenza, lo amo. Non imploro nulla, né nulla domando. Che Egli mi collochi dove vorrà. Bisogna che io lo ami per amore dell'amore. Per me l'amore non può divenire un mercanteggiamento. “

I Veda insegnano che l'anima è di natura divina, ed è solo asservita alla materia ; quando questa schiavitù verrà annientata, allora sarà raggiunta la perfezione. Di conseguenza, la parola che viene utilizzata per indicare questa perfezione è Mukti, libertà, liberazione dai legami di imperfezione, affrancamento dalla morte e dalla miseria.

Codesto servaggio non può venire eliminato se non attraverso la grazia di Dio, e tale grazia è data ai puri.. La purezza, di conseguenza, è condizione della Sua grazia. E come agisce, quest'ultima ? Dio si rivela a coloro che possiedono un cuore pure ; il puro e l'immacolato Lo vedono, anche in questa stessa vita. Allora, e soltanto allora, tutto quello che in essi e' ritorto viene raddrizzato. Allora, ogni dubbio scompare. L'uomo non è più l'oggetto del capriccio di una terribile legge di causalità.

Ecco il cuore stesso, la concezione vitale dell'Hinduismo. L'Hindu non intende nutrirsi di frasi e di teorie. Se mai vi sono delle esistenze al di là di quella ordinaria dei sensi, egli vuole trovarsi faccia a faccia con esse. Se mai esiste un'anima che non sia fatta di materia, se esiste un'Anima universale e pietosa verso tutto, egli andrà, diretto, verso di Essa. Deve vederLa, e solo ciò potrà dissipare ogni suo dubbio. Di conseguenza, la migliore prova che un saggio Hindu possa dare dell'anima, di Dio, è : “ Ho visto l'Anima, ho visto Dio. “ Ed è la sola condizione di perfezione. La religione hindu non consiste in lotte e in sforzi per credere ad una certa dottrina, oppure ad un determinato dogma, ma in una realizzazione. Essa non ci domanda di credere, ma di essere e di divenire.

L'intero scopo del sistema è, dunque, attraverso una costante lotta, di diventare perfetto, di diventare divino, di raggiungere Dio, e di vedere Dio. La religione degli Hindu consiste nel raggiungere Dio, nel vedere Dio, nel divenire perfetti com'è perfetto il Padre che risiede nei Cieli.

Cosa accade ad un uomo che ha raggiunto la perfezione? Vive un'esistenza di beatitudine infinita. Gioisce di una beatitudine infinita e perfetta, poiché ha ottenuto la sola cosa attraverso la quale l'uomo deve trovare la felicità ; ossia, egli gioisce della beatitudine con Dio.

Sin qui ogni Hindu è d'accordo. Questa religione è comune ad ogni setta dell'india. Ma la perfezione è assoluta, e l'assoluto non può essere né uno, né due, né tre. Non può avere alcuna qualità. Non può essere un individuo. Quindi, quando un'anima raggiunge la perfezione assoluta, essa deve diventare una con Brahman. Essa non può realizzare il Signore che come la perfezione, la realtà della sua propria natura e della sua propria esistenza ; come esistenza assoluta, conoscenza assoluta, beatitudine assoluta. Sovente abbiamo letto di autori che chiamano tutto ciò la perdita dell'individualità ; che dicono si divenga, allora, come un ceppo, oppure come una pietra.

“Ride delle cicatrici solo colui Che non è stato mai ferito“

Posso ben dirvi che la verità è del tutto differente. Se è felicità godere la coscienza di questo debole corpo, deve essere una più gran gioia vivere la coscienza di due corpi; e il grado di questa felicità si eleva sempre più a misura che si è consapevoli di un maggior numero di corpi; e la meta, la sommità della beatitudine sarà raggiunta quando si arriverà alla coscienza universale.

Per conquistare tale personalità universale ed infinita è necessario, di conseguenza, che sparisca quella funesta piccola individualità-prigione. Solo quando sarò uno con la vita potrà smettere di esistere la morte ; solo quando sarò uno con la felicità medesima potrà cessare la miseria. Solo quando sarò uno con la stessa conoscenza potranno sparire tutti gli errori. E' la scientifica conclusione inevitabile. La scienza mi ha documentato che l'individualità fisica è un'illusione ; che in realtà il mio corpo è un piccolo assieme, che cambia di continuo, in un oceano di materia, e l'advaita (continuità) è la conclusione necessaria, sincronizzata alla mia altra controparte: l'anima.

La scienza non è altro che la scoperta dell'unità. Non appena avrà raggiunto l'unità perfetta, essa cesserà di fare dei progressi, perché avrà raggiunto il suo scopo. Ad esempio, la chimica non potrebbe proseguire se dovesse scoprire un elemento con il quale tutti gli altri potessero venir costruiti. La fisica si arresterebbe, se dovesse accorgersi d'aver riempito lo scopo della sua missione, scoprendo una energia di cui ogni altra è manifestazione. E la scienza della religione diverrebbe perfetta se rintracciasse Colui che è la vita unica in un universo di morte ; Colui che costituisce la base di un universo cangiante ; l'Unico, che rappresenta la sola Anima, di cui tutte le altre anime non sono che delle manifestazioni illusorie. Ecco come, attraverso la molteplicità e la dualità, si giunge all'unità estrema. La religione non può andare oltre. Questo, è lo scopo di ogni scienza.

Ogni scienza deve, alla fine, arrivare a questa conclusione. Manifestazione, e non creazione, è la parola d'ordine della scienza di oggi. Di conseguenza, l'Hindu non può che gioire nel vedere che quanto ha

carezzato nel proprio cuore da lunghi secoli viene ora insegnato in un linguaggio più convincente, alla nuova luce che ci viene dalle conclusioni più recenti della scienza.

Scendiamo, ora, dalle aspirazioni filosofiche alla religione dell'uomo ignorante. Per cominciare, posso dirvi che non esiste nell'India alcun politeismo. Se ci si sofferma ad ascoltare, in qualunque tempio, si constata che gli adoratori applicano alle immagini tutti gli attributi di Dio, ivi compresa l'onnipresenza. Questo non è politeismo ; e neppure conviene il termine enoteismo. “ La rosa, qualunque nome le diate, avrà sempre un buon profumo. “. Il nome non spiega nulla.

Ricordo di aver ascoltato, quando ero piccolo, un missionario cristiano pregare in pubblico, nell'India. Tra le altre cose amabili, diceva : “ Se con il mio bastone dò un colpo al vostro idolo, cosa mai potrà farmi ? “ Uno degli ascoltatori gli replicò, senza indugio : “ Se ingiurio il vostro Dio, cosa mai potrà farmi ? “ - “ Sarete punito quando morirete “, rispose il predicatore : “ “ Ed anche il mio idolo vi punirà quando morirete “, esclamò l'Hindu, di rimando.

E' dai frutti che si conosce l'albero. Quando trovo, tra coloro che vengono chiamati idolatri, degli uomini che non ne hanno di simili altrove, in fatto di morale, di spiritualità, d'amore, mi fermo e mi domando : “ Il peccato può mai generare la santità ? “

La superstizione è una grande nemica dell'uomo, ma la bigotteria è ancora peggiore di essa. Perché un cristiano va in chiesa ? Perché la croce è santa ? Perché il cristiano volge il proprio viso in cielo, quando prega ? Perché vi è tale quantità di immagini nelle chiese cattoliche ? Perché vi sono tante immagini nello spirito dei protestanti quando essi pregano ? Fratelli miei, proprio come non possiamo vivere senza respirare, così ci è impossibile pensare a qualche cosa senza farci un'immagine di questo qualche cosa. Per la legge di associazione, l'immagine mentale evoca l'idea mentale, e viceversa. Ecco perché l'Hindu utilizza un simbolo esterno quando adora la divinità. Egli vi spiegherà che ciò l'aiuta a mantenere fisso il suo spirito sull'essere che è oggetto della preghiera. Egli sa tanto bene quanto voi che l'immagine non è Dio, che essa non è onnipresente. E, dopo tutto, cosa significa l'onnipresenza per l'immensa maggioranza della gente ? E' unicamente una parola, un simbolo. Dio ha mai una superficie, che possa venire misurata ? Se Egli non ne ha, quando ripetiamo la parola onnipresente, noi pensiamo solamente al cielo, oppure ad uno spazio ingrandito ; è tutto.

E constatiamo che, per na ragione o per l'altra, per le stesse leggi della nostra costituzione mentale, siamo costretti ad associare le nostre idee di infinito con l'immagine del cielo blu, o del mare ; come, pure, che associamo spontaneamente la nostra idea di santità all'immagine di una chiesa, di una moschea, o di una croce. Gli Hindu hanno legato le loro idee di santità, di purezza, di verità, di onnipresenza, ecc., a delle immagini e a delle forme diverse. Tuttavia, mentre certe persone consacrano l'intera loro vita all'idolo che per essi rappresenta la loro chiesa e non si elevano mai più di tanto, perché, per essi, religione significa dare un assenso intellettuale a certe dottrine ed a fare il bene del loro prossimo, la religione degli Hindu è differente da costoro, poiché concentra il proprio sforzo sulla realizzazione. L'uomo deve trasformarsi in divino realizzando il divino ; gli idoli, i templi, le chiese ed i libri non sono che dei supporti, degli aiuti, all'inizio dell'evoluzione spirituale. L'Hindu deve proseguire ancora, sempre.

Non deve mai arrendersi. “ L'adorazione esteriore, l'adorazione materiale, dicono i Veda, rappresenta il grado più inferiore ; la lotta per elevarsi più in alto, la preghiera mentale è il grado seguente ; ma il grado più elevato è quello in cui si è realizzato il Signore. “ E fate ben attenzione, quel medesimo uomo che si inginocchia davanti ad un idolo vi dirà : “ Il sole non può esprimerLo, né la luna, né le stelle, né i lampi, né quanto noi chiamiamo fuoco : è grazie a Lui, difatti, che tutti essi brillano “. Però, egli non ingiuria l'idolo di nessun altro, e non chiama peccato il culto reso a questo idolo. Vi riconosce una tappa necessaria della vita. Il bimbo è padre dell'uomo. Un vecchio avrebbe mai ragione a dire che l'infanzia è peccato, che la gioventù è peccato ? Se un uomo può realizzare la propria natura divina servendosi di un'immagine potremo mai sentirci in diritto di vederci un peccato ? Anche quando si sono superate queste tappe non bisogna mai dire che si tratta di un errore. Per l'Indu, l'uomo non passa da un errore ad una verità, ma da una verità ad un'altra verità ; da una verità più bassa ad una più alta. Per lui ogni religione, dal feticismo più elementare sino all'assolutismo più alto, sono altrettanti tentativi dell'anima umana per cogliere e per comprendere l'infinito ; ognuna è determinata dalle condizioni di nascita e dalle associazioni, ed ognuna marca uno stadio di sviluppo. Ogni anima è come un aquilotto, che si innalza sempre più alto, aumentando le sue forze sino a che non raggiunge il Sole glorioso.

Unità nella varietà, tale è il piano della natura. E l'Hindu se n'è reso conto. Tutte le altre religioni pongono certi dogmi precisi, e vogliono costringere la società ad accettarli. Esse ci danno un solo costume, che deve andar bene indosso a Giovanni, a Piero ed a Giacomo, senza distinzioni. Se Giovanni, o Giacomo non

riescono ad indossarlo, non ne dovranno portare nessun altro. Gli Hindu hanno compreso che l'assoluto non può venir realizzato, pensato o enunciato se non che attraverso il relativo ; e che le immagini, le croci e gli standardi sono dei semplici simboli, dei supporti per agganciarvi le idee spirituali. Non è che tali sostegni siano necessari a tutti ; ma, coloro che non ne hanno bisogno non si devono sentire in diritto di condannarli. E nell'hinduismo nulla è obbligatorio.

C'è una cosa che voglio dirvi. In India l' idolatria non contiene nessun significato orribile. Essa non è “ la madre delle impudicizie “. Al contrario, rappresenta un tentativo espresso da spiriti non evoluti per cogliere delle alte verità spirituali. Gli hindu hanno i loro difetti ; vi sono dei fatti che non ammettono, ma, pensateci bene, è sempre il loro proprio corpo che fanno soffrire, e non hanno alcuna inclinazione a tagliare la gola al loro prossimo. Se l'hindu fanatico si getta nelle fiamme della pira funeraria, d'altro canto egli non accende mai il braciere dell'inquisizione. E, tuttavia, neppure questo suicidio può venire imputato alla religione, non più di quanto si possa rendere responsabile il cristianesimo per la morte delle streghe, quand'esse vennero bruciate.

Per l'Hindu, di conseguenza, l'intero mondo delle religioni non rappresenta che un viaggio, un'ascesi di uomini e donne diversi, i quali, in svariate condizioni e circostanze, avanzano tutti verso la stessa meta.

Ogni religione non è che un mezzo per fare emergere un Dio dall'uomo materiale, ed è il medesimo Dio che le ispira tutte. Perché dunque, vi sono tante contraddizioni ?

Ebbene, codeste non sono che un'apparenza, ci rivela l'hindu. Le contraddizioni nascono dal fatto che la stessa verità di adatta alle circostanze multiple di nature differenti.

E' la stessa luce che attraversa dei vetri di vari colori. Queste piccole varianti sono necessarie all'adattamento. Però, nel cuore delle cose è la medesima verità a regnare. Quando era incarnato come Krishna, il Signore dichiarò all'Hindu :

“ Io sono presente in tutte le religioni, come il filo in una collana di perle. “

“ Ovunque tu veda una santità ed una potenza straordinarie elevare e purificare l'umanità, sappi che Io è lì che mi trovo. “

E qual è il risultato ? Sfido il mondo intero a trovare, in tutto il sistema filosofico sanscrito, una frase che implichi che solo l'Hindu verra salvato, a detrimento degli altri. Vyasa scrisse : “ Troviamo degli uomini perfetti anche al di fuori della nostra casta e del nostro credo. “

Ancora una cosa. Come mai l'Hindu, la cui trama del pensiero vortica attorno a Dio, può credere al buddismo, che è agnostico, oppure allo jainismo, che è ateo? I buddisti e gli jainisti non contano su Dio, ma l'intera forza della loro religione si dirige verso quella che rappresenta la grande verità centrale di ogni religione : fare apparire Dio nell'uomo. Non hanno visto il Padre, ma hanno veduto il Figlio. E colui che ha visto il Figlio, ha pure visto il Padre.

Ecco, fratelli miei, un rapido cenno alle idee religiose degli Hindu. Forse, l'Hindu non è riuscito a realizzare ogni suo progetto, ma se mai dovesse esistere una religione universale, sarà necessario che essa non venga localizzata né in un tempo, né in uno spazio ; dovrà essere infinita, come il Dio che pregherà, ed il suo sole dovrà splendere parimenti sia sugli adepti di Krishna che su quelli del Cristo, sui santi e sui peccatori ; non dovrà essere bramina, né buddista, né cristiana, né maomettana, ma dovrà rappresentare la totalità d'ognuna di queste concezioni, e prevedere ancora delle infinite possibilità di sviluppo ; nella propria cattolicità dovrà abbracciare, in un'abbraccio infinito, ogni essere umano, e conservare un posto per lui, dal selvaggio più involuto, che si arrampica ancora e somiglia ad un bruto, sino al più nobile degli uomini, le cui virtù intellettuali e del cuore lo elevano ben più in alto dell'intera umanità, intimorendo questa stessa umanità, la quale si domanderà se è veramente un uomo. Sarà una religione la cui politica non prevederà alcuno spazio per la persecuzione, o l'intolleranza. Essa riconoscerà il divino in ogni uomo e donna, e l'intera sua forza, l'intero suo dominio avranno come scopo essenziale di aiutare l'umanità a realizzare la sua vera e propria natura divina.

Proponete una tale religione, ed ogni popolo vi seguirà. Il concilio di Ashoka era un concilio buddista. Quello di Akbar, benchè rispondesse già meglio alle nostre preoccupazioni, non si trattava che di una conferenza. Era all'America che spettava proclamare ai quattro angoli della terra che il Signore risiede in ogni religione.

Possa Colui che è il Brahman degli Hindu, l'Ahura-Mazda dei Zoroastriani, il Buddha dei Buddisti, lo Jehovah dei Giudei, il Padre che sta nei cieli dei Cristiani darvi la forza di realizzare il vostro nobile ideale!

La stella si è innalzata in Oriente. Ed è avanzata senza posa in Occidente, a volte oscurata, a volte lampeggiante, sino a che ha compiuto il giro intero del mondo. Ora, si alza di nuovo all'orizzonte stesso dell'Oriente, mille volte più brillante che non lo sia mai stata.”

Dopo queste alte e sentite parole di un uomo ispirato, continuiamo col descrivere in breve cosa si debba intendere con Brahmanesimo, per ciò che riguarda le due grandi “eresie” dell'Hinduismo, cioè il Buddismo ed il Giainismo, ne prenderemo in considerazione alcuni aspetti, insieme con lo Shivaismo ed il Vaihavaismo (o Vishnuismo) nella Appendice al presente studio; non ci occuperemo delle cosiddette Religioni del Libro: l'Ebraismo l'Islam, e il Cristianesimo, che benchè più o meno ampiamente presenti in India, sono da considerarsi religioni importate, e quindi non cresciute dal grande e generoso ceppo dell'Hinduismo, né prenderemo in considerazioni lo Zoroastrismo, la religione dei Parsi, presente e viva tuttora in certe aree dell'India, né altre forme religiose, specie quelle tribali pre-vediche, comunque minoritarie.

Il Sánscrito

Il Sánscrito, (dal sánscrito *samskrta*, 'preparata', 'ornata'), è la lingua clássica, litúrgica e letteraria degli Hindu, ed appartiene al ramo indiano della subfamiglia delle lingue indoiraniche nel più vasto complesso della famiglia linguistica indoeuropea. Dagli inizi della presente era, si è però mantenuto artificialmente, come lingua colta e letteraria del clero; le caste elevate dei Brahmini continua ad apprenderla e coltivarla, e a tuttoggi, conserva questa condizióne. Nella antichità e fin molto tempo dopo, significó 'lingua della perfezióne' grazie alle regole del grammático indiano Panini. Le sue opere costituiscono la base delle grammátiche moderne, ed il suo autore è stato considerato il miglior filólogo che sia mai esistito fino al XIX secolo. La lingua sánscrita impiega l'alfabeto devanagárico.

In sánscrito sono scritti i libri dei Veda, i Brahmana e le Upanisad, il sanscrito si distingue da altre varietà della lingua indiana antica, e genericamente si parla del Veda, come se fosse una sola lingua, per riferirsi a quella nella quale furono scritti questi libri sacri, però tale denominazióne è errónea perché esistono differenze dialettali, stilístiche e cronológiche importanti in cadauno di questi testi. Senza alcun dubbio, tanto la lingua dei Veda, come il sánscrito, furono lingue “colte”, più o meno artificiali, che erano basate sul linguaggio del popolo e che furono trasmesse, generazione dopo generazione grazie all'attività di predicazione e a canti religiosi (questo successe fin dal 1500 a.C. fino a circa il 200 a.C.).

Il veda e il sánscrito, la cui origine si può far risalire alla grammática di Panini, non sono che dialetti dell'antico idioma indiano, che esisteva con molte varietà dialettali, sebbene senza norme grammaticali codificate. Questi dialetti popolari col passare del tempo, subirono delle modificazioni, molte delle quali stanno alla base della differenza del Veda dal sanscrito. Altre danno luogo alle lingue prákriti, o forme dell'indiano medio (la più conosciuta delle quali è il pali, in cui furono redatti i più completi canoni buddisti che sono arrivati fino a noi). Il sánscrito sta in relazione alle lingue prákriti, che si evolsero fin dal II° secolo a.C. fino al secolo XII della nostra era, nella stessa misura in cui le lingue romanze, o romaniche sono in relazione con il latíno.

Dalla Religione alla Filosofia

La Filosofia indiana ha sempre comunque radici religiose e non ha mai perduto, neanche nelle sue forme più rarefatte, il suo "colorito religioso.

In questo, assomiglia in più che un aspetto, alla filosofia medievale europea, molto più che alla coeva, o posteriore filosofia greca. La cultura Brahminica, essenzialmente religiosa e sacerdotale, era infatti aperta verso l'attività filosofica, purché accettasse formalmente l'autorità dei Veda (e da ciò prenderanno le mosse i sei darsana brahmanici ortodossi).

Ma anche la religione indiana presenta aspetti filosofici, ed in questo si avvicina maggiormente alla speculazione filosofica "occidentale" di un Pitagora, o di Platone o di Plotino.

Infatti già nel Rig Veda, per esempio, noi troviamo uno dei primi impulsi al pensiero teologico - filosofico, specialmente negli inni del Libro Decimo.

Nell'Inno all' Hrinyagarbha, piuttosto che una semplice offerta di preghiere ad una specifica divinità del Pantheon Vedico, troviamo delle domande circa l'identità di colui che dà la vita e regge ogni cosa: uno dei primi indizi di speculazione teologica.

Il cosiddetto Inno della Creazione, poi, è famoso per il suo dubbio:

“Donde questa creazione è sorta - forse egli formò se stesso, o forse non lo fece - colui che guarda in giù verso di essa, nel cielo più alto, solamente lui sa - o forse non sa.” [“Rig Veda”]

L'Inno della Creazione esprime un grado di dubbio teologico che sarebbe sorprendente in qualsiasi altra opera religiosa del mondo antico: in un sommario di inni usato da preti nei riti sacrificali, è piuttosto evidenza di uno straordinario grado di sofisticazione religiosa e intellettuale.

Cerchiamo a questo punto di dare un rapido sguardo panoramico sulle scuole filosofiche dell'India classica, cominciando col dire, coi Veda **che "La verità è una, gli uomini la chiamano con molti nomi"**, ciò, riteniamo renda bene il senso con cui in India ci si è da sempre accostati alla speculazione filosofica.

Cercheremo adesso di passare velocemente in rassegna, dapprima le cosiddette scuole eterodosse o Nastika, e quindi la filosofia dei Veda, la filosofia dei brāhmani, cioè i darṣana delle scuole ortodosse (Astika).

Le scuole eterodosse rigettano la Tradizione, ed esplicitamente i Veda. Queste scuole sono rappresentate dai Lokayata o Çarvaka (materialisti), dal Buddismo e dallo Jainismo.

Una breve parentesi, prima di addentrarci ulteriormente: i pensatori dell'India, diversamente dai filosofi occidentali, ponevano in primo luogo, l'analisi degli scopi, o fini della vita umana, e su quale tipo di comportamento fosse più consono al raggiungimento di questi fini.

Gli Scopi o Fini della Vita

Essi classificarono quattro scopi o fini: 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 Arthasastra, 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 "moksha", ovvero la liberazione spirituale o redenzione dal ciclo continuo di morte-rinascita- sofferenza-morte etc., dovuta all'accumularsi del karma.

La scuola materialista dei Çarvaka si dice basata sul Sutra del Lokayata di Brhaspati.

Di solito se ne parla come un di un grossolano materialismo che promuove un comportamento immorale: si dice infatti che i Çarvakas, i seguaci di questa scuola, riconoscono come mete valide nella vita solamente artha (il possesso ed il godimento di beni materiali) e kama (l'amore o il sesso), disdegnando sia dharma (la legge morale) che moksha (la liberazione o l'autorealizzazione).

Questa scuola può essere vista tuttavia come una versione indiana dello scetticismo occidentale.

Il Buddismo è una religione universale, ormai diffusa in tutto il mondo. In India tuttavia, dopo un periodo di grande espansione, a partire dalla fine del 1° millennio della nostra era, è poco praticata, tranne che nel nord-est, in Ladakh e nel vicino Kashmir. In tempi recenti il Buddismo è tornato in India, con la formazione di comunità neo-buddiste (di origine occidentale), in India Centrale e la presenza di Rifugiati Tibetani nell'India del Nord e particolarmente a Dharamsala e dintorni, dove il Dalai Lama vive in esilio.

Lo Jainismo, invece, è sempre fiorito in tutta l'India, ed è praticato da un gran numero di individui: Jainisti, sia DigAmbara (vestiti di aria, cioè completamente nudi) che SvetAmbara (i vestiti di bianco) si trovano nel Tamil Nadu e nel Karnataka nel sud, e nella piana del Gange nel nord, in Gujarat e Rajasthan.

Buddismo e Jainismo, contrariamente ai materialisti della Scuola Carvaka, mettono l'accento sul grande valore del dharma e della moksha, negano tuttavia la validità dei Veda a questo riguardo.

Le Scuole Ortodosse (Astika): la filosofia de bràhmani, i darçana

Dai Veda invece, oltre che dalla grande letteratura indiana, prende le mosse la filosofia dei Brahmani, i cosiddetti darçana, delle scuole ortodosse.

Il termine *darçana* significa letteralmente "punto di vista" : ciò vuol significare che le varie scuole hanno sviluppato punti di vista particolari sulla realtà, che, nella loro apparente diversità, riflettono una loro sostanziale unità, non escludendosi a vicenda ma integrandosi in una visione superiore, più generale e completa.

A partire dal X - XII secolo i darçana si classificano, tradizionalmente, in sei sistemi fondamentali, o, per la maggior affinità fra di loro in tre gruppi di due sistemi ciascuno: *Nyaya e Vaisesika, il Samkia e lo Yoga, e infine la Mimàmsà e il Vedanta.*

Nyaya e Vaisesika.

Andiamo a adesso considerare la prima coppia formata da *Nyaya e Vaisesika*, forse la più vicina ai modi di pensare della filosofia occidentale.

Il Nyaya, che in Sanscrito significa logica, analisi o metodo, privilegia la teoria del ragionamento, l'arte cioè di indagare, studiare e fissare le leggi che stanno alla base del pensiero logico, si è successivamente estesa a formare una epistemologia ed una psicologia. Secondo questa scuola, il ragionamento inferenziale rappresenta un'estensione della percezione, si da poter raggiungere ambiti altrimenti inconseguibili tramite la percezione diretta.

Il "Nyaya" mediante il ragionamento inferenziale crede di poter dimostrare l' "atman" come qualsiasi altra realtà visibile del mondo, anzi concede un'importanza preminente alla prova dell'esistenza di un Isvara, Signore e Reggitore dell'Universo. A questo scopo sviluppa argomentazioni simili a quelle chiamate dalla scolastica medievale prove "a contingentia mundi", fisico-teologica, etc.

Il "Vaisesika" è in un certo senso il gemello del "Nyaya", e letteralmente significa la dottrina dei "vaisesa", cioè dei caratteri o attributi distintivi delle cose concrete. Non c'è una gran differenza fra i due sistemi, privilegiando il "Nyaya" la teoria del ragionamento, il "Vaisesika" pone l'accento sull'analisi grammaticale e logica, (in ciò raccogliendo l'eredità dei grammatici indiani come Panini), e sull'enumerazione delle categorie ontologiche. Di notevole nel "Vaisesika" c'è la teoria che considera tutta la materia come composta di atomi: "parama anu" nella fraseologia del "Vaisesika"; "anu" vuol dire "minimo", "parama" significa "ultimo": quindi l'estremamente piccolo.

Per il " Vaisesika " anche la struttura del "manas" (la mente) è atomica. Anche il " Vaisesika " crede di poter dimostrare l' "atman" mediante l' "anumana" o "inferenza", e l'esistenza di un "Signore", creatore e reggitore dell'Universo.

Assai povero e limitato è l'aspetto soteriologico: la liberazione (moksha o mukti) infatti è intesa come fine della serie delle rinascite, fine cioè dell'involuzione dell' Atman individuale in un corpo materiale, e nell'unione col Brahma universale. Il Vaisesika propone il ripiegamento dell'individuo su di sé (...non ha più nulla da vedere, nulla da immaginare, nulla da pensare, nulla da sentire, ed è inerte come una pietra: i testi dicono letteralmente: "come una pietra").

Sàmkhya e Yoga

Consideriamo adesso la coppia formata dal sistema *Sàmkhya* e dallo *Yoga*, che hanno in comune la medesima concezione metafisica.

Il termine *Sàmkhya* può essere tradotto letteralmente con "enumerazione", o meglio catalogazione metodica dei principi costitutivi della realtà.

Il *Sàmkhya* classico prende forma, originariamente con Kapila, vissuto attorno al 700 a.C. ; ad Isvarakrisna, che visse all'incirca nel IV secolo d.C., viene attribuita una raccolta di stanze, "karika", in cui è esposta la dottrina.

Il *Sàmkhya* si presenta come un dualismo che vede opporsi due principi metafisici irriducibili, radicalmente distinti l'uno dall'altro: l'uno chiamato "Purusha" l'altro chiamato "Prakriti",.

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

Prakriti che vuol dire letteralmente "procreatrice" è l'equivalente del concetto presente nella filosofia occidentale di "natura naturans", o natura creatrice, o natura tout court.

"Prakriti" 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, o una coscienza-testimone: il "Purusha è una specie di spettatore che osserva il dispiegarsi della natura al suo cospetto": le "Samkhyakarika" riportano proprio la metafora dello spettatore e della danzatrice che danza sulla scena.

Prakriti dispiegandosi nella natura, come la danzatrice che danza sul palcoscenico, procura al Purusha gli strumenti per sperimentare il mondo. Lo spettatore, in platea, si identifica con quanto avviene sulla scena: il Purusha, immedesimandosi con quanto avviene sullo schermo, si identifica con il proprio corpo, si costruisce un Io, che crede 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 del reale: il *Sàmkhya* afferma che tutto ciò che si presenta all'esperienza, appare sempre essere il risultato di una delle infinite combinazioni di tre attributi fondamentali chiamati guna, e che sono *il "sattva", il "rajas", il tamas*.

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: principio intermedio tra *sattva* e *tamas*, connoterà instabilità, tensione nervosa, turbamento da cui origina la sofferenza.

Da un punto di vista pratico il *Sàmkhya* quindi, affermando che l'esperienza umana è essenzialmente esperienza del turbamento, causato dal desiderio, da cui origina la sofferenza, per pervenire alla liberazione indica in una riflessione profonda, che permetta al " Purusha " di riprendere coscienza della sua natura fondamentale, tramite la "viveka", cioè la discriminazione.; il " Purusha " così recupera la propria essenziale autonomia, si riappropria cioè di ciò che sempre è, in uno stato di isolamento spirituale che viene chiamato "kaivalya", conseguendo in tal modo l'autorealizzazione.

Lo Yoga

Si può ritenere lo "yoga" un sistema gemello o complementare del "Sàmkhya": essendo la metafisica del "Sàmkhya" alla base di quella dello "yoga", mentre tuttavia il "Sàmkhya" è teorico ed intellettualistico, lo Yoga è essenzialmente pratico: lo "yoga", individuando (*oltre alle nozioni di "manas" o mente ordinaria, buddhi o intelletto superiore*), la nozione di "citta", offre ai suoi adepti una chiave per la liberazione.

Col termine "*citta*", o attività psichica, si vuol rappresentare quel centro di coscienza cui ascrivere l'impatto delle esperienze, degli atti, delle emozioni, dei pensieri etc..

Secondo la maggior parte dei pensatori indiani, tutto ciò che noi pensiamo, che facciamo, che desideriamo, etc, lascia sulla nostra psiche delle impronte, delle tracce o residui ("vasana"), che contengono la premessa di future azioni, che lo "yoga" denomina "klesa", (tendenze, passioni, afflizioni, etc) che hanno la funzione di legarci con sempre maggior forza alla "prakriti", e alla ruota del "samskara", e ciò proprio in conseguenza della nostra "avidya" o ignoranza metafisica.

Lo "yoga" secondo la definizione che ne dà Patanjali nei suoi aforismi, è "yogacittavrttinirodha", letteralmente lo yoga è l'arresto delle "vrtti", cioè di quei movimenti psichici, emozionali, passionali ed incontrollati del "citta", cioè del centro di coscienza dell'attività psichica.

Lo Yoga rappresenta quindi lo sforzo per immobilizzare la mente, arrestare il flusso incontrollato dei pensieri, e così neutralizzare il citta, cioè l'attività psichica, che è alla base della nostra resistenza alla realizzazione del Sé.

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"  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 "Isvara", 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.

Col termine yoga gli indiani definiscono anche le discipline, o i vari sentieri (marga) che possono condurre alla liberazione, fra questi, in accordo con la Bhagavad Gita: 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 (la via dello ksatria, cioè dei guerrieri 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, 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 (Brahma, Shiva o Visnù o le varie forme di Shakti o divinità femminili impersonanti l'energia del Divino, ad un Guru, etc.

Mimànsà e Vedanta

Consideriamo adesso la coppia, formata dalla *Mimànsà* e dal *Vedanta*, che hanno in comune il riferimento esclusivo all'autorità dei *Veda*, La *Mimànsà* si fonda sulla corretta interpretazioni dei testi vedici, e la scrupolosa osservanza delle prescrizioni rituali.

Partendo dall'assunto fondamentale secondo cui il *Veda* è una entità eterna, non rivelata da una qualche figura divina, bensì autorivelatasi, i *Veda*, o piuttosto i suoni dei *Veda* hanno un carattere naturale ed eterno. La Mimansa, fondamentalmente ateistica, negando un Dio personale (come del resto il Buddhismo), crea una metafisica della parola e del suono, inteso come creatore ed origine di ogni cosa (...in principio era il Verbo).

Secondo la Mimansa la Liberazione si può raggiungere soltanto attraverso la retta conoscenza e la scrupolosa osservanza dei riti ortodossi, della preghiera, delle cerimonie, dell'adorazione, ecc. secondo l'insegnamento dei *Veda*.

Il Vedanta

Il Vedanta viene anche detto Mimansa ulteriore (Uttara Mimansa contrapposto alla precedente: Purva Mimansa, o prima Mimansa), e il nome stesso di Vedanta ("veda anta"), che significa fine dei *Veda*, cambiamento o superamento dei *Veda*.

Il Vedanta appare come un'evoluzione della *Mimànsà*, in quanto 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.

I Vedanta 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 Gità*.

Il Vedanta pone tuttavia l'accento sulle *Upanishad*, e soprattutto su quegli enunciati "mistici" ("grandi parole" o "mahavaka"), che vertono in un modo o in un altro sull'identificazione tra la persona individuale umana (jvatman) e il Tutto o meglio l'Assoluto(Brahman).

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

Il *Vedanta*, riceve la sua sistemazione in sistema filosofico, da un eccezionale pensatore, Śamkara, vissuto attorno all'VIII secolo d.C., autore di commenti ai "Brahmasutra", alla *Bhagavad Gītā*, e ad alcune delle *Upanishad* maggiori.

Śamkara 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 *jvatma* col "Brāhman", cioè con l'*Atman* 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.

Infatti, afferma che 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.

Śankara elabora allora la teoria della *maya* o dell'illusione cosmica: all'*avidya* cioè all'ignoranza (metafisica), e quindi al mancato riconoscimento della propria natura, da parte dell'anima individuale (*atman*), possiamo attribuire la mancata percezione dell'effettiva realtà.

Śamkara 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, ed intimamente legato fin nel proprio intimo, nella propria psiche.

Nella meditazione, il "tvam", cioè il "tu", attraverso un meccanismo di disidentificazione, viene a poco a poco spogliato di tutte le determinazioni avventizie e contingenti che lo rivestono, che Śamkara chiama "upadhi", che paiono fuorviarlo dalla realtà del "brāhman".

Nella meditazione profonda, in Sarvikalpa Samadhi, la Coscienza viene come riassorbita nella Divinità Archetipica che è riconosciuta 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 Brahma, l'Assoluto inqualificato, cioè l'Essere sempre e da sempre presente nel Tempio interiore dell'Anima.

A questo punto il "Brāhman" interiorizzato, e l'individuo, ormai spogliato delle sue upadhi, si rivelano come essenze, di cui è possibile la fusione in una unica entità (la "liberazione", secondo il Vedanta, consiste appunto in una misteriosa fusione dell'anima individuale col "brāhman"), sì da permettere all'individuo (ma solo apparentemente individuo!) di essere un *jvan mukta*, cioè un liberato in vita.

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 mukta* o liberazione in vita), venendosi ad esaurire ogni ulteriore fonte di karma.

Fra i maestri advaitin recenti citeremo soltanto Sri Ramana Maharshi, che insegnò la filosofia attraverso la sua vita e attraverso le sue "opere", puntualizzando il fatto che Advaita significa "non dualità", che in filosofia, si può rendere come "non dualismo".

Per Ramana Maharshi, tale filosofia non rappresenta un sistema chiuso, perché non è un sistema filosofico, indica piuttosto l'esperienza plenaria della non dualità, che sta al di là delle costruzioni della mente.

Sebbene il pensiero sia utile, in quanto può dirci che cosa la realtà non è, la realtà stessa non può essere imprigionata entro i suoi confini. Ciò che abbiamo chiamato esperienza plenaria è l'Io non duale dove non vi sono distinzioni.

Riportiamo a titolo di esempio un brano tratto da:

"Giorno per giorno con Ramana Maharshi", di Devaraja Mudaliar, che raccolse per un periodo di più di due anni, le conversazioni che si tenevano all'Asramam di Sri Ramana:

22-3-46 pomeriggio

La notte scorsa sono arrivati Mr. Bose, sua madre, la Signora C.V. Raman e Swami Sambuddhananda della Missione di Ramakrishna, di Bombay. Lo Swami citò un verso dalla Bhagavad Gita che dice che uno su mille riesce e conosce realmente il tattva o l'entità. Per un po' di tempo Bhagavan se ne stette quieto, poichè lo Swami voleva una risposta, alcuni di noi desiderandolo aiutare, chiedemmo: "Qual è la Sua domanda? Che risposta si aspetta?"

Masalawala chiese addirittura "Che cosa c'è dietro questa domanda?" Allora lo Swami disse: "Io penso che il nostro Bhagavan ha raggiunto l'Autorealizzazione. Tali esseri percorrono le Upanishad. Così voglio sentire, dalle sue proprie labbra la sua esperienza di Autorealizzato. Perchè voi tutti state interferendo distraendoci dal punto e scopo della mia domanda?"

Dopo tutto questo, Bhagavan disse: "Tu dici che pensi che io abbia raggiunto l'Autorealizzazione. Vorrei sapere ciò che vuoi dire con Autorealizzazione. Che idea ne hai nella tua mente? Lo Swami non fu contento di questa contro-domanda, ma dopo un po' di tempo aggiunse: "Intendo dire l'atman che si unisce al paramatman."

Bhagavan allora disse: "Noi non sappiamo nulla circa il paramatman o l'Anima Universale, ecc. Noi sappiamo (soltanto) che noi esistiamo. Nessuno dubita che egli esista, sebbene possa mettere in dubbio l'esistenza di Dio. Così, se uno scopre la verità circa la sua origine, quello è tutto quel che ci vuole."

Lo Swami allora disse: "È per questo che Bhagavan dice: "Conosci Te Stesso"

Bhagavan disse: "Anche questo non è esatto. Perché, se noi parliamo di conoscere il Sé, ci devono essere due Sé, uno il Sé che conosce (soggetto della conoscenza), l'altro il Sé che è conosciuto (oggetto del conoscere), e il processo di conoscere.

Lo stato che noi chiamiamo Autorealizzazione semplicemente é, non conoscendo né divenendo qualsiasi cosa. Se uno ha compreso, che egli è quel solo e che da solo sempre è stato, non può descrivere quello stato: può solamente essere quello (stato).

Naturalmente noi parliamo di Autorealizzazione in mancanza di un termine meglio adatto.

Come realizzare o rendere effettivamente reale ciò che solo è reale? Ciò che tutti stiamo facendo è che noi 'realizziamo' o consideriamo come reale ciò che reale non è. Questa nostra abitudine deve essere abbandonata. Tutto il sadhana sotto tutti i sistemi di pensiero tende solamente a questo scopo. Quando noi cesseremo di considerare l'irreale come reale, allora rimarrà solo la realtà e noi saremo quello."

Lo Swami rispose: "Questa esposizione è assolutamente corretta secondo l'Advaita Vedanta, ma ci sono altre scuole che non insistono sulla scomparsa di tripiti (i tre fattori di conoscenza) come la condizione per l'Autorealizzazione. Ci sono scuole che credono nell'esistenza di due e anche tre entità eterne. C'è il bhakta, per esempio. Se si può fare bhakti, ci deve essere un Dio."

Bhagavan rispose: "Perché fare delle obiezioni a chi ha necessità di avere un Dio da adorare, fin quando questi ha bisogno di adorare Dio come entità separata? Attraverso la bhakti quest'uomo sviluppa se Sé, ed arriva a comprendere che esiste solo quel Dio e che lui, il bhakta non conta nulla.

Questi poi arriverà ad uno stadio in cui potrà dire: 'Non io, ma Tu', 'Non la mia volontà, ma la Tua'. Quando si arriva a quello stadio che è chiamato resa completa nel (sentiero della) bhakti marga, l'ego si trova faccia a faccia col Sé, e ottiene il conseguimento del Sé.

Non dobbiamo disputare se esistono due o più entità, o l'unico uno. Anche secondo i dvaitis e secondo la bhakti marga è prescritta la resa completa. Fate questo per prima, e poi vedete se per Voi esiste solo l'uno Sè, o se ci sono due o più entità."

Bhagavan inoltre aggiunse: “Di qualunque cosa si può dire di adattarsi alle diverse capacità di uomini diversi, la verità è che lo stato di Autorealizzazione deve essere oltre triputis. Il Sé non è qualche cosa di cui si possa dire jnana o ajnana: è oltre ajnana e jnana. Il Sé è il Sé: questo è tutto ciò che si può dire di esso.”

Lo Swami chiese poi se un jnani possa rimanere col proprio corpo dopo avere raggiunto l'Autorealizzazione. Egli disse: “Si dice che l'impatto dell'Autorealizzazione è così forte che il corpo fisico e debole non può sopportarlo per più di ventuno giorni.”

Bhagavan rispose: “Qual è la tua idea di jnani? È egli il corpo o qualcosa di diverso? Se egli è qualche cosa di separato dal corpo, come potrebbe essere toccato dal corpo? I libri parlano di diversi generi di mukti, videha mukti senza corpo), e jivan mukti (con il corpo).

Ci possono essere diversi stadi nel sadhana. Ma ci non sono gradi nella realizzazione.”

Poi lo Swami chiese: “Qual è il miglior mezzo per l'Autorealizzazione? ”

Bhagavan: “ ‘Io esisto’ è l'unica esperienza permanente, autoevidente di ognuno. Nulla altro è così autoevidente (il pratyaksha) come ‘IO SONO’. Chi può dire autoevidente l'esperienza ottenuta per il tramite dei sensi: è ben lontana dall' autoevidenza. Il Sé è solo quello. Pratyaksha è un altro nome per il Sé. Così, fare un'autoanalisi e meditare sull' IO SONO è l'unica cosa da fare. ‘Io sono’ è la realtà. Sono questo o quello è irreali. ‘Io Sono’ è la verità, un altro nome per il Sé. ‘Io sono Dio’ non è assolutamente vero.

Lo Swami allora disse: “Le stesse Upanishad dicono ‘Io sono Brahman’.”

Bhagavan rispose: “Quello non è il modo di intendere il testo. Esso semplicemente significa che Brahman esiste come ‘Io’ e non ‘Io sono Brahman’. Non si può supporre di consigliare a un uomo di meditare ‘Io sono Brahman’, ‘Io sono Brahman’. Forse che un uomo si metta a pensare ‘Io sono un Uomo’, ‘Io sono un Uomo’? Egli lo è, e tranne che gli sorga il dubbio se sia un animale o un albero, non ha bisogno di asserire ‘sono un uomo’. Allo stesso modo il Sé è il Sé, Brahman esiste come ‘Io Sono’ in ogni cosa e in ogni essere.”

Lo Swami riprese: “Il bhakta richiede un Dio cui possa fare bhakti (essere devoto). Gli si deve insegnare che c'è solamente il Sé, non un adoratore e l'adorato?”

Bhagavan: Chiaramente, Dio è necessario per il sadhana. Ma la fine del sadhana, anche nella *bhakti marga* (sentiero della devozione) si raggiunge solamente dopo la resa completa (al Divino). Ciò significa, che è necessario l'annullamento dell'ego, affinché ci si scopri che si dimora sempre nel Sé come è sempre stato?

Qualsiasi percorso si possa scegliere, l'Io è inevitabile, quell'Io che fa il *nishkama karma*, quell'Io che languisce per ricongiungersi con quel Dio da cui si sente separato, quell'Io che sente di essersi allontanato dalla sua vera natura, e così via. Occorre scoprire l'origine di questo Io, poi tutte le domande saranno risolte. Mentre tutti i percorsi sono approvati nella Bhagavad Gita, si dice che il jnani sia meglio del karma yogi, il miglior devoto o bhakta essere lo yogi più evoluto, e così via.”

Lo Swami ancora insisteva: “È giusto dire che l'autoanalisi sia la miglior cosa da fare? Ma in pratica noi troviamo che un Dio è necessario per la maggior parte della gente.”

Bhagavan: “Dio è chiaramente necessario per la maggior parte della gente: essi ne possono seguire uno, finché non scoprono che essi stessi e Dio sono la stessa cosa.”

Lo Swami continuò: “Nella pratica corrente, i sadhakas, anche i più sinceri qualche volta sono demoralizzati, e perdono la loro fede in Dio. Come ripristinare la loro fede? Cosa dovremmo fare per loro?”

Bhagavan: “Se uno non può credere in Dio, non importa. Suppongo che crede in se stesso, nella sua propria esistenza. Lascia che egli scopra la fonte dalla quale venne, cioè la sua vera, reale origine.”

Swami: “Tali uomini diranno solamente che la fonte dalla quale provengono sono soltanto i propri genitori.”

Bhagavan: "Non può essere tanto ignorante, se come dici, parliamo di un sadhaka già sul sentiero."

* * *

Sri Ramana "acquistò" o meglio scoprì questa esperienza senza studi formali. I libri che egli lesse più tardi servirono solo a confermare la sua esperienza dell'Advaita.

L'Advaita come tradizione, si può far risalire ai *Veda* e alle *Upanisad*. In alcuni inni vedici, che hanno argomento metafisico, la Realtà suprema è chiamata "l'Unico Essere" (*ekam sat*), "Quell'Uno" (*tat ekam*), ecc.

La dottrina dell'Uno trova una chiara esposizione nelle *Upanisad* che costituiscono il *Vedanta* la Fine dei Veda. I termini spesso impiegati nelle *Upanisad* per designare l'Unico Essere sono *Brahman* ed *Atman* *Brahman*, che è la base dell'universo, proclamato identico ad *Atman*.

"Qui non vi è alcuna pluralità" dice un testo upanisadico, e soggiunge: "Dalla morte alla morte va colui che vede la pluralità qui, come se ci fosse".

Nel centro della grotta del cuore il puro *Brahman* solo risplende direttamente nella forma dell'Io come "io-io". Entra nel cuore con mente ricercante, e dissolvendo (l'ego) mediante il controllo del respiro, dimora nell'Io (Sri Ramana).

Il primo maestro che espose la verità upanisadica della non dualità in un'opera pervenuta fino a noi fu Gaudapada. Il suo manuale metrico (*karika*) che è basato su una delle *Upanisad*, *Mandukya*, è la prima esposizione esistente dell'Advaita. L'insegnamento centrale di Gaudapada è che non nasce mai nulla.

Perciò la sua filosofia è chiamata *Ajati-vada*, la dottrina della non-nascita. Nulla nasce mai, non già perché "il nulla" sia la verità assoluta, come nel nichilismo, ma perché l'Io è la sola realtà.

"Nessun'anima. nasce, non vi è causa di tale nascita; questa è la suprema verità; non nasce assolutamente nulla". Dal punto di vista dell'Assoluto, non vi è dualità, non vi è nulla di finito, di non eterno. Solo l'Assoluto è; tutto il resto è apparenza illusoria e non reale.

Considerare reale il mondo pluralistico è illusione. Le distinzioni empiriche tra soggetto e oggetto, mente e materia, ecc., sono il risultato di *maya*, il potere misterioso che vela il vero e proietta il falso. Non si può spiegare come sorgano le distinzioni. Ma ad una indagine si scoprirà che sono prive di realtà. Se uno le vede, dice Gaudapada, è come vedere le impronte delle zampe degli uccelli nel cielo'. L'Io è non-nato; non vi è null'altro che sia nato. La dualità è soltanto un'illusione; la non dualità è la verità suprema.

"Śankara" (a volte trascritto Shankara, o anche Çankara) è il nome più illustre nella storia della tradizione dell'Advaita. Il maestro che portò questo nome, il cui significato è "Dispensatore di Felicità", fu discepolo di un discepolo di Gaudapada. Çankara scrisse ampi commenti sui testi fondamentali del *Vedanta*, cioè le *Upanisad*, la *Bhagavadgita* e il *Brahmasutra*. Oltre a commentare la *Mandukya-Upanisad* spiegò l'opera di Gaudapada. Scrisse inoltre la *Vivekacudamani* (*Il gioiello della Discriminazione*), *Drg-drsya-viveka* e *Atma-bodha*.

La quintessenza della filosofia di Śankara è esposta nel seguente versetto: "Il Brahman è reale; il mondo è una apparenza illusoria; la cosiddetta anima individuale è lo stesso Brahman, e null'altro". Quindi i tre aspetti della "dottrina" dell'Advaita sono: 1) la sola realtà del Brahman; 2) l'illusorietà del mondo; 3) la non differenza tra l'anima e il Brahman.

I termini Brahman ed Atman, secondo Śankara indicano la realtà più alta, che è non-duale. Poiché la natura di Brahman-Atman non può essere definita nei termini di nessuna categoria, le *Upanisad* lo chiamano "non questo, non questo" (*neti, neti*). Naturalmente, ciò non significa che il Brahman sia un vuoto. Vi sono anche espressioni positive, che si trovano nei testi delle *Upanisad*, espressioni come reale (*satyam*), conoscenza (*jnanam*), infinito (*anantam*) e beatitudine (*anandam*). Ma indicano anche la natura del Brahman dicendoci ciò che non è: non è irreali, non è insenziente, non è finito, e non è relato alla sofferenza. Definire una cosa è limitarla, separarla da altre cose simili o dissimili. L'infinito e l'illimitato non possono essere caratterizzati in termini di categorie finite. Il Brahman è al di là della portata dei concetti e delle parole. Come dice Śankara: "Il Brahman non appartiene a una specie di esistenti, e quindi non può essere chiamato un

esistente. Non ha qualità, perché è senza qualità, e quindi non può essere espresso in termini di qualità. Non può essere indicato da una parola che esprime l'azione, perché è senza azione ". Il Brahman è senza caratteristiche. Persino dire che è uno non è vero, a stretto rigore, perché la categoria dei numeri non è ad esso applicabile. Ecco perché si preferisce l'espressione negativa " non duale " o " non due " (*advaita*).

Nelle *Upanisad* vi sono testi che parlano della manifestazione del mondo dal Brahman. Ma com'è possibile la manifestazione della pluralità dal non duale Brahman? Come si possono riconciliare questi due insegnamenti... che il Brahman è l'Assoluto, senza caratteristiche e senza parti, e che è la causa del mondo ed è dotato di attributi? Śankara risolve il problema postulando due punti di vista, l'assoluto (*paramarthika*) e l'empirico (*vyavaharika*). La verità suprema è che il Brahman è non duale e senza relazioni. Solo esso è; non vi è nulla di reale all'infuori di esso. Ma dal punto di vista empirico relativo, appare come Dio (*Isvara*), causa del mondo, come ciò che è relato e dotato di attributi.

Secondo Śankara, non vi è reale causazione Il mondo è soltanto un'apparenza nel Brahman, come il serpente lo è nella corda. La teoria dell'apparenza è conosciuta come *vivarta-vada*, distinta da quella della trasformazione, *parinamavada*.

E' a causa della *maya* o *avidya* (ignoranza) che il Brahman non duale appare come il mondo della pluralità, che la realtà infinita e incondizionata appare come fosse finita e condizionata, che ciò che è libero da attributi appare dotato di attributi. *Maya* è il potere che rende apparentemente possibile ciò che è impossibile, vela il Brahman reale e proietta il mondo non reale.

Ogni tentativo di spiegare la creazione del mondo è votato al fallimento. Al livello fenomenico, l'intelletto che è anch'esso fenomenico cerca di indagare sulla natura del mondo e non riesce nel suo tentativo. Quando si acquisisce l'intuizione finale del Brahman, si comprende che il mondo non fu mai creato, che è un'apparenza illusoria. Solo il Brahman-Atman è; il mondo è un'interpretazione errata dello stesso. E' necessario tenere presente che Śankara non nega la realtà empirica (*vyavaharikasatta*) del mondo. Finché non si realizza il Brahman, il mondo viene creduto reale dagli ignoranti. Ma, per l'illuminato che ha realizzato il Brahman, il mondo non esiste; per lui vi è solo il Brahman. I testi sulla creazione contenuti nelle *Upanisad* non hanno importanza in se stessi: servono soltanto, come dice Gaudapada, a introdurre la verità della non dualità.

Secondo Śankara, l'anima individuale (*jiva*) nella sua natura essenziale non è altro che il Brahman. E' a causa dell'ignoranza che immagina d'essere diversa. L'anima non è un essere creato: ciò che è " creato " o " prodotto " è il suo complesso empirico, consistente di corpo e di mente. Identificandosi con il complesso corpo-mente, l'anima cade nel ciclo della trasmigrazione. Poiché l'ignoranza è la causa della trasmigrazione e della servitù dell'anima, ciò che può liberarla è solo la conoscenza... la conoscenza dell'Io non duale. Secondo l'Advaita la sola conoscenza è il mezzo della liberazione. La liberazione è la realizzazione del Brahman. non duale Il Brahman da realizzare è l'esistenza eterna, e non è ciò che deve essere compiuto con l'azione. Sebbene sia uno, non duale e sempre libero, e identico all'anima, non è riconosciuto come tale a causa dell'ignoranza.

Quindi ciò che occorre per conseguire la realizzazione del Brahman, che è la liberazione, è la conoscenza (*jnana*) .

Citiamo Śankara " A causa dell'ignoranza, l'Io appare condizionato; quando l'ignoranza viene distrutta, il puro Io risplende veramente, come il sole quando si disperdono le nuvole " .

Abbiamo visto più sopra che Śankara riconosceva la realtà empirica del mondo. Presumendo che Gaudapada non lo facesse, alcuni critici sostengono che vi sono diversità di punti di vista tra i due grandi maestri dell'Advaita. Essi cercano di dimostrare che Gaudapada era un soggettivista, e che riduceva il mondo empirico alla condizione di un sogno. Ma s'ingannano. La diversità empirica tra veglia e sogno non è negata da Gaudapada. La differenza tra i due, egli ammette, è che, mentre nell'esperienza del sogno gli organi esterni dei sensi sono inattivi, in quella della veglia sono attivi. Un'ulteriore distinzione è che, mentre il contenuto del sogno dura solo quanto la mente del sognatore che lo immagina (*cittakalah*), gli oggetti del mondo esterno si estendono a due punti nel tempo (*advayakalah*), cioè vengono riconosciuti dall'uomo che si è svegliato da un sogno o dal sonno come gli stessi di cui aveva fatto esperienza prima.

La questione della presunta divergenza tra gli insegnamenti di Gaudapada e Śankara venne sollevata una volta davanti a Sri Ramana. Il saggio rispose semplicemente: " La differenza è solo nella nostra immaginazione ". Tanto per Gaudapada quanto per Śankara, il mondo non è reale in assoluto, ma è come un sogno.

Come disse Sri Ramana: "Lo scopo dell'intera filosofia è indicare la Realtà fonda mentale degli stati di veglia, di sogno e di sonno, o delle anime individuali, del mondo e di Dio", Dal punto di vista empirico (*vyavaharika*), che è quello dello stato di veglia, vi sono tre categorie: il mondo, l'anima e Dio; l'uomo vede il mondo in tutta la sua molteplicità, e deduce che debba esservi un Dio che è il creatore, e crede di essere colui che vede; alla fine comprende che i fenomeni da lui veduti sono il gioco della maya, che è il potere di Dio. Anche dal punto di vista empirico, l'esistenza di diverse anime, oggetti, ecc., non è in conflitto con l'Advaita. Distinto da quello empirico (*vyavaharika*) è il punto di vista dell'apparenza (*pratibhasika*). A questo livello il mondo, l'anima e Dio sono tutte cognizioni di chi vede. Non hanno una esistenza indipendente da lui. Vi è una sola anima, che può essere l'individuo o Dio. Tutto il resto è immaginazione. Il punto di vista più elevato è quello dell'Assoluto (*paramarthika*). E' da questo livello che Gaudapada dice, come abbiamo visto, che nulla è nato. Il supremo Io è la sola realtà. Non vi è schiavitù e non vi è liberazione, non vi è ricerca e non vi è acquisizione, non vi è divenire e non vi è cambiamento. A questo livello, come osserva Śankara, la maya è ciò che non esiste: è un nome per il non-esistente".

Prendendo soprattutto come punto di riferimento la dottrina dell'Advaita Vedanta, passeremo in veloce rassegna alcuni punti qualificanti della filosofia indiana, riportando come esempi alcuni brani tratti dalle Upanishad, studiandone i rapporti con le Filosofie Occidentali, i caratteri peculiari e soprattutto la concezione del Sé, e la via di salvezza, per mezzo della Conoscenza, che essa prospetta.

Originalità e Valore agli Albori della Filosofia Indiana

Aristotele dice che "... è a causa della meraviglia che gli uomini cominciarono a filosofare, e che cominciarono a filosofare fin dalle origini,..." [Met. 1,2]

Questo accadde per primo, come tutte le altre discipline non utilitaristiche, "nei luoghi dove gli uomini cominciarono per primi a star bene." [Met. 1,1].

Pensiamo alle ricche città della costa dell'Asia Minore, dove vissero e insegnarono i primi filosofi greci.

La Filosofia cominciò quando gli uomini ebbero il tempo e il comodo di stupirsi, di meravigliarsi, di chiedersi il perchè delle cose, come facevano almeno le classi superiori nelle città greche e ricche dell' Asia Minore.

Le origini della filosofia indiana sono invece significativamente diverse. Già nel Rig Veda noi troviamo il primo impulso al pensiero filosofico, specialmente negli inni del Libro Decimo. L'inno all' Hrinyagarbha, 10.121 se gli studiosi sono nel giusto nel vedere le sue ultime stanze come un'aggiunta, sorgono domande circa l'identità di colui che dà la vita e regge ogni cosa, piuttosto che semplice offerta di preghiere ad un dio specifico.

L'Inno della Creazione, 10.129 è famoso per il suo dubbio:

"Dove questa creazione è sorta - forse egli formò se stesso, o forse non lo fece - colui che guarda in giù su di esso, nel cielo più alto, solamente lui sa - o forse non sa." ["Rig Veda"]

L'Inno della Creazione esprime un grado di dubbio teologico che sarebbe sorprendente in qualsiasi altra opera religiosa del mondo antico: in un sommario di inni usato da preti nei riti sacrificali, è evidenza piuttosto di uno straordinario grado di sofisticazione religiosa e intellettuale.

La tradizione Braminica dei commentari liturgici, riportata in due differenti stadi, nei Brahmana e nell' Aranyaka fornisce un ulteriore impulso alla riflessione filosofica e all'analisi.

Ci sono molti aspetti diversi rispetto alla tradizione dei commentari liturgici. Uno è comunque di cruciale importanza per lo sviluppo della filosofia indiana; vale a dire, l'uso del Rito sacrificale, il Yajna come un

cosmogramma sul quale, gli aspetti diversi del cosmo sono proiettati al fine di dedurre una base per interpretarlo e capirlo.

Il Rig Veda già offre il concetto di Rta, l'ordine cosmico: i Brahmana e gli Aranyaka offrono tentativi speculativi di districare aspetti cruciali di quello ordine, usando il Rito Sacrificale come una mappa interpretativa.

È anche nei Brahmana, o Brahmasutra, che si è andato sviluppando il concetto di Brahman, così che il termine "Brahman" diviene una cifra per l'essenza ultima dell'essere, la base ultima di ogni realtà.

I riti tradizionali del culto Vedico comprendevano enigmi sacri e combattimenti verbali ritualizzati. Da questi si sviluppò un'intera complessa tradizione di combattimenti verbali, con lunghe serie di domande e risposte, e dispute formali. Le Upanishad contengono molti esempi interessanti del primo tipo; il Nyaya Sutra è in parte un manuale del secondo esempio.

Diversi tipi di Meditazione furono praticati da periodo primordiali in India.

Le Upanishad usano il termine "upasana" per riferirsi ad una forma di meditazione digressiva dove un particolare ordine di fenomeni è visto mentalmente attraverso immagini dedotte dal pensiero o dalla pratica religiosa.

Altre forme di meditazione sono suggerite nelle discussioni sulla natura del Sé.

I dati ottenuti dalla meditazione offrono materiale significativo per lo sviluppo dell'ulteriore speculazione filosofica, soprattutto in quanto la tradizione indiana si era rifiutata di limitare le sue indagini allo stato di coscienza sveglia e normale, e si era indirizzata allo studio dello stato di sogno, e di sonno senza sogni, agli stati di trance degli Yogi, ed a quello della coscienza dei liberati in vita (jvan mukti) .

Il contesto iniziale delle prime scritture filosofiche indiane che noi possediamo nell'Upanishads, è la relazione di Insegnante e Discepolo e gli incontri tra insegnanti rivali. Dalle Upanishad in poi, il combattimento intellettuale e verbale è stato un elemento essenziale, ed anche, un elemento della cultura filosofica indiana come si verrà strutturando in seguito.

Caratteri distintivi propri della Filosofia Indiana

La Filosofia indiana ha radici religiose e non ha mai perduto il suo colorito religioso. In questo, assomiglia alla filosofia medievale europea, molto più che la filosofia degli antichi greci. La cultura Brahminica era aperta verso l'attività filosofica, purché accettasse formalmente l'autorità dei Veda.

In effetti, se noi includiamo tutti i movimenti che si svilupparono prima e nello stesso periodo delle scuole filosofiche classiche greche, noi dovremmo tener conto non solo delle Scritture del Vedanta (le prime Upanishad,) ma anche di quelle dei Samkhya e di altre scuole non ortodosse, come la Filosofia di Carvaka, il primo Jainismo e la filosofia del buddismo, così come i primi periodi della riflessione sulla teoria politica, sociale e legale.

Le prime Upanishad

Le prime Upanishad, anche secondo le datazioni degli studiosi più recenti, che riportano argomenti filosofici, anticipano i primissimi testi filosofici greci da duecentocinquanta a trecento anni. È in questi testi antichi, nella Brihadaranyaka Upanishad e la Chandogya Upanishad che noi troviamo evidenza di insight filosofici, cruciali per il successivo sviluppo della speculazione filosofica indiana.

Ecco alcuni esempi, non un elenco esauriente, del tipo di problemi affrontati fin dai primordi della riflessione filosofica indiana:

Innanzitutto l'argomento che **la Conoscenza porta alla Liberazione:**

Quando il Divino Rishi Narada avvicina il saggio Sanatkumara in cerca di istruzione, il saggio gli chiede quello che lui già sa.

Questo è il modo in cui un Maestro si rapporta ad un eventuale discepolo: cercare di discernere lo stato attuale di conoscenza del discepolo è un prerequisito essenziale per un adeguato programma di insegnamento.

Narada risponde elencando serie una serie enciclopedica di testi e temi che ha studiato, aggiungendo poi: "Ma, oh Signore, con tutto ciò, so di sapere soltanto parole: non conosco la vera realtà del Sé. Da Santi Uomini come te, ho sentito dire che chi conosce il Sé supera ogni dolore, non è più afflitto da alcun male..." [Ch.U. VII. 1. 3]

Nella tradizione Astika (cioè ortodossa) della filosofia, la Liberazione, la trasformazione radicale della coscienza che pone fine a tutti i legami, ad ogni sofferenza, ed è l'ultimo scopo di tutta la ricerca filosofica.

C'è una distinzione netta tra la conoscenza che è soltanto mera mobilia intellettuale, e mere informazioni, e la Conoscenza che trasforma la Coscienza. In ultima analisi, per la tradizione Astika, la Conoscenza filosofica è preziosa perché può portare veramente ad una completa trasformazione della Coscienza. Questa distinzione nel significato e ruolo di forme diverse di conoscenza, e l'identificazione della Conoscenza Liberatoria come il fuoco della ricerca filosofica è in se stesso un contributo significativo, anche se controverso, all'antropologia filosofica.

Ci sono poi, nelle prime Upanishad molti esempi dell'uso dell'analisi filologica per facilitare la comprensione di termini e concetti. In genere l'analisi è piuttosto immaginativa e stravagante di analisi - per esempio, la derivazione di "satyam" da "sat" (interpretata come l'immortale,) "ti" (interpretata come il mortale) e "yam" (interpretata come ciò che lega i due, [Ch.U. VIII, 3 5] o la derivazione, secondo Uddalaka di "svapti" (sonno profondo) da andato ("apita") e suo proprio, ("svam") così che svapti vuole dire "andato verso se stesso, o il suo proprio," .

Ciò poteva comunque funzionare come aiuto mnemonico, o come base per la meditazione, e come un incentivo alla riflessione etimologica. Anche nella filosofia europea i criteri di investigazione secondo i metodi dell'Analisi filologica hanno ricevuto di recente, quel riconoscimento che gli è dovuto, in quanto giocano un ruolo molto significativo in filosofia.

Inoltre la **teoria dei Pramanan** sia dei Nyaya che del Vedanta ammette sia upamana che anumana, (inferenza e analogia) come fonti di conoscenza, e il Nyaya Sutra fa una distinzione accurata tra i due.

Ancora: **l'uso di esempi e metafore** nella discussione, è comune in tutta la storia della filosofia indiana, come in certi dialoghi delle Upanishad [Chh.U. VI.13,1-3], in cui Uddalaka, impartisce il suo insegnamento circa la natura del Sé a Svetaketu, suo figlio, che si conclude col famoso aforisma: TAT TVAM ASI (Tu sei quello - Quello è il Sé).

La tecnica di insegnamento di Uddalaka è molto abile. Egli cerca di coinvolgere Svetaketu in un modello di attività fatta allo scopo di porre domande nella mente del giovane: non parla soltanto del seme di banyan o ne raccoglie uno e glielo mostra, egli fa in modo che Svetaketu cerchi il frutto, lo apra per estrarne il seme e poi rompa il seme. A quel punto, quando l'attenzione di suo figlio è bruscamente focalizzata sul seme, egli gli addita ciò che Svetaketu non vede: l'essenza sottile all'interno del seme. Poi denomina ed identifica quell'essenza sottile, presentandogliela come ciò da cui è nato e cresciuto tutto quell'albero di banyan, identificandola con l'Atman, l'unico Reale, come quello che lo stesso Svetaketu veramente e realmente è.

Non ci sono passaggi di inferenza deduttiva in questo argomento. Il suo potere non deriva dalla necessità logica dell'inferenza deduttiva e valida, ma dalla forza dell'esperienza del nulla che noi possiamo vedere nel seme di banyan, come un'immagine del nulla che è nondimeno il vero Sé di tutto il Reale.

Allo stesso modo esempi potenti sono usati dal Saggio Reale Ajatasatru quando desidera spiegare a Gargya Balaki il modo in cui la Coscienza (consapevolezza) si retrae dalle parti esterne del corpo fin nello spazio all'interno del cuore.

"Come un ragno si muove lungo il filo, o come da un fuoco piccole faville volano in ogni direzione, proprio così provengono da questo Atman tutti gli organi, tutti i mondi, tutti gli dei, tutti gli esseri..." [B.U.II.1,20]

I due esempi pur significativamente diversi fra di loro offrono tuttavia modi alternativi per comprendere come dall'Atman dipenda la molteplicità delle cose che costituiscono il Mondo.

Ciascun esempio produce un modello intelligibile che afferra l'immaginazione e fornisce un'immagine concreta e cattivante che offre accesso alla comprensione, non solo intellettuale, bensì realizzativa, del problema.

Peculiare della riflessione filosofica indiana è l'**analisi degli Stati di Coscienza**.

Le prime Upanishad stabiliscono una tradizione dalla quale nessun filosofo Vedanta ha mai deviato.

Una seria attenzione è prestata, percorrendo la scoperta Freudiana dell'inconscio e gli studi sulle onde cerebrali durante il sonno, ai diversi stati della coscienza, e cioè allo stato di veglia, allo stato di sogno, ed allo stato profondo di sonno senza sogni.

Nella Mandukya Upanishad troviamo la più completa e famosa esposizione dei diversi stati di coscienza, come pure nel più antico dialogo di Prajapati, Indra e Virocana nell'Ottava Sezione della Chandogya Upanishad e nel dialogo di Gargya Balaki e il Re Ajatashatru nella Brihadaranyaka Upanishad.

Le discussioni delle Upanishad sugli stati e modi di essere della coscienza esplorano un campo del tutto ignoto alla filosofia occidentale, e forniscono un substrato epistemologico alla speculazione metafisica, come si andrà configurando nel Vedanta.

Anche certi aspetti fisici degli stati di Coscienza sono oggetto di analisi in molti dialoghi delle Upanishad, che focalizzano sugli aspetti fisiologici degli stati diversi di coscienza.

Uddalaka insegna al suo figliolo Svetaketu come certe operazioni mentali dipendano dalla nutrizione, facendolo digiunare del tutto, tranne acqua pura per quindici giorni. [Ch.U. VI. 7] Al sedicesimo, Uddalaka interroga suo figlio circa certi passaggi di un testo che lui ha studiato: Svetaketu non è in grado di rispondere. Dopo di aver preso del cibo, comincia a ricordare ciò che non poteva quando digiunava.

Gli insegnamenti del Re Ajatashatru a Gargya Balaki [B.U. II. 1, 15 ff.] cominciano col Re che gli mostra i differenti effetti delle sole parole su di una persona saporitamente addormentata, allorchè lo si tocca. Poi procede a un resoconto di come, nel sonno, la coscienza "assorba le funzioni degli organi... e ...si ritragga nello spazio del cuore.

È evidente la concretezza e la serietà con cui i primi filosofi indiani si rivolgevano all'analisi del ruolo del corpo nella vita della coscienza.

Questo è particolarmente importante in quanto dimostra come la tradizione indiana era già produrre quello che è virtualmente un modello cibernetico di operazioni mentali nel Nyaya, nel Saamkhya e nelle scuole Vedantiche, in cui Manas, cioè la mente-organo, viene vista come un cancello o un filtro che ordinano gli items di dati, prodotti dalla percezione e permette alla Buddhi, l'intelletto, di accedere loro. Manas è il data gate, e Buddhi l'unità centrale (il processore).

Anche nella Filosofia indiana troviamo poi la distinzione fra Sostanza e Accidente, infatti nella prima sezione del dialogo di Uddalaka con suo figlio Svetaketu: egli dice:

"Proprio come conoscendo un mucchietto di creta noi possiamo conoscere tutto ciò che è fatto di creta, essendo la differenza soltanto una questione di classificazione verbale, mentre la realtà è che tutto è creta, così come, mio caro,... tutto che ciò che è fatto di ferro è conosciuto conoscendo un paio di forbici per unghie, la differenza è solo questione di classificazione verbale, mentre nella realtà è tutto ferro..." [Chh.U. VI.1]

La Chandogya Upanishad sta producendo un'importante distinzione, sottolineando ciò che Aristotele avrebbe chiamato, molto più tardi "causalità materiale," e cioè la relazione di dipendenza tra cose fatte di un particolare genere di materiale e quel genere di materiale, la relazione di dipendenza che collega un candeliere d'argento a tutti gli argenti, una pipa di schiuma di mare, con la schiuma di mare, sottolineando

che le varie cose che esistono in ultima analisi non sono che creta, pietra, ferro, oro, &c. organizzate in una varietà di forme e figure, e chiamate con una varietà di nomi (*namarupa*).

Circa l'Esistenza dell' Anima

Uddalaka allo scopo di istruire Svetaketu, fa uso di questo esempio:

"Se, mio caro, qualcuno tagliasse quest'albero alla radice, questo sanguinerebbe, ma vivrebbe; se uno lo tagliasse nel mezzo, esso sanguinerebbe ma sarebbe ancora vivo, se lo si tagliasse in cima, ancora esso sanguinerebbe, purtuttavia vivo. Pervaso dall'anima {il jiva,} l'albero sta in piedi dritta, assorbendo dalle radici il suo nutrimento... Ma se l'anima lascia uno dei suoi rami, questo appassisce.... se lascia l'albero intero, l'albero intero appassisce. Privato dell'anima, il corpo muore; ma l'anima non muore..."
[Ch.U. VI. 11]

L'importanza di questo passo è che ci mostra ciò che si dice a proposito dell' anima. Uddalaka indica la differenza tra l'organismo vivente che può sopravvivere ad un eventuale danno, continuare a nutrirsi, recuperare e fiorire, e il ramo morto, disconnesso dal principio vitale, che è la fonte della vita dell'intero.

Questo argomento di Uddalaka, che identifica l'anima, intesa come principio vitale, il jiva, con l'Atman, trova un parallelismo nel Fedo di Platone, che identifica la psiche, l'anima vitale, con il Nous, l'intelletto.

La Non-azione come Causa

Una sofisticata intuizione sulla natura della causalità è contenuta in un passaggio di dubbia interpretazione della Chandogya Upanishad.

"Ora, quando il prete di Brahma non rompe il suo silenzio fin dall'inizio del (Rito del) Prataranuvaka Shastra, fino all'inizio dell'inno di Paridhaniya, in verità sono veramente santificati ambo i percorsi, non c'è sbaglio". [Ch.U. IV. 16, 4]

Questa è parte di una breve discussione sul ruolo del prete di Brahma, uno dei quattro preti, il più importante, necessari per compiere il Rito del Soma. Ognuni degli altri preti ha il suo proprio ruolo specifico nei complessi rituali sacrificali, e il prete di Brahma, che comunque deve essere ben istruito sui Veda, sta ad osservare il rito per assicurarsi che tutto venga fatto correttamente. Se gli altri preti eseguono correttamente il Rito del Soma, il prete di Brahma non fa nulla, se fanno un errore deve intervenire a correggere gli errori, per quanto gli sia possibile, ma il Rito rimarrà imperfetto.

Quello che è filosoficamente interessante in questo brano è evidente che l'autore attribuisce efficacia causale alla non-azione del prete di Brahma. Il Sacerdote di Brahma non fa nulla durante il Rito del Soma, e il suo fare nulla "santifica ambo i percorsi".

È chiaro da questo brano che la non-azione può avere davvero un effetto significativo

La dottrina della Reincarnazione e della Causalità Morale (Karma)

Già nei Veda troviamo riferimenti alla dottrina della Reincarnazione e della Causalità Morale (Karma).

Il testo dei Veda che maggiormente sviluppa la dottrina della rinascita è il Codice di Manu (Manavadharmashastra), specialmente nel libro XII dove troviamo ben 126 paragrafi in cui vengono descritti premi e castighi relativi ad una vita in relazione alle altre vissute in precedenza. Questo trattato, ancor oggi, rappresenta, per gli Hindu un testo fondamentale di regole civili e religiose. Studiandone il contenuto appare chiaro come sia servito di ispirazione anche per creare la legislazione greca, quella persiana ed anche la romana.

Anche nella Bhagavad Gita (circa V secolo a.C.) si trovano dei riferimenti molto chiari:

"Come per il corpo dell'anima incarnata vi è il sopraggiungere dell'infanzia, della gioventù e della vecchiaia, così vi è per l'anima di prendere un altro corpo, su questo punto il saggio non è perplesso."

"Al termine di molte vite, l'uomo saggio viene a Me dicendo 'Vasudeva è tutto', ma tale Mahatma è difficilissimo a trovare."

"Come l'uomo deponendo i vecchi abiti ne prende altri nuovi, così lo spirito spogliando i vecchi corpi, entra in altri nuovi..."

Noi troviamo la dottrina della Reincarnazione anche nelle più antiche Upanishad. Interessante, quello che accade nel dialogo tra Gautama Uddalaka, il padre di Svetaketu, e Re Pravahana. [Ch.U. V. 3ff.]

"Svetaketu non era stato capace di rispondere alle domande del Re circa il fato degli esseri umani dopo la morte. Tornato a casa, riporta a suo padre le domande, solo per sentirsi dire che anche Gautama Uddalaka è incapace di dar loro una risposta, e si risolve, a cercare istruzione dal Re. Pravahana di malavoglia, si offre di insegnarglielo, ma dice a Gautama che la conoscenza che gli offrirà, non è mai stata prima conosciuta da nessun Brahmano (la casta sacerdotale). È una forma di conoscenza nota solo agli Kshatriya (la classe dei Guerrieri).

Le conoscenze che il Re Pravahana impartisce al suo improbabile discepolo comprendono una serie di temi, incluso, interessanti e sorprendentemente, il significato di certi dettagli dei rituali che compiono i Brahmani.

Un elemento importante nella conoscenza che lui gli dà concerne il fato degli esseri umani dopo la morte, e la dottrina della Reincarnazione.

"Quelli la cui condotta è stata buona, raggiungeranno rapidamente una buona rinascita, come Brahmani, o come Kshatriya, o come un Vaisya. Ma quelli la cui condotta è stata cattiva raggiungeranno rapidamente una cattiva nascita, come un cane, o come un maiale, o come un chandala". [Ch.U. V. 10, 7]

Il passaggio prosegue descrivendo continue rinascite come piccole creature, moscerini, mosche e simile, che è presumibilmente il fato di quelli che si sono resi colpevoli dei cinque peccati terribili, (rubare l'oro di un Brahmino, un Brahmin che beve vino, commettere adulterio con la moglie del proprio guru, uccidere un Brahmino, essere complice di qualcuno colpevole di uno degli altri quattro peccati.)

Dottrine di questo genere che ci descrivono la teoria della reincarnazione o rinascita, sono familiari nella più tarda storia della filosofia.

Questo passaggio nella Chandogya Upanishad è interessante in quanto forse il più vecchio di tali testi. È importante sottolineare come per la teoria della causalità morale (cioè del Karma), significativamente, il fato del morto non è presentato come dipendente dagli dei, ma semplicemente da quello ognuno ha fatto in vita. Questo è ugualmente vero circa le speculazioni sui diversi percorsi seguiti sia da quelli asceti che vivono nella foresta, sia per coloro che vivono nei villaggi che compiono lavori meritori, servizi pubblici, atti di carità, sacrifici rituali.

Il concetto di causalità morale come è evidenziato nella dottrina del karma dei più tardi insegnamenti Astika e Nastika ha le sue radici in questo passaggio dell'Upanishad. L'insegnamento di Pravahana offre loro un approccio al fondamento della morale: presenta un mezzo di interpretazione della moralità come una forma di investimento per il proprio futuro personale, dopo la vita.

L'insegnamento di Pravahana non costituisce in alcun modo una teoria morale, o anche solo i lineamenti principali, ma offre un interessante punto di vista filosofico, un approccio speculativo all'integrazione del concetto di morale con l'esistenza personale.

Metafisica APOFATICA

Si fa generalmente filosofia e teologia, secondo la logica formale, di Aristotelica memoria, in maniera catafatica, cioè mediante la costruzione di sistemi di asserzioni e sillogismi che sono creduti o veri o falsi (tertium non datur).

Un problema serio sorge, comunque, allorchè viene fatto un tentativo sistematico per descrivere in maniera teoretica e intelligibile il trascendente, che è per definizione, al di là di ogni possibile comprensione logica, e quindi, per definizione assolutamente restio all'analisi, alla sistemazione teoretica ed alla chiarificazione intellettuale.

La tradizione apofatica è conosciuta nella filosofia Occidentale tramite le speculazioni di Plotino sull'Uno, e nella Teologia Cristiana attraverso le opere dello pseudo-Dionigi e Gregorio di Nyssa.

Nella Brihadaranyaka Upanishad vi sono due dialoghi in cui Yajnavalkya usa il discorso apofatico per esporre la Metafisica del Sé e di Brahman.

Il primo e maggior esempio di discorso apofatico è probabilmente il detto più famoso dell'intero Corpus delle Upanishad, è la caratterizzazione che fa Yajnavalkya del Sé come "neti, neti" cioè non questo, non quest'altro [Brihadaranyaka Upanishad, IV. 5, 15] questo è, chiaramente, non l'intero insegnamento di Yajnavalkya, tuttavia se lo fosse, già per sé solo, avrebbe meritato un posto in alto fra i filosofi per la schiettezza e l'originalità del suo approccio.

Il dialogo ha luogo allorchè Yajnavalkya è sul punto di ritirarsi nella foresta. Lo avvicina sua moglie Maitreyi per discutere la divisione della proprietà tra lei e l'altra moglie Katyayani. Maitreyi, una donna di temperamento filosofico, lo sfida con una domanda: questa ricchezza, chiede, rende immortale?

E Yajnavalkya le risponde francamente: "No, con più grande ricchezza ella può vivere la vita del ricco, ma tuttavia morrà. Realizzando che questa è la sua ultima opportunità per chiedergli qualsiasi cosa, e credendo che suo marito possieda il segreto dell'immortalità, Maitreyi gli chiede di rivelarglielo. Lui è d'accordo, e le dice: "Cerca di meditare su quello che andrò esponendoti ". [IV.5.5]

Il consiglio di Yajnavalkya mostra come con quanta serietà lui prenda in considerazione la domanda di Maitreyi: non le sta semplicemente esponendo una descrizione puramente intellettuale, le dice infatti di meditare, affinché possa assimilare, soffermarsi, vivere ciò che lui le va svelando.

"Così le disse: "Non è, in verità, per amore del marito (kama) che il marito è caro, ma è per il Sé che il marito è caro....." [IV.5.6]

Qualunque cosa sia cara, le dice, moglie figli, ricchezza i mondi, il Veda, l'Essere, la totalità è caro non per sua propria causa, ma nell'interesse del Sé.

"Il Sé, in verità, Maitreyi, lo si deve vedere, sentire, occorre riflettervi su, meditarvi sopra, e quando lo si è visto davvero, sentito, vi si è riflesso e meditato sopra, allora si conosce tutto."

Il Sé, egli dice, è la totalità, ogni cosa è una parte o aspetto del Sé. Qualunque cosa abbia valore per noi, ha valore perché è parte del Sé, e la persona a chi ha valore è solamente capace di valutarlo perché lei anche è una parte del Stesso. Il Sé è la totalità: quando si conosce il Sé, si conosce ogni cosa!

L'asserzione che il Sé è la Totalità è sorprendente! Sembra violare tutte le regole della vita ordinaria.

Yajnavalkya non vuol certamente dire che il Sé è qualsiasi cosa esista, cioè la Totalità, tutta la varietà enorme degli oggetti che costituiscono la realtà apparente, egli vuol semplicemente affermare che il Sé è Uno, e che è la radice e origine di tutto ciò che esiste, così che tutto ciò che esiste, deriva da questo, esprime il Sé ed in ultima analisi è una parte o aspetto del Sé.

Probabilmente, come pensa Śankara, questa Upanishad vuole condurrci al di là della nostra parziale e relativa comprensione, condizionata e convenzionale, alla effettiva comprensione dell'unica Realtà Incondizionata di Atman/Brahman, l'unica realtà che esiste eternamente oltre le quotidiane ed ordinarie illusioni della nostra coscienza limitata.

La sua dissertazione continua con una sequenza di immagini: [IV. 5. 8-10] "É impossibile, dice, afferrare il " bahyan sabdan " (il suono) del tamburo, il suono della Conchiglia, o del Vina, a meno che noi afferriamo il tamburo e il tamburino, la conchiglia e colui che vi soffia dentro, il Vina e colui che lo suona.

Noi non possiamo capire appieno il suono prodotto, il tono, la nota dello strumento a meno che noi non ne seguiamo le tracce, a ritroso, verso la sua origine, nello strumento e nel suonatore.

Noi dobbiamo vedere il suono precisamente come il prodotto del suonatore che sta suonando lo strumento, come il risultato e espressione dell'azione del suonatore sullo strumento se vogliamo comprenderlo.

Sentendo il suono da solo, separato dalla sua fonte e origine noi sentiamo soltanto un mero suono; è solo risalendo alla causa, all'azione da cui emerge, ciò che gli dà significato.

Ogni cosa, dice Yajnavalkya a Maitreyi, i Veda, i Purana, i commentari, le dissertazioni, i sacrifici, le offerte di cibo e bevande, questo mondo e l'altro, tutte le cose sono state emanate come un'espiazione da questo Grande Essere, il Sé. Egli paragona questo soffio (il Respiro di Brahma) al modo in cui viene fatto accendere un fuoco utilizzando del combustibile umido, che produce una gran quantità di fumo di diverso tipo. [IV.5.11]

Yajnavalkya già ha insegnato a Maitreyi che il Sé è la Totalità, ora le insegna che tutto ciò che esiste viene dal Sé. Il Sé è l'unica sorgente e origine dell'Universo intero, anche degli stessi Veda.

La dipendenza dei Veda dal Sé è un problema importante; Yajnavalkya implicitamente asserisce che l'Atma-vidya, cioè la conoscenza dell'Atma, o lo Jnana Yoga, cioè la via della conoscenza, è superiore e ben oltre la conoscenza delle scritture e della cultura dei Brahmini.

I Veda procedono da - e perciò traggono il loro essere e la loro autorità dal Sé. I Veda sono al servizio di Atma-vidya (della Via della Conoscenza dell'Atma, o della Jnana Yoga), non viceversa (questa era la posizione dei Mimansa, che postulavano all'origine del mondo un Suono Primordiale, Vaq, la Parola Universale, procedente dai Veda, e quindi preesistente, come i Veda, all'Universo intero).

Non solo è il Sé la fonte e origine dell'Universo, ma è anche il punto di convergenza di tutta la Realtà.

Tutto ciò che esiste proviene dal Sé, e torna al Sé, come le acque fluiscono all'Oceano, luogo in cui convergono, come tutti i suoni vengono all'orecchio, tutti gli odori al naso, come tutti i desideri convergono nella mente, tutta la conoscenza nel cuore, così tutto il Veda converge nella parola. [IV.5.12]

Le parole di Yajnavalkya sembrano portare alla conclusione che il Sé è la fonte e il punto di confluenza di tutta la conoscenza, tutta la conoscenza, tutta l'esperienza, tutta l'azione ogni discorso dipende dal Sé e scopre la sua unità nel Sé.

Il Sé è un'unità indifferenziata, la cui caratteristica distintiva è la consapevolezza, così come il gusto salato è la caratteristica distintiva del sale.

Quello che Yajnavalkya dice successivamente, è per Maitreyi al di là della propria comprensione: "Sorgendo da questi elementi, svanisce con loro. Non c'è coscienza dopo la morte."

Messo di fronte alla reazione di sua moglie, Yajnavalkya commenta: "Non ho detto nulla di sconcertante. Questo Sé è davvero imperituro, è indistruttibile per natura ". [IV.5.14]

Cos'è ciò che sorge dagli elementi e svanisce con loro? Non può essere il Sé; ciò contraddirebbe semplicemente tutto che Yajnavalkya ha detto in precedenza.

Presumibilmente egli si aspetta che Maitreyi capisca che egli si sta riferendo alla persona vivente e individuale (jvatma), l'individuo umano, ciascuno di noi.

Quest'ultima parte degli insegnamenti di Yajnavalkya mette a fuoco in maniera diretta la natura di Atman: tutta la percezione di qualcos'altro, tutta la conoscenza di qualche altra cosa, sorge solamente dove c'è *dvaityam iva*. cioè dove c'è dualità. Quando tutto è divenuto il Sé, cosa c'è da vedere, e da chi, e con quali mezzi? cosa c'è da pensare, e con che cosa? Cosa c'è da conoscere e chi sarà il conoscente?

Yenedam sarvam vijanati, tam kena vijaniyat? Sa esa neti nety' atma. "Com'è che si può conoscere ciò da cui tutto è conosciuto? Questo Sé è non - questo, non -questo."

Il Sé è quindi non-questo, non-questo (*neti...neti*)."

Il Sé è incomprendibile, indistruttibile, senza legami, senza impedimenti, oltre ogni possibilità di sofferenza e pregiudizio.

Yajnavalkya usa un approccio catafatico per condurre la sua filosofica moglie il più vicino possibile verso l'intuizione della natura di Atman, il soggetto puro. All'ultimo momento non c'è nulla che egli possa dirle o mostrarle: è arrivato oltre i limiti di qualsiasi dissertazione descrittiva; può solamente negare che Atman sia identico a qualsiasi altro Soggetto, o oggetto, qualunque cosa sia: "non questo, non questo."

Troviamo un altro esempio di dissertazione apofatica nel secondo dialogo tra Yajnavalkya ed una donna filosofo, di nome Gargi. Questa conversazione avviene verso la fine di un prolungato dibattito, in cui Yajnavalkya è sfidato da una serie di saggi, alle cui domande riesce a dare risposta, rimanendo così vittorioso.

A quel punto rimane da sola Gargi, l'unica donna ad affrontarlo in dibattito, che lo spinge al limite.

Nel loro primo incontro lei attacca con una successione rapida di domande ognuna delle quali tende ad esplorare più a fondo la struttura ultima del mondo.

"Yajnavalkya," lei disse, "se tutto questo è tessuto come una trama su un ordito di acqua, su che cosa è tessuta l'acqua come una trama?"

"Sull'aria, Gargi."

"E l'aria, su che è tessuta?"

"Sul cielo, Gargi...". [B.U. III. 6]

Yajnavalkya risponde a tutte le sue domande, e Gargi da ognuna delle sue risposte, prende spunto per una nuova domanda, fino a che, in ultimo chiede cosa sia la curvatura sopra cui è tessuto come la trama il Mondo di Hrinyagarbha.

A questo punto Yajnavalkya evade la sua domanda con un avvertimento: "Non mettere in dubbio troppe cose, Gargi, in modo da non farti perdere la testa"

Così facendo l'avverte che lei è giunta ai limiti della conoscenza possibile per l'intelletto della creatura umana più penetrante. Gargi rimane in silenzio, e Uddalaka riprende la domanda. Uddalaka chiede chi sia il controllore intimo, e Yajnavalkya gli offre un risposta completa in maniera impressionante.

Gargi ora torna al dibattito con due domande:

"Yajnavalkya, su quale curvatura è tessuto ciò che è al di sopra del cielo, e al di sotto della terra, e che cos'è cielo e terra e tutto ciò che sta in mezzo a loro, e ciò che, si dice, era, è e sarà?"

Yajnavalkya le risponde: è akasha (spazio o etere).

Gargi ora lo affronta con la sua seconda domanda:

"Yajnavalkya, su quale ordito è tessuto ciò che è al di sopra del cielo e sotto la terra, che è cielo e terra e tutto ciò che si trova tra loro, e tutto ciò che, dicono, era, è e sarà?"

E di nuovo lui risponde: è akasha.

"E l'ordito su cui akasha è tessuta?"

Yajnavalkya sembra impalato sui corna di un dilemma. Ognuno sa che la risposta è Brahman - ma se Yajnavalkya semplicemente le rispondesse "Brahman," allora sarà vinto in dibattito: la risposta è banale, non soddisferebbe né Gargi né l'assemblea dei Brahmini. Non è abbastanza in una disputa filosofica rispondere alla domanda dell'oppositore con una risposta corretta; la risposta stessa deve giocare un ruolo tattico nella battaglia, deve portare alla vittoria, non semplicemente evitare la sconfitta. Se, d'altro canto, Yajnavalkya tenta di spiegare Brahman, offrire ai Brahmini una teoria sulla natura di Brahman, sarà certamente deriso. Brahman è oltre la comprensione, ben oltre le capacità dell'intelletto umano: nessuna descrizione può catturare l'essenza di Brahman, ogni lingua letteralmente fallisce nel tentativo. Se

Yajnavalkya non dà alcuna risposta salvo "Brahman," allora perderà perché fallisce nella sfida col suo oppositore, se invece dà una definizione o un chiarimento su Brahman, allora perderà per aver tentato l'impossibile.

Yajnavalkya non fa né l'una né l'altra cosa. Egli, ben consapevole di essere giunto al limite della comprensione umana, usa il discorso apofatico. per esprimere ciò che il discorso catafatico non può. Incapace, come chiunque altro usa il linguaggio, è incapace di dire all'assemblea dei saggi, ciò che è Brahman, è alla riunione, lui espone loro ciò che Brahman non è:

"Ciò che, Gargi, coloro che conoscono Brahman chiamano l'Imperituro, non è né grossolano, né sottile, né lungo né corto, né rosso né umido, non è ombra né oscurità, né aria né akasha; non ha sapore, né odore, né occhi né orecchi, né lingua né mente; non è raggianti, né ha respiro né vita, non bocca, né misura, non ha interno né esterno. Non mangia nulla, e nessuno lo mangia"

Avuto usato l'apofasi per stabilire la realtà della sua conoscenza di Brahman, Yajnavalkya continua, offrendo alla compagnia una dissertazione sulla dipendenza di tutte le cose da Brahman:

"In verità il Sole e la Luna sono trattenute nei loro luoghi sotto la regola possente di questo Imperituro. Il Cielo e terra sono tenute nei loro luoghi sotto la possente regola di questo Imperituro..."

Chiunque in questo mondo offra sacrifici, pratici una vita austera, anche per mille anni, senza conoscere questo Imperituro, scoprirà alla fine che tutti questi fatti sono caduchi e perituri....

... Gargi, questo Imperituro che non è mai visto ma è colui che Vede.... che mai è conosciuto, ma è il Conoscente. Non c'è altro veggente che Questo Uno.... nessuno altro Conoscente che Questo Uno. Questo Imperituro è l'ordito su cui è tessuta la trama di akasha, oh Gargi."

Yajnavalkya non abbandona il ragionamento positivo, razionale per l'apofasi, invece l'usa soltanto nel momento in cui, al punto cruciale dove la descrizione positiva fallisce, nel momento in cui ne ha bisogno per indicare la trascendenza di Brahman.

CONCLUSIONI

Fatta questa rapida escursione sui sistemi filosofici dell'India, vorremmo sottolineare che, da un punto di vista pratico, in effetti, al giorno d'oggi, qualunque sia il sistema di pensiero seguito da uno studioso, da un filosofo, o anche da un uomo comune, questo seguire non è mai pura enunciazione teorica: in Oriente gli insegnamenti filosofici vengono presi molto sul serio, e così il seguace di uno dei darsana descritti è tenuto a vivere nella propria vita quotidiana gli insegnamenti professati, o altrimenti viene considerato un ipocrita.

Gli indiani riconoscono fra i sentieri Yoga che conducono alla 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, 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 Visnù o le varie forme di Shakti o divinità femminili impersonanti l'energia del Divino : Lakshmi, Durga, etc. oppure ad un Guru, etc.

La maggior parte dei seguaci di un indirizzo filosofico, segue infine una forma di eclettismo, passa da una concezione ad un'altra, accetta di un darsana, solo in parte, certi enunciati, prendendo da un altro, altre convinzioni in apparenza, ma solo in apparenza, diverse: non dimentichiamo infatti che non c'è assoluta discordanza ed incompatibilità fra i diversi darsana, essendo questi, appropriatamente considerati soltanto come dei "punti di vista", poiché, come scriveva Yogi Ramacharaka, un Realizzato, il cui nome occidentale era William Walker Atkinson, autore di diverse opere sullo Yoga e la filosofia indiana:

"Vi è soltanto Una Verità : il Sapere che la Verità nella sua Pienezza è ESSERE."

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. Colli G. : La Sapienza Greca – Adelphi, Milano
5. Comaraswami A.K.: Hinduismo e Buddismo –ed.Rusconi, Milano 1986
6. Della Casa C. (a cura di) : Upaniṣhad – utet Torino, 1976
7. Dubost, P.M. : Śankara e il Vedanta - ed: Asram Vidya - Roma
8. Esnoul A.M. (a cura di): Bhagavad Gita – Adelphi,Milano, 1976
9. Faggin, G: Plotino – ed: Asram Vidya - Roma
10. Filippini Ronconi, P. : L'hinduismo. Ed. Newton Compton
11. Gandhi, M.; L'Hinduismo. Newton Compton, Milano
12. Guenon R.: Introduzione generale allo studio delle dottrine Hindu. – ed. Adelphi
13. GuenonR.: Studi sull'Hinduismo. Basaia ed. Roma
14. Guenon R.: L'Uomo e il suo divenire secondo il Vedanta – Adelphi, Milano, 1992
15. Hulin M.: Intervista sui Sistemi filosofici dell'India (da Internet)
16. Otto R. : Mistica orientale e mistica occidentale. – Marietti, Torino, 1985
17. Plotino: Le Upaniṣad – a cura di G. Faggin – Rusconi, Milano
18. Radhakrishna S.: La Filosofia Indiana. 2 Vol. – ed. Asram Vidya Roma - 1991-1993
19. Ramacharaka (Yogi) (William Walker Atkinson) : Le Filosofie e Religioni dell'India (Ristampato da Brancato ed. Catania)
20. Raphael: TAT TVAM ASI – Tu sei quello - ed: Asram Vidya - Roma
21. Raphael: Essenza e scopo dello Yoga. ed. Asram Vidya. Roma
22. Renou L.: L'hinduismo. Xenia ed. Milano
23. Schweitzer A. : I grandi pensatori dell'India. Ubaldini, Roma, 1983
24. Tucci G. : Storia della Filosofia Indiana. TEA Milano
25. Zimmer H. : Filosofie e Religioni dell'India – Mondadori, Mi, 2001

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.