

ŚRĪ CANDRAŚEKHARENDRA SARASVATĪ

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA

I discorsi di Madras



L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA



EDIZIONI ĀŚRAM VIDYĀ



ŚRĪ CANDRAŚEKHARENDRA SARASVATĪ

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA

I discorsi di Madras

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA



EDIZIONI ĀŚRAM VIDYĀ



ŚRĪ CANDRAŚEKHARENDRA SARASVATĪ

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA

I discorsi di Madras



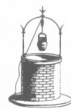
EDIZIONI ĀŚRAM VIDYĀ

ŚRĪ CANDRAŚEKHARENDRA SARASVATĪ

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA

I discorsi di Madras

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA



EDIZIONI ĀŚRAM VIDYĀ

Titolo originale dell'Opera:

Ācārya's Call – Madras Discourses (1957-1960)

Traduzione a cura del Gruppo Kevala.

I proventi che si ricavano da questo libro – per il quale non si richiedono diritti d'Autore – verranno impiegati per la ristampa dell'opera.

Il contenuto di questo libro non può essere riprodotto con nessun mezzo e in nessuna forma senza il preventivo consenso scritto dell'Editore, ad eccezione di brevi citazioni per recensione riportandone la fonte.

© 1968 Śrī Kāñcī Kāmakoti Pīṭha.

Seconda Edizione 1995.

© 2000 Āśram Vidyā – Via Azone 20 – 00165 Roma.

Il presente volume è stato composto con il carattere "Vidyā",

© Āśram Vidyā.

ISBN 88-85405-47-9

ŚRĪ CANDRAŚEKHARENDRA SARASVATĪ

L'APPELLO DELL'ĀCĀRYA

I discorsi di Madras



EDIZIONI ĀŚRAM VIDYĀ

NOTE SULLA PRONUNCIA

Per la trascrizione dei vocaboli sanscriti si è seguito il sistema comunemente adottato dagli studiosi. Le singole lettere si pronunciano approssimativamente come in italiano. In particolare:

- **ā, ī, ū**: raddoppiano il suono. Es. *kāma* = kaama; *sūtra* = suutra.
- **ṛ**: è come la r italiana con l'aggiunta di una i breve. Es. *ḍṛg* = drig.
- **g**: è sempre dura, come nell'italiano "ghiro". Es. *gītā* = ghiitaa.
- **c**: è sempre dolce, come nell'italiano "cena". Es. *candra* = ciandra.
- **j**: è come la gi italiana. Es. *jīva* = giiva.
- **jñā**: si pronuncia *pressapoco* come gh-niaa. Es. *jñāna* = gh-niaana.
- **y**: è semivocalica come nell'italiano "ieri". Es. *yajña* = iagh-nia.
- **ś e ṣ**: si pronunciano *pressapoco* come nell'italiano "sciame" (con una leggera diversità essendo la prima palatale e la seconda linguale). Es. *śānti* = sciaanti; *śeṣa* = scescia.
- **s**: è sempre sorda come nell'italiano "sonno".
- **h**: si pronuncia sempre, come nel toscano "hasa" (per casa); quando segue una consonante questa viene accentuata.
- **ḥ**: è resa con un'aspirazione seguita da un'eco della vocale precedente. Es. *śāntiḥ* = sciaantihi.
- **ṅ** (nasale gutturale) si pronuncia come nell'italiano "angolo".
- **ñ** (nasale palatale) si pronuncia come nell'italiano "gnomo".
- **ṇ** (nasale linguale) può essere appresa solo per imitazione.
- **m̐** è un'indicazione generica di nasalizzazione che va letta a seconda della consonante seguente: **ṅ** prima delle gutturali (k, g), **ñ** prima delle palatali (c, j), **ṇ** prima delle linguali (ṭ, ḍ), **n** prima delle dentali (t, d), **m** prima delle labiali (p, b).

PREFAZIONE

Lo Śrī Maṭh di Kāñcīpuram*

Kāñcī, forma breve di Kāñcīpuram, che è associato alla vita di Śrī Śaṅkara, è uno dei sette *mokṣapurī* (o *muktikṣetra*, terra di liberazione) dell'India. Il luogo, che si trova nell'India meridionale, vanta un'antichità molto remota, e lungo il tempo è stato il centro di importanti eventi spirituali; vi sono stati costruiti diversi templi anche buddhisti, oltre ovviamente a parecchi *saṅghārāma* (conventi, luoghi di incontro per monaci) induisti. Vi hanno vissuto grandi santi Vaiṣṇava (*Āḷvār*), come Paigaiāḷvār, Pudaṭāḷvār e Peyāḷvār, che hanno offerto un grande stimolo spirituale a tante persone. Il tempio di Ekāmrānātha (Śīva, il "senza confronti"), oggi denominato Ekāmbam, contiene il celebre *Prthvīliṅga*, uno dei cinque famosi *liṅga* dell'India meridionale.

Śrī Śaṅkarācārya – la cui missione è stata quella di riattivare e risvegliare la coscienza vedica, non solo tramite i suoi *bhāṣya*-commentari ai più importanti testi vedici, ma anche con la sua vita da perfetto realizzato e il suo insegnamento orale – scelse Kāñcīpuram come uno dei luoghi ove il suo lavoro potesse essere continuato con una linea ininterrotta di *ācārya* che si perpetuano a tutt'oggi. Si afferma che Śrī Śaṅkara passò gli ultimi anni della sua vita terrena in questo sacro luogo.

* Libri consultati: N. Ramesan, *Śrī Kāñcī Kāmakōṭi Pīṭham*. Ganesh, Madras; Śrī Śaṅkarācārya Svāmi, *Śrī Kāñcī Kāmakōṭi Pīṭham*, Putt.

Lo stesso Rāmānujācārya, codificatore del *sampradāya* (la trasmissione della dottrina) *viśiṣṭādvaita* nacque a Śrīperumbudur vicino a Kāñcī, ed è qui che ricevette l'istruzione elementare; entrò nell'ordine ascetico mentre prestava servizio al Signore Varadarāja.

Attualmente il Kāmakoṭi Pīṭham di Kāñcī sta compiendo sforzi notevoli per ripristinare la divina città alla sua antica originaria gloria nell'opera culturale, spirituale, educativa e sociale. Le persone di questo secolo possono considerarsi fortunate per essere nate quando a capo del Pīṭham era il 68° Svāmi Śrī Candraśekharendra Sarasvatī considerato come la Divinità scesa in mezzo agli uomini per proporre la Via vedica che porta alla pacificazione dei cuori. Viene anche ricordato per il grande interesse mostrato a promuovere i *Veda* e gli *Śāstra*, per aver fondato vari Enti per la conservazione di templi e per la protezione degli stessi Svāmi.

Śrī Candraśekharendra nasce, come secondogenito, il 20 maggio del 1894, anno denominato *jaya* (vittoria), a Villipuram nel Tamil Nadu da Śrī Subramanya Śāstri e da Śmt. Mahālakṣmī. La sua stella natale è Anurādhā e viene chiamato Svāmināthan. Suo padre, appartenente a una famiglia *brāhmaṇa* Hoysata Karnataka Smartha, era emigrato nel Tamil Nadu e lavorava nella Pubblica Istruzione.

Śrī Candraśekharendra esegue i suoi studi alla scuola della Missione americana Arcot a Tindivanam; inoltre, riceve un insegnamento da Maestri *paṇḍit* riguardo agli *Śāstra*; impara le lingue, le arti, inclusa la musica, e le scienze. Ottiene l'*upanayanam* (l'iniziazione rituale al proprio ordine sociale) nel 1905 e il tredici febbraio del 1907 a solo tredici anni Svāmināthan viene nominato dal 67° Mahāsvāmigal Śrī Mahādeva quale 68° Śaṅkarācārya del Pīṭham. Śrī Mahādeva, cugino di Svāmināthan e suo predecessore, era rimasto solo sette giorni nella sua funzione di capo del Pīṭham.

Il giovane *Ācārya* esegue il *kumbhābhiṣekam* del Tempio della *Devī Akhilandeśvarī* a Jambukeśvaram nel febbraio del 1908, il primo evento importante della sua lunga missione. Il Mahāsvāmigal

promuove lo studio dei *Veda*, degli *Śāstra* e del sanscrito; si adopera per opere sociali con maggiore attenzione alle necessità dei poveri e degli emarginati. Viene visitato spesso volte da autorità politiche e istituzionali; ha diversi incontri con Mahātma Gandhi.

Quale capo religioso e spirituale rispetta concretamente le altre fedi e quando l'8 gennaio del 1994 passa nel *Mahāsamādhi* un gran numero di cristiani, musulmani e indù gli rendono devoto omaggio.

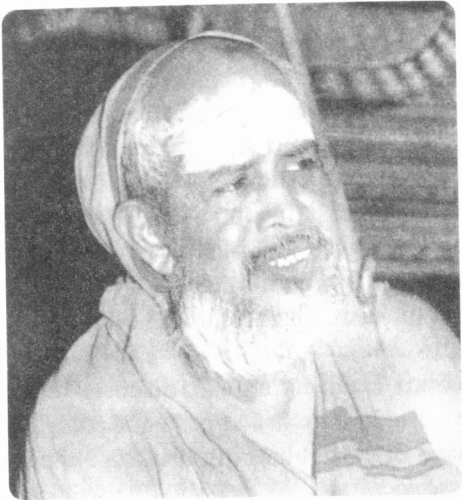
Questo libro è un estratto di discorsi fatti da Sua Santità Candrasékharendra durante la sua permanenza a Madras negli anni 1957-1960. Sono di particolare importanza sia per gli stimoli spirituali che possono offrire sia per l'attenzione che l'*Ācārya* pone nel risvegliare negli animi degli ascoltatori la grandezza della Tradizione vedica: il *Sanātanadharmā*.

Al Mahāsvāmigal Candrasékharendra succede a capo del Pīṭham di Kāñcī Sua Santità Śrī Jayendra Sarasvatī che all'età di appena otto anni viene iniziato agli studi vedici dallo stesso Candrasékharendra che fin d'allora lo presceglie come suo futuro successore.

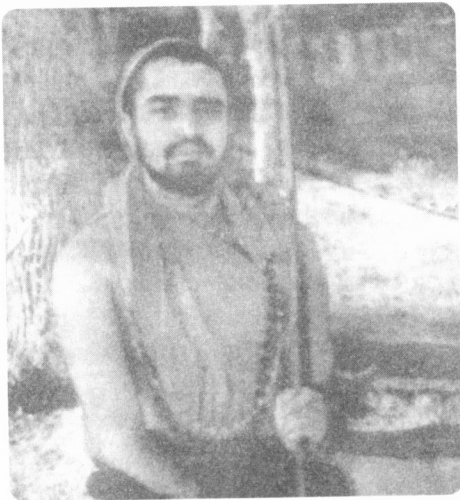
Il 29 maggio del 1983 l'attuale Mahāsvāmigal Jayendra Sarasvatī proclama il tredicenne Śaṅkaran quale futuro capo del Pīṭham con il nome di Śrī Śaṅkara Vijayendra Sarasvatī.

Discenda la Grazia di Śrī Candrasékharendra, del Mahāsvāmigal Śrī Jayendra Sarasvatī e dello Svāmigal Śrī Vijayendra Sarasvatī su coloro che leggeranno questo libro.

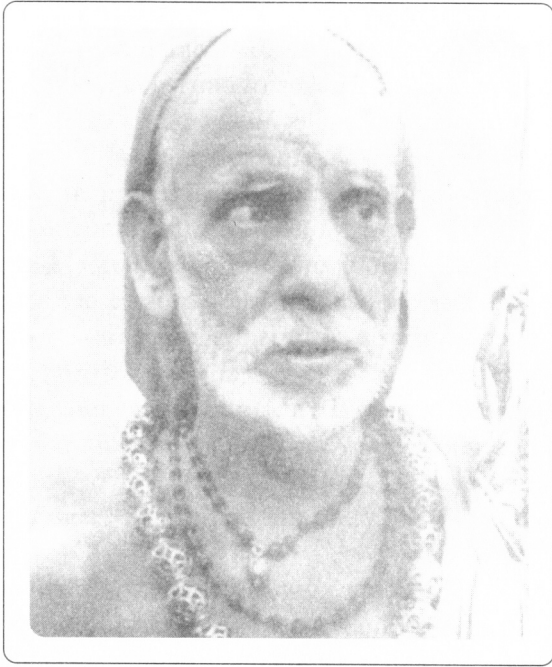
Raphael



Sua Santità
Jagadguru Śrī Jayendra Sarasvatī
attuale Śaṅkarācārya dello Śrī Kāmakotīpīṭha di Kāñcī



Śrī Vijayendra Sarasvatī
successore designato quale Jagadguru
Śaṅkarācārya dello Śrī Kāmakotīpīṭha di Kāñcī



Sua Santità

Jagadguru Śrī Candrasekharendra Sarasvati

Śaṅkarācārya dello Śrī Kāmakotiṭṭha di Kāñci dal 1907 al 1994

nato 1894 rinato all'ordine scettico 1907
all'età di 13 anni - Attraverso l'indie a piedi
Motivo tanto pente alla vie dell'ohome

LA CONSERVAZIONE DEI VEDA

Tutti noi ci prendiamo cura del nostro corpo e degli abiti mantenendoli puliti, ma usiamo forse la stessa attenzione per quanto riguarda la pulizia interiore o della mente? La mancanza di purezza interna è l'effetto di mancanza di aspirazione. Sappiamo che quando una persona è in presenza della propria madre ogni pensiero malvagio viene tenuto sotto controllo. La stessa cosa accade alla presenza della Madre divina. Il nostro cuore può essere purificato dal flusso continuo e santo della meditazione sulla Madre divina. Quando il cuore sarà puro imparerà a discriminare il Reale dal non-reale e ciò metterà fine alle rinascite. Un giorno trascorso senza tentare consapevolmente di purificare il proprio cuore è un giorno sprecato. La mancanza di purezza nei vestiti e nel corpo provoca malattie che durano solo per una vita, ma la mancanza di purezza del cuore fa sorgere nell'anima infermità che l'affliggeranno per parecchie vite.

L'Essere, o il *Paramātman*, è uno e unico e noi adoriamo quell'Essere quale Padre, Madre e Maestro dell'universo. La religione vedica, comunemente conosciuta come "religione" induista, mette bene in evidenza questo fatto. La Divinità, nella forma della Madre divina, è la personificazione della gentilezza e dell'amore, e colui che fa atto di adorazione ai suoi piedi conseguirà velocemente la pace mentale. I desideri non fanno che aumentare con il loro soddisfacimento, ma possono essere superati praticando *santoṣa* (il contentarsi) e la disciplina mentale. Poniamoci dunque ai piedi della Madre divina e purifichiamoci meditando su di Lei; ci libereremo così da desideri, malattie e rinascite.

I Cristiani si dividono in due correnti principali, ma il nome del Dio e del Libro Sacro dei Cristiani sono comuni a entrambe.

La stessa cosa è vera anche per i Musulmani. Per quanto riguarda gli Indù si potrebbe essere indotti a credere che ci siano due Iddii e due Libri Sacri, uno per gli Śaiva (il *Tirumarai*) e uno per i Vaiṣṇava (il *Prabhandam*). Ma la loro base comune è costituita dai *Veda* e secondo i *Veda* c'è un solo Dio, il Dio che essi cantano. Se fossimo stati classificati quali Śaiva, Vaiṣṇava, e così via, l'intero paese si sarebbe frantumato in una miriade di stati. Dobbiamo perciò avere sempre presente il fatto che i *Veda* formano la base della nostra religione e che c'è un solo Dio. La mancata comprensione di questo fatto condurrebbe all'indebolimento e quindi alla disintegrazione della società indù.

Tutto ciò ci porta al problema della conservazione dei *Veda* nella loro purezza originaria. La conservazione dei *Veda* non può avvenire in forma scritta e il termine tamil *marai* (nascosto) è per essi davvero appropriato. I *Veda* sono come le radici di un albero, le diverse correnti sono come i fiori e i frutti che traggono il loro nutrimento dalle radici. I *Veda* e i *Vedāṅga* (le Scienze ausiliarie) vengono tradizionalmente tramandati oralmente di generazione in generazione, e la tradizione è ancora viva. I *Veda* hanno così conservato la loro purezza originaria, specialmente qui nel Sud, per il beneficio del mondo intero.

L'importanza del Sanscrito è data dal fatto di essere la lingua dei *Veda*. Ci sono prove che mostrano l'influenza del Sanscrito in paesi dell'Estremo Oriente, come l'Indonesia, ed anche in Persia; un tempo svolgeva la funzione di una lingua internazionale. I *Veda* devono essere tramandati in Sanscrito e non in altre lingue in quanto le traduzioni potrebbero non coglierne interamente lo spirito. Queste si possono anche fare ma sarebbe comunque necessario far ricorso all'originale laddove sorgessero delle difficoltà nella interpretazione.

Nei *Veda* possiamo rintracciare la base di tutte le religioni. È necessario che, come è avvenuto in passato, determinate persone dedichino tutta la loro vita allo studio dei *Veda* per poterne

garantire l'integrità e trasmetterli alle generazioni successive mediante una trasmissione orale. Una comunità cessa di esistere allorché perde di vista la propria funzione in una società; la funzione della comunità dei *brāhmaṇa* è quella di conservare e tramandare ai posteri i *Veda* e i *Vedāṅga*.

VYĀSA E LA RELIGIONE VEDICA

Il saggio Vyāsa è conosciuto come Vedavyāsa in quanto ha raccolto e classificato il vasto “corpus” dei *Veda* o *mantra* allora esistenti, riunendoli in quattro raccolte: *R̥g Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* e *Atharva Veda*. Egli li insegnò rispettivamente a quattro grandi *Ṛṣi*: Sumantu, Vaisampayane, Jaimini e Paila.

I *mantra*, che non hanno né inizio né fine, sono intorno a noi sotto forma di “onde sonore”. Questi grandi *Ṛṣi*, grazie ai loro poteri yogici, sono stati in grado di comprendere e utilizzare le onde sonore vibranti intorno a loro, proprio come un apparecchio radio capta un suono emesso da una stazione trasmittente. Uno dei significati della parola “*ṛṣi*” è “colui che ha visto i *mantra*”. I *Ṛṣi* hanno “visto” e “udito”, mediante l’“occhio” della coscienza di cui il potere dello *yoga* li aveva dotati, le forme di questi *mantra* imprimendole nella loro mente, allo stesso modo in cui Arjuna fu capace di vedere davanti a sé la forma universale del Signore. I *Veda* sono così pervenuti fino a noi nella loro forma originaria tramite la trasmissione orale da Maestro a discepolo (*guru-śiṣya-paramparā*). Essi devono essere appresi con spirito di devozione da persone competenti e dedite all’osservanza delle austerità, e custoditi per la posterità. Vyāsa ha composto anche i 18 *Purāṇa* che contengono la sostanza dei *Veda* e ha chiesto a Sūta, un saggio onorato per la propria conoscenza e devozione, di insegnarli al mondo. Un’altra grande opera che Śrī Vyāsa ha compiuto è stata quella di scrivere un compendio della verità dei *Veda-Upaniṣad* sotto forma di aforismi, conosciuto come *Brahmasūtra*. Il *Brahmasūtra* è stato poi interpretato da grandi *Ācārya* nei loro commentari o *bhāṣya*; i commentari più studiati sono quelli di Śrī Adi Śaṅkara, Śrī Rāmānuja e Śrī Madhva. Qualunque siano le differenze dottrina-

rie sorte in epoche successive, non si dovrebbe dimenticare che l'autorità o la fonte di questi commentari è il *Brahmasūtra*¹ di Śrī Vedavyāsa. L'India ha suscitato la stima e l'ammirazione di altri paesi per questi conseguimenti nell'ambito della cultura spirituale e del pensiero metafisico. È nostro dovere venerare il grande Vyāsa, che ha messo i *Veda* a nostra disposizione, e ricordare con gratitudine i Ṛṣi che li hanno conservati e tramandati alla posterità nella loro purezza originaria grazie al metodo della trasmissione orale.

Oltre ai *Veda* abbiamo il "corpus" dei *Dharmaśāstra* (le Leggi o Istituzioni di Manu²) che indicano le giuste norme di comportamento seguendo le quali potremo ottenere le qualificazioni necessarie per lo studio dei *Veda*; inoltre, essi ci dicono come praticare la religione. Sono anche conosciuti come *Smṛti*³ e vengono associati ai nomi di grandi Ṛṣi quali Parāśara, Yājñavalkya, Manu e altri. Autori successivi hanno compendiato le *Smṛti* in opere conosciute come *Dharmaśāstra-nibandhanam*. Al Nord il *Nibandhanam* più conosciuto è quello scritto da Kasināth Upadhyaya, mentre al Sud è quello di Vaidyanātha Dīkṣitar che è comune sia ai Vaiṣṇava che agli Śaiva. Quindi *Veda* e *Dharmaśāstra* sono il fondamento della religione indù.

Esiste un'importante differenza tra la religione induista e le altre religioni. Queste ultime parlano di una relazione diretta tra

¹ Il *Brahmasūtra* con il commento di Śaṅkara (*Brahmasūtra-sāṅkarabhāṣya*) tradotto dal sanscrito e corredato di ampie note è presente nella collezione Vidyā. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

² Manu è il Legislatore primordiale e universale. Cfr. *Glossario Sanscrito*, sv. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

³ *Smṛti* significa "memoria", ciò che è ricordato ed è di origine umana, al contrario della *Śruti* che è di origine non umana (rivelazione o *Veda-Upaniṣad*). Un esempio di *Smṛti* sono i sei *Darśana* (punti di vista) della filosofia indù tra cui il *Vedānta*.

l'uomo e Dio, mentre la religione induista parla di una relazione che si stabilisce per il tramite di divinità trascendenti ognuna delle quali presiede a un particolare aspetto della vita terrena e spirituale. Śrī Kṛṣṇa, nella *Gītā*, dice che quando Prajāpati generò gli uomini assegnò loro il dovere di compiere i sacrifici o *yajña* quale espressione della loro gratitudine verso gli dèi per i benefici ricevuti. Gli dèi gradirono le offerte fatte nel fuoco sacrificale e continuarono a benedirli con tutte le cose buone del mondo. Come un brindisi rende onore alla persona a cui è stato offerto anche se non è presente, le offerte fatte nel fuoco con spirito di sacrificio proferendo le parole “*na mama*” (non è mio) sono gradite agli dèi a cui sono dirette. Il rituale vedico, in un sacrificio, è il procedimento tramite cui tutto ciò che viene offerto con spirito di rinuncia viene trasmesso all'Essere supremo, attraverso il canale appropriato. Secondo la religione indù, una relazione diretta con il Divino può essere stabilita solo da persone a Lui molto vicine come possono esserlo solo i conoscitori del *Brahman* (*brahmanjñāni*) o i *saṁnyāsīn*; essi non hanno più il dovere di eseguire i sacrifici rituali prescritti dalla *Smṛti* al contrario di tutti gli altri che devono eseguire quei riti o sacrifici propri del loro stato. Dobbiamo tributare i sacrifici e gli atti del culto agli dèi e agli avi (*devakarma* e *pitṛkarma*) che competono a ognuno di noi, e comprendendo le ragioni che sono dietro l'osservanza di tali atti, prenderci cura dei *Veda* e dei *Dharmaśāstra* ricordando anche con venerazione e gratitudine Śrī Vedavyāsa, fonte o radice della religione indù.

NATURA DELLA RELIGIONE VEDICA

Dovremmo sforzarci di coltivare sentimenti nobili ed elevati e, eliminando pensieri malvagi ed egoisti, vivere in uno spirito di devozione verso il Signore e di amore per il prossimo. L'elevazione dell'uomo è proporzionale alla nobiltà delle sue azioni e dei suoi pensieri. Il servizio disinteressato, la disponibilità al sacrificio, la devozione verso il Signore, l'amore e la benevolenza verso tutti, la mancanza totale di odio, sono propri di una mente altamente armonizzata e sono ciò che si intende per cultura. In sanscrito la cultura è conosciuta come *kalā*, e arti quali musica, pittura, ecc., sono considerate come espressione esteriore di questa elevata cultura.

È interessante notare l'affinità verbale esistente tra parole quali *kalā*, cultura, *kal* (parola tamil per "imparare"), *kalāśāla* e collegio. Un uomo di cultura è vicino al mondo intero, è amico di tutti e nessuno gli è nemico; egli considera i tre mondi come la propria terra. Il grado di cultura di un paese viene giudicato dalla nobiltà di cuore dei suoi abitanti presi nel loro insieme (anche se possono esserci individui con difetti e carenze) e si riconosce dai detti ispirati dei suoi poeti immortali i poemi dei quali hanno superato la prova del tempo. Questi sublimi poemi sgorgano dalla pienezza dei loro cuori e sono l'espressione della nobile cultura che rappresentano e in cui sono immersi. I grandi poeti non hanno alcun bisogno di portare l'acqua al proprio mulino; non accordano privilegi a teorie o a punti di vista che debbono essere difesi; non hanno alcuna necessità di introdurre argomenti speciosi nella propria poesia: esprimono la verità, e la propria intuizione dà loro il coraggio delle proprie affermazioni. La loro autorità viene accettata come prova della cultura del popolo che li ha visti sboc-

ciare. Omero e Shakespeare sono due esempi di tali poeti in Occidente, mentre nel nostro paese Kālidāsa e Bāṇa sono senza pari. Si dice che l'anulare in sanscrito sia stato chiamato *anāmika* (senza nome) perché una persona che voleva contare i grandi poeti iniziò a contare Kālidāsa con il mignolo, ma non riuscendo a trovare nessuno che potesse essere nominato con l'anulare fu costretto a lasciarlo "senza nome". Per quanto riguarda la grandezza di Bāṇa, un detto riporta che gli altri poeti usano le briciole lasciate nel piatto di Bāṇa. Questi due poeti vengono ora considerati come grandi maestri, il loro giudizio viene ritenuto autorevole non solo per gli aspetti culturali ma anche in questioni religiose.

Nell'ambito della nostra vita giornaliera spesso siamo chiamati a definire la natura dei nostri doveri, o *dharma*. Sorge allora la domanda: qual è il nostro *dharma* e da quale autorità deriva? Normalmente, sono gli atti della legislatura, cioè le leggi dello Stato, che regolano la nostra condotta pubblica. La loro efficacia è sancita dalla Costituzione adottata dai rappresentanti del popolo che sono anche coloro che promulgano le leggi. Non abbiamo bisogno di molte argomentazioni per dimostrare che i votanti si trovano a livelli morali e intellettuali molto diversi e che non tutti i rappresentanti che essi eleggono sono i migliori disponibili. Un simile stato di cose è inevitabile in questo mondo imperfetto. Anche alcune leggi possono non esser perfette da un punto di vista morale, e questo è il motivo per cui occasionalmente alcuni giudici hanno affermato che certe decisioni sono state prese in conformità con la legge, pur non essendo affatto convinti della correttezza morale della legge stessa.

Nella nostra condotta personale e morale, sintetizzata con il termine *dharma*, la nostra religione dichiara che dovremmo essere guidati dalle ingiunzioni dei *Veda*. Si dice che "i *Veda* sono la fonte di ogni *dharma*". Un detto illustra molto bene la vastità dei *Veda*: ciò che il Saggio Bharadvāja è stato in grado di imparare può essere paragonato a una manciata di terra presa da quella montagna che sono i *Veda*. Se sorge un dubbio che non può essere

risolto facendo riferimento ai *Veda*, allora ci si ingiunge di cercare una risposta nelle *Smṛti*. Considerare legislatori gli autori delle *Smṛti*, come Manu, Yājñavalkya e Pārasara, non è corretto. Le *Smṛti* sono soltanto degli *aide memoire* o annotazioni, atte ad indicare ciò che è contenuto nei *Veda*. Gli autori delle *Smṛti* non hanno scritto nulla di nuovo rispetto a quanto è contenuto nella *Śruti* o *Veda*. Ciò è sostenuto anche da Kālidāsa il quale, descrivendo il modo in cui Satikṣṇā seguiva per un breve tratto il marito, il re Dilīpa, allorché questi portava a pascolare Nandinī ogni mattina, afferma che ella seguiva le orme di Nandinī, come la *Smṛti* segue il significato (le impronte) della *Śruti*.

Kālidāsa ha così stabilito, senza ombra di dubbio, che la *Smṛti* deriva la propria autorità dai *Veda* e, proprio come Satikṣṇā segue Nandinī solo per un breve tratto, indica in modo conciso ciò che è contenuto nella *Śruti*.

Se per chiarire i nostri dubbi non siamo in grado di avvalerci né della *Śruti* né della *Smṛti*, allora ci si richiede di farci guidare dalla condotta di coloro che conoscono e seguono le *Smṛti*. Se anche questa guida non è disponibile, ci si richiede di improntare la nostra condotta al modo delle persone buone che hanno dominato i desideri e il senso dell'io e sono puri di cuore. Quando anche questo tipo di guida viene meno, dobbiamo seguire i dettami della nostra coscienza; è così che il re Duṣyanta si arrende all'amore che divampa in lui alla vista di Śakuntalā, nell'*āśrama* del saggio Kaṇva. Consapevole del fatto che non era giusto per uno *kṣatriya* innamorarsi della figlia di un saggio, egli conclude che nessun pensiero impuro era passato nella sua mente prima di quell'incontro e che quindi la sua coscienza non avrebbe potuto farlo innamorare della persona sbagliata.

Oggigiorno va di moda affidarsi alla coscienza e relegare a un posto di secondo piano qualsiasi altra guida prevista dagli *Śāstra*; spesso si arriva addirittura a condannare gli *Śāstra* considerandoli antiquati, privi di significato e irrazionali. Ma secondo gli *Śāstra*, il ricorso alla coscienza viene per ultimo e cioè quando

non possiamo appellarci a tutte le altre guide, come *Śruti*, *Smṛti*, ecc. Il punto di vista moderno riguardo all'autorità concernente il *dharma* si contrappone alla visione classica. Quest'ultima ha superato la prova del tempo e rappresenta la base di riferimento perenne per quanto riguarda il comportamento etico. Essa è stata espressa nei detti dei grandi poeti (*mahākavi*), come Kālidāsa, la cui voce è la Verità che è loro gloria e prerogativa.

I critici, soprattutto stranieri, accusano di politeismo la religione vedica, ma ciò scaturisce solo dall'ignorare l'insegnamento fondamentale dei *Veda*.

A questo proposito Bāṇa in un suo verso dice che l'unica Divinità appare sotto la triplice forma di Brahmā, Viṣṇu e Śiva per un triplice scopo, cioè, creazione, protezione e dissoluzione, le cui funzioni sono determinate rispettivamente dalle qualità o *guṇa* di *rajas*, *sattva* e *tamas*. Quell'Uno è il non-nato (*aja*) ed è causa di questo triplice processo; è *trayīmaya*, formato dalle tre qualità su menzionate; egli è anche *trayīmaya* perché viene proclamato dai *Veda* (*trayī*). Kālidāsa esprime più o meno la stessa idea quando dice che una manifestazione formale appare trina e non vi è motivo di ritenere uno dei tre aspetti superiore o inferiore agli altri due. Se Brahmā, Viṣṇu e Śiva sono Uno in essenza, allora, per lo stesso motivo, tutte le Divinità del Pantheon indù in ultima analisi non sono che Uno. Stando così le cose, non c'è alcun motivo per ritenere che una divinità sia superiore a tutte le altre. Alcuni affermano che soltanto quella che essi adorano è la divinità suprema. Per un uomo che si trovi sotto la prima arcata di un ponte, tutte le arcate successive appariranno più piccole di quella sotto cui si trova; ma in realtà le arcate del ponte sono tutte della stessa ampiezza. Allo stesso modo, colui che adora un divinità particolare, considera inferiori tutte le altre divinità e ciò per via dell'attaccamento sentito verso la divinità scelta; ma la verità è che esse sono tutte manifestazioni particolari di un solo Dio.

Dio è la fonte di tutte le cose del mondo. Se consideriamo il caso di un albero vedremo che sono la terra e l'acqua a permettere

al seme di crescere e di diventare un albero possente. L'acqua e la terra sono le fonti che hanno permesso all'albero, contenuto in potenza nel seme, di venire in manifestazione. Durante la sua esistenza saranno sempre la terra e l'acqua a sostentarlo; quando morirà si risolverà nella terra e nell'acqua da cui ebbe origine; l'essenza o ragione dell'albero è la terra. Ciò è vero per tutte le cose materiali che, come gli alberi, costituiscono il mondo. Il principio di un'unica e identica fonte si può estendere alle altre forme della creazione, fino a includere gli animali dotati di intelligenza. Come c'è un suolo "universale" dietro il suolo "individuale" da cui ha origine l'albero, per mezzo del quale vive e nel quale si riassorbe, ci dev'essere anche un'Intelligenza superiore di cui le nostre intelligenze non sono che minuscole frazioni. Quell'Intelligenza superiore o *cit* è Dio; Egli è *ānanda* o beatitudine, e *sat* o esistenza. Con il *guṇa rajas* Egli dà origine alla creazione, con il *guṇa sattva* la sostiene e conserva e con il *guṇa tamas* la riassorbe in sé. Così Dio è *triguṇātma*, Uno che appare come tre.

Il *Brahman* supremo (*parabrahman*), che è senza attributi (*nirguṇa*), che è pura essenza appare come Dio personale o *Īśvara* per adempiere alle funzioni di creazione, protezione-conservazione e riassorbimento-dissoluzione. Ma *Īśvara*, che è un Principio immobile, deve divenire dinamico per portare in atto la creazione. L'energia necessaria è fornita dal *guṇa rajas*; con esso, il Dio primordiale e unico appare come *Brahmā*, il Creatore. Ciò che è creato deve esser mantenuto, deve crescere e prosperare; ciò viene attuato da *Īśvara* che, con il *guṇa sattva*, assume l'aspetto di *Viṣṇu*, la cui consorte è *Lakṣmī*, incarnazione e donatrice di prosperità. Per provocare la morte o la fine delle cose create, *Īśvara* con il *guṇa tamas* assume l'aspetto di *Śiva*. È bene sottolineare che la dissoluzione non significa crudeltà da parte di *Śiva*. Essa è invece il segno della sua compassione per il creato, grazie alla quale concede riposo, per la durata di un *pralaya*, alle anime immerse nell'ignoranza-*avidyā* e che hanno ancora del *karma* da scontare a causa del quale saranno sospinte in un ciclo successivo di na-

scite. In realtà Īśvara non è toccato da questi tre attributi-qualità-*guṇa* (*tamas*, *rajas*, *sattva*). Egli è pura essenza, si nasconde in ognuno dei tre *guṇa* e appare quindi sotto varie forme per scopi ben definiti. Solo le sue apparenze sono diverse, non la sua essenza che rimane del tutto inalterata.

L'attribuzione delle caratteristiche di *rajas*, *sattva* e *tamas* rispettivamente a Brahmā, Viṣṇu e Śiva, non è assoluta. Viṣṇu, considerato il simbolo del *sattva*, a volte assume la caratteristica del *tamas* che è il simbolo della distruzione, come nel caso del suo *avatāra* Narasiṃha. Egli assume la caratteristica del *tamas* nel caso dell'*avatāra* Rāma, quando questi combatte Khara Dūṣaṇa, Kumbhakarṇa e Rāvāṇa, come pure quando minaccia di prosciugare l'oceano. Vālmīki descrive molto bene questo aspetto quando dice che Rāma evocò in sé un'ira intensa, e l'ira è l'effetto del *tamas*. D'altra parte Śiva, la cui natura è caratterizzata dal *tamas*, essendo la manifestazione preposta alla distruzione, prende le caratteristiche del *sattva* nelle proprie manifestazioni di Naṭarāja e Dakṣiṇāmūrti.

Così queste tre forme di Dio non sono distinte e diverse, sono le manifestazioni della stessa divinità che assume aspetti diversi per scopi diversi e secondo le preferenze e i gusti dei vari fedeli. È errato parlare di gradi di superiorità tra loro o dire che sono differenti; le forme possono apparire diverse, i nomi possono essere diversi, ma la Verità è una. È l'Uno che diviene tre, e poi trentatre e così via, secondo la varietà inimmaginabile delle funzioni della divinità. Questo è il fatto fondamentale dichiarato dai *mahākavi* e le loro parole devono esserci di guida nella devozione e nelle pratiche religiose.

L'ETÀ DEI VEDA

I libri sacri del Buddhismo, del Cristianesimo e dell'Islam risalgono a date storiche ben precise. Si dice che i *Tripitaka* siano stati scritti intorno all'età di Aśoka, anche se l'epoca in cui visse il Buddha risale, secondo i *Purāṇa*, a parecchi secoli prima. Il Corano, che è la parola di Dio ispirata al Profeta, ha circa 1.200 anni; il Nuovo Testamento della Bibbia ne ha circa 2.000. Sebbene nessuno possa assegnare una data certa per i *Veda*, gli Orientalisti hanno cercato di scoprire quando questi sono stati "composti". Alcuni dicono che ciò potrebbe essere avvenuto circa 1.500 anni prima dell'era cristiana; altri suggeriscono 3.000 anni a.C. e Tilak fissa la data al 6.000 a.C.; ma gli Orientalisti moderni sono propensi a spostare la data molto più vicino a noi.

Se il Buddha è nato 2.500 anni fa, e se all'epoca del Buddha non si conosceva la data di origine dei *Veda*, chiaramente questa deve esser stata di molto antecedente alla nascita del Buddha stesso. Ma la verità è che i *Veda* sono senza inizio (*anādi*) ed eterni (*nitya*), come il suono, e si manifestano dopo ogni dissoluzione (*pralaya*). Dissoluzione e manifestazione (*sṛṣṭi*) si alternano. Il Vecchio Testamento parla della creazione del mondo attuale ma secondo le Scritture indù ci sono già state molte "creazioni" come pure molti *pralaya*. Il periodo di ogni *sṛṣṭi* e *pralaya* si estende per periodi molto estesi difficilmente valutabili. Le scoperte della geologia indicano che l'età della terra è di gran lunga superiore a quella di cui si parla nel libro della Genesi, e ciò conferma la visione relativa ai cicli di manifestazione e dissoluzione. In realtà, le ricerche sempre più ampie e approfondite della scienza moderna sono una continua conferma delle affermazioni contenute nelle Scritture indù. Sarebbe futile e sciocco non tenere in con-

siderazione queste affermazioni solo perché non sono state confermate dalla scienza, in quanto le scoperte scientifiche ulteriori hanno fornito sorprendenti conferme a tali affermazioni.

Gli Orientalisti tentano anche di fissare la data dei *Veda* sulla base di certe prove interne connesse con la relazione tra il sole e le stelle, ecc. La teoria indù dei cicli, comunque, fa riferimento a varie manifestazioni e così le stesse coincidenze e deviazioni astrologiche potrebbero anche essersi verificate durante manifestazioni (*sr̥ṣṭi*) passate. Non sappiamo quante *sr̥ṣṭi* e *pralaya* si siano succedute nel tempo.

Un altro metodo per fissare l'epoca dei *Veda* è quello di seguire i cambiamenti di stile delle Scritture indù dal *R̥gsamhitā* (il *R̥g Veda*) fino alla letteratura *kāvya* (poesia ispirata). Nel caso delle lingue parlate si è calcolato che modificazioni graduali si verificano ogni 200 anni. Ad esempio, la lingua tamil odierna è diversa da quella dell'età dei *Saṅga*; l'inglese moderno è molto distante da quello antico e l'inglese parlato in America è diverso da quello parlato in Inghilterra. In base a questo metodo si è arrivati a supporre che i *Veda* abbiano avuto origine intorno al 1.500 a. C.

Sappiamo che se una cosa viene utilizzata in continuità si deteriorerà e mostrerà i segni di tale usura, mentre una cosa usata di rado resterà nuova come lo era all'inizio. La stessa cosa succede anche alle lingue. L'inglese, il tamil e l'indi nei secoli hanno subito delle modificazioni e delle distorsioni dovute all'uso. La lingua dei *Veda* invece è rimasta tale e quale era da tempi immemorabili sia nella forma che nella struttura, e ciò è dovuto al fatto che le recitazioni vediche sono state conservate così attentamente da rendere impossibile qualsiasi deviazione dalla forma originaria. Attualmente conosciamo solo una *Veda śākhā* delle numerose scuole o rami del *R̥g Veda*, tre di quelle del *Yajur Veda*, due o forse tre di quelle del *Sāma Veda*, e solo una di quelle dell'*Atharva Veda*. È bene sottolineare che chiunque desideri impadronirsi anche di una sola *śākhā* di uno dei *Veda*, dovrà dedicare al suo apprendimento circa otto anni senza interruzione.

Ci sono vari metodi per imparare a memoria i *mantra* dei *Veda*, metodi che aiutano a conservare il numero e l'ordine delle parole e delle lettere di ogni *mantra*. Sono disponibili descrizioni dettagliate che riguardano: l'intervallo di tempo (*mātra*) per la pronuncia di ogni lettera di una parola; la parte del corpo da cui dovrebbe aver origine ognuno dei suoni della parola mediante la corretta espirazione; l'affinità tra i toni-*svara* dei *Veda* e quelli della musica (*saṅgīta*), e l'affinità di entrambi questi toni con quelli dei suoni naturali prodotti da mammiferi, uccelli, ecc. Questi metodi di memorizzazione sono conosciuti come *vākya*, *pada*, *krama*, *ghana*, *jata*, *svara*, ecc.

I *Veda* non sono come i suoni del parlare comune che sono soggetti a mutamenti periodici dovuti all'uso; d'altra parte essi sono stati meticolosamente conservati, in quanto protetti da ben definite prescrizioni e indici connessi alle misure del suono, alla loro natura, sequenza, modalità di pronuncia, ecc., che sono stati a loro volta preservati per mezzo della trasmissione orale di generazione in generazione. Le ingiunzioni che si riferiscono a coloro che dovrebbero applicarsi allo studio dei *Veda* e alle pratiche che tali persone dovrebbero osservare sono finalizzate al conseguimento di questo obiettivo. Affrontare lo studio dei *Veda* senza una chiara conoscenza di tutte queste implicazioni e ricorrere a metodi approssimativi per stabilire la loro epoca significa procedere su basi che non hanno alcun riferimento con l'oggetto di studio.

LO STUDIO DEI VEDA

La situazione in India da circa cento anni a questa parte è tale che i *Veda* vengono presentati agli abitanti di questo paese, la terra dei *Veda*, attraverso le opere pubblicate da Orientalisti occidentali. Dobbiamo riconoscere con gratitudine il contributo prezioso reso da questi studiosi-ricercatori occidentali per la classificazione, la stampa e la conservazione dei *Veda*; tuttavia, lo scopo principale per l'esistenza dei *Veda* in India è quello di impararli a memoria e recitarli correttamente, con la giusta intonazione e accentazione, e questo scopo non può essere soddisfatto da tali pubblicazioni. In assenza di uno studio e di una ripetizione costante, i *Veda* stampati e conservati nelle biblioteche finiranno per acquistare un valore soltanto come pezzi da museo, e le future generazioni che li leggeranno, forse saranno prese da un senso di stupore per le cose meravigliose in essi contenute.

I *Veda*, in realtà, sono destinati per un fine diverso. Essi devono essere imparati a memoria, comprendendo la corretta pronuncia dei *mantra* attraverso l'ascolto della loro recitazione da parte del *guru*; i *mantra* dei *Veda* così appresi dovrebbero diventare la guida nella vita di tutti i giorni, nell'esecuzione dei riti (*karmānuṣṭhāna*), delle austerità (*tapas*), nell'adorazione del Signore (*īśvarārādhana*), ecc. Se in India conservano persino oggi la loro vitalità originale, è perché questi inni vengono ripetuti costantemente da allievi e maestri dei *Veda* e in tale processo vengono salvaguardate la purezza dei suoni e l'intonazione delle parole. È solo osservando le ingiunzioni vediche che possiamo ottenere la grazia di Dio sia per il nostro benessere individuale che per quello del mondo intero; questo è il motivo per cui la semplice conservazione dei *Veda*

in volumi ben rilegati non può assicurarci i benefici per i quali ci sono stati dati.

Infatti, il loro scopo non è la trascrizione e la lettura. Lo studio tradizionale dei *Veda* (*Vedādhyaṃyana*) ne implicava l'ascolto dalle labbra del Maestro e la conseguente ripetizione. Questo è il motivo per cui negli antichi classici in tamil si parla dei *Veda* come di libri non scritti. Coloro che imparano dai libri (*vedapātaka*) sono inclusi tra le sei classi di studiosi inferiori; le altre cinque classi sono coloro che recitano i *Veda* musicalmente, coloro che recitano molto velocemente, coloro che scuotono la testa mentre recitano, coloro che non ne conoscono il significato e coloro che non hanno una bella voce.

Lo studio dei *Veda* oggi giorno è limitato soltanto ad alcuni professionisti (*purohit*) a cui non si riconosce neppure un giusto *status* nella società. La maggior parte impara meccanicamente senza preoccuparsi di capire il significato degli Inni vedici. Di questo passo si corre il rischio di vedere interrotto il *Vedādhyaṃyana* in un futuro non troppo distante. Al fine di scongiurare una simile evenienza è stato fondato un ente privato, a cui sono state fatte donazioni in terreni, finalizzato a incoraggiare lo studio dei *Veda* alla maniera tradizionale. Circa sei anni fa sono stati effettuati dei rilevamenti al fine di determinare quante persone avevano compiuto uno studio completo dei *Veda* in ciascuna scuola (*śākhā*), e sono stati offerti loro dei doni. Borse di studio vengono anche assegnate agli studenti delle varie *śākhā* più preparati che desiderano apprendere un commentario ai *Veda* (*Veda-bhāṣya*) sotto la guida di un Maestro competente. Esami sui *Veda* e sui *Veda-bhāṣya* vengono effettuati su base semestrale e i candidati migliori vengono elogiati pubblicamente.

Molti sono coloro che sono sinceramente dispiaciuti di dover compiere i vari riti prescritti negli *Śāstra* senza capire il significato dei *mantra* in essi impiegati. Se si prende, ad esempio, la cerimonia del matrimonio, l'indifferenza mostrata dai giovani ai

riti che l'accompagnano è dovuta alla mancanza di comprensione dei *mantra* che essi devono ripetere. Se i *mantra* venissero spiegati da una persona competente, i giovani sarebbero in grado di seguire il rito con una maggiore comprensione e con una devozione certamente molto più sentita. E la stessa cosa si potrebbe fare con il rito di iniziazione (*upanayana*) e gli altri riti e cerimonie.

Lo studio dei *Veda* senza la conoscenza del suo significato equivale alla conservazione del corpo senza l'anima. I *mantra* vedici proferiti con la conoscenza del loro significato portano alla purificazione dall'ignoranza, all'estinzione del male e preparano la via alla realizzazione del Divino.

I *Veda* sono il fondamento della religione in India; tutto il resto, come ricorrenze e feste, sono foglie e frutti di quell'albero che deve il proprio sostentamento alla radice vedica. Anche se le radici sono conficcate nel fango, la parte interna è fresca e fragrante come i frutti e i fiori sui rami. Non serve a nulla sentirsi gratificati per il fatto che gli studiosi occidentali abbiano scritto, stampato e pubblicato i *Veda*. Per noi ciò che è importante è il *Vedādhyaṇa*, l'apprendimento tradizionale dei *Veda*, e il suo impiego nelle pratiche sacre della vita di ogni giorno; per questo è necessario impararli a memoria, capirne il significato e recitarli nel modo prescritto.

VEDĀNTA ADVAITA

La scuola di pensiero esposta da Śrī Śaṅkara è conosciuta come *Vedānta Advaita*¹ o *Vedānta* non-duale. Grandi pensatori e saggi prima e dopo di Śrī Śaṅkara ne hanno trattato riversando nelle loro opere la propria esperienza della verità non-duale. Anche persone appartenenti ad altre scuole di pensiero filosofico e religioso indù, e seguaci di altre religioni hanno composto opere sull'*Advaita*, attingendo alla ricchezza delle proprie esperienze spirituali. Alcuni dei nomi che ci vengono in mente sono Tattvaraya Svāmi (un Madhva), Mastan Saheb (un Musulmano), e Vedanayayam Pillai (un Cristiano).

Secondo l'*Advaita* la beatitudine assoluta sorge dall'esperienza della non-differenza tra il *jīvātman* e il *Paramātman*. Maestri e Istruttori di altre scuole di pensiero desiderano lasciare almeno una traccia di distinzione tra i due in modo tale da permettere al *jīvātman* così separato di godere della realizzazione del *Paramātman*. Quindi, la differenza tra le varie correnti del pensiero religioso indù non è poi grande in quanto tutti concordano sulla realizzazione ultima del Supremo. Però quando si passa all'esposizione di ogni visione filosofica, questa differenza viene ingrandita fino ad assumere il carattere di una violenta opposizione. Eppure, a ben considerare le cose, in ultima analisi esse parlano il linguaggio dell'*Advaita*. Ciò dimostr¹a che il cuore generoso di

¹ Per un approfondimento dell'*Advaita* di Śaṅkara il lettore italiano è rimandato al *Vivekacūḍāmaṇi* di Śaṅkara tradotto dal sanscrito e commentato da Raphael e alle Opere di Raphael: *Il Sentiero della Non-dualità* e *Tu sei Quello - Tat tvam asi*. Cfr. anche *La filosofia indiana*, vol. II. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

Śrī Ādi Śaṅkara ha accolto tutte le visioni e tutti gli approcci alla Realtà ultima. Se le altre correnti di pensiero filosofico e religioso si contrappongono all'*Advaita*, l'*Advaita* non si contrappone a nessuno.

L'universalità dell'*Advaita* emerge chiaramente anche dal fatto che *Advaitin* illustri come Vācaspati Miśra, vissuto circa mille anni fa, Vidyāraṇya e Appaya Dīkṣita abbiano scritto delle opere enciclopediche su altre correnti di pensiero o scuole, con una fedeltà di esposizione raramente eguagliata e ancor meno superata dai rappresentanti stessi di quelle scuole. Appaya Dīkṣita dice che per raggiungere la Realtà ultima è necessaria la grazia di Dio e, poiché quella grazia si può ottenere soltanto con l'amore-devozione *bhakti*, espone le altre correnti di pensiero che favoriscono la devozione verso Īśvara (*īśvarabhakti*).

Secondo Śrī Ādi Śaṅkara nessuna scuola di pensiero è estranea all'*Advaita*. Nello schema del cammino per realizzare l'esperienza dell'*Advaita*, ogni scuola contribuisce con un aspetto essenziale; Śaṅkara, riconoscendo la verità relativa di ognuna di esse, le ha integrate e utilizzate al servizio della verità suprema. L'*Advaita*, come dice il suo stesso nome, nega dualità e dissenso comprendendo nella sua unità onninclusiva ogni scuola unilaterale e conflittuale. In realtà, l'Induismo ha potuto continuare fino ai nostri giorni grazie al proprio carattere *advaita*, che non vede alcuna distinzione tra Śaiva, Vaiṣṇava ed altre denominazioni nella loro essenza. Śrī Ādi Śaṅkara ha sottolineato l'unità essenziale di tutte le tradizioni dei Maestri (*sampradāya*) e di tutte le correnti salvando l'Induismo dallo smembramento. Le varie denominazioni trovano la loro base comune nei *Veda*.

Richiamando alla mente tutti i grandi Ācārya, possiamo conseguire la pace mentale, l'atteggiamento inclusivo e l'universalità di adattamento propri di Śrī Śaṅkara e del *Vedānta Advaita* da Lui esposto ed essere così in grado di vivere nella pace e nella concordia, tanto essenziali al benessere del mondo.

GLI INSEGNAMENTI DEL VEDĀNTA

Spesso, in un contesto o nell'altro, ci capita di sentire o di leggere la parola "vedānta". Quando il discorso di qualcuno va un po' oltre il solito modo di parlare o sembra avere il tono di una predica, diciamo "parli vedānta". Nella *Gītā* il Signore dice di essere l'origine del *Vedānta*. Letteralmente questa parola significa fine o parte conclusiva dei *Veda*. In qualsiasi saggio ben articolato, l'argomento da trattare viene indicato all'inizio mentre le conclusioni costituiscono la sua parte finale. Una persona sarà perciò in grado di farsi un'idea dell'argomento trattato leggendo l'*upakrama* (l'inizio e la conclusione) di una tesi. Allo stesso modo, se prendiamo una sezione dei *Veda* e ne leggiamo l'inizio e la fine, saremo in grado di afferrare ciò di cui tratta quella sezione.

La costituzione di un paese e le sue leggi sono limitate da tempo e spazio, *kāla* e *deśa*, ma i *Veda* sono le leggi eterne o *Sanātana-dharma*. Questo è il motivo per cui quando una persona afferma una sua posizione, ma un punto di vista diverso è anche possibile, gli chiediamo se le sue sono le parole dei *Veda*. Īśvara è *Veda svarūpi* o incarnazione dei *Veda*, e uno dei *mantra* vedici dice che Maheśvara (il Signore) dimora all'inizio e alla fine dei *Veda*.

Spesso i *Veda* fanno uso di espressioni come *idam*, *atha*, *tat*, e *etat*. *Idam* si riferisce a ciò che è vicino, *atha* a ciò che è a una certa distanza, e *tat* a ciò che è distante. A tale proposito vale la pena notare l'esistenza di un'affinità tra le varie lingue del mondo, un fatto che possiamo capire meglio se esaminiamo la radice o l'origine di alcune parole. Senza addentrarci in sottili dispute filologiche o di altro tipo, si può affermare che un tempo esistevano al mondo una sola cultura e una sola civiltà. In alcune parti del mondo quella cultura è oggi scomparsa, o ha dato vita

a una nuova cultura e a una nuova civiltà, ma in altre parti essa ha continuato ad esistere e a svilupparsi; quella cultura e quella civiltà portano il nome di *Sanātana Dharma*. Ci sono prove che dimostrano come il culto di Mitra (Mitra-Varuṇa di cui si parla nei *Veda*) era comune in varie parti d'Europa prima dell'avvento del Cristianesimo. In alcuni paesi dell'Estremo Oriente, le cerimonie per l'incoronazione di un re sono quelle indicate negli *Śāstra* indù malgrado siano popoli di osservanza musulmana. Contando dal mese di marzo o *caitra*, il primo mese dell'anno secondo il calendario indù, si vedrà che settembre è il settimo, ottobre l'ottavo, novembre il nono, dicembre il decimo; per i giorni della settimana, i nomi dei pianeti usati in India sono stati adottati anche in altre parti del mondo.

Per ritornare al nostro argomento, l'espressione *tat*, usata nei *Veda*, è da intendersi come riferita al Supremo. Il *tat-tvam* vedāntico è la realizzazione della natura essenziale del Supremo, la Realtà ultima. Il significato puro e semplice di *tat-tvam* è "verità" o "realtà"; il segreto per la comprensione di questa realtà è contenuto nella parola *tat-tvam*, la realizzazione di *tat* (o Quello) come *tvam* o te stesso. La *jñānamudrā*, cioè il segno fatto unendo la punta del pollice e dell'indice della mano destra, è un'indicazione del fatto che *tat*, che sembra distante, in realtà è dentro noi stessi. Quando guardiamo l'orizzonte ci sembra che la terra e il cielo si incontrino in un certo punto. Supponiamo di voler raggiungere quel punto, che cosa succede? Quel punto d'incontro retrocede man mano che avanziamo e alla fine ci ritroviamo al punto di partenza. In altre parole, il punto da cui noi abbiamo osservato quel distante punto d'incontro sull'orizzonte è anche quello in cui cielo e terra si incontrano.

Si racconta una storia interessante di una ragazza che aveva deciso di sposare l'uomo più potente della terra, anche se i suoi genitori le avevano già scelto uno sposo. Pensando che il re rispondesse al suo intento si recò dal re per chiedergli di prenderla in moglie, ma mentre stava per avvicinarlo pensò che un *saṁnyāsin*,

a cui il re rendeva omaggio, doveva essere ancora più grande di lui. Lasciò allora il re e seguì il *saṁnyāsin*. Continuando così ella si ritrovò al punto di partenza e sposò un uomo molto semplice che altri non era se non la persona scelta dai suoi genitori.

Tat è la Realtà ultima e le *Upaniṣad* affermano che *idam*, o il “questo” che è intorno a noi, non può esistere senza una radice o una causa. Un albero nasce dalla terra, è sostenuto dalla terra ed è infine riassorbito dalla terra quando muore. Tutte le cose che percepiamo con l’aiuto dei cinque sensi sono definite *idam*. Il percipiente in noi è l’origine di tutte le cose percepite. Esso è il Testimone che osserva, mediante la finestra rappresentata dalla nostra mente, tutte le cose che in lui trovano la loro radice. L’origine di *idam* è la conoscenza-*jñāna* che appare essere confinata nella mente degli individui ma che è invece pienezza onnipervadente. La radice di tutte le cose viventi, sia mobili che immobili, si trova nell’onnipervadente *jñāna*, che è il Quello del *Vedānta*. Ciò è anche il significato del seguente verso-*śloka*:

«È indiviso eppure appare diviso. Esso deve essere conosciuto come il creatore, il preservatore e il trasformatore di tutti gli enti esistenti» (*Bhagavadgītā*: XIII, 16).

Il *tat* o Quello, che è la Realtà ultima conseguita grazie alla conoscenza-*jñāna*, dev’essere conosciuto come il Creatore, il Protettore e il Trasformatore degli elementi (*bhūta*) come aria, acqua e fuoco e di tutti gli esseri mobili e immobili. Egli appare diviso tra tutti questi elementi ed esseri, ma in sé è indiviso. Il fine dei *Veda* è dunque Quello; noi possiamo realizzare tale Verità onnipervadente tramite la contemplazione di una sua parte apparente. Questa contemplazione è conosciuta come *Īśvara-dhyāna*, devozione o contemplazione di una particolare manifestazione della Divinità, e costituisce un processo di apprendimento che ci permetterà, quando i tempi saranno maturi, di ricevere a piene mani il frutto della conoscenza e della devozione, vale a dire l’influsso della Grazia divina.

LA SACRALITÀ DEGLI ŚĀSTRA *

Gli antichi regni dell'India hanno avuto come proprio fondamento la religione vedica. Tutti i grandi reggitori hanno dato il loro incondizionato sostegno al *dharma* indù e hanno incoraggiato quegli studiosi impegnati ad accrescere le conoscenze umane sia nella sfera materiale che in quella spirituale. Oggi noi ci troviamo in possesso di un vero tesoro di conoscenza sotto la forma dei vari *Śāstra*.

Si possono citare alcuni esempi per dimostrare come gli imperi costituiti nelle diverse parti dell'India siano sorti sulle solide fondamenta dei principi vedici. Vikramāditya fondò un potente impero 1.500 anni fa e sotto di lui fiorirono studiosi, esperti nei diversi campi della conoscenza, tra cui Kālidāsa, Bhaṭṭabāṇa, Varāhamihira e altri, conosciuti dal mondo come le nove gemme che impreziosivano la sua corte. Lo stesso Vikramāditya è autore di parecchie opere, tra cui la *Bṛhat Samhitā* in cui ha condensato tutti gli *Śāstra* dedicando un capitolo a ognuno di essi. Ha anche scritto un *Nāḍī Śāstra* che si occupa della scienza del respiro o *prāṇāyāma*, in cui ha dimostrato come il carattere di una persona venga influenzato dal modo di respirare. L'opera tratta anche del controllo sul respiro, che favorisce la longevità e aiuta a risvegliare il potere della *kunḍalinī* permettendo, così, l'acquisizione graduale di poteri spirituali e la realizzazione del *Brahman*.

* Il termine "śāstra" ha un significato molto ampio e comprende le Scritture sacre che codificano le conoscenze e il comportamento dell'uomo non soltanto nel campo della spiritualità e della devozione ma anche negli aspetti pratici della vita come la politica, le varie scienze e perfino le arti e i mestieri.

Anche il regno di Bhoja è stato basato sui principi vedici, e l'attuale Dhar ne fu la capitale. Bhoja stesso fu un poeta e nella capitale non vivevano che poeti. Si racconta la storia di un tessitore che in questa città stava seguendo la sua vocazione ereditaria. Un giorno venne condotto a corte dai servitori di Bhoja e quando gli fu chiesto se fosse in grado di comporre poesie rispose con un verso il cui senso è il seguente: posso comporre versi non belli ma se ci metto un certo impegno ne posso comporre anche di belli. Poi, giocando sulla parola *yāmi*, disse al re che egli poteva comporre (*kāvayāmi*), poteva tessere (*vayāmi*) e prendere quindi licenza (*yāmi*). Si dice che il tessitore venne ricompensato generosamente dal re. L'idea che l'aneddoto vuole suggerire è che chiunque arrivava alla corte di Bhoja diventava un poeta.

Archeologi che hanno esplorato l'area di Dhar hanno scoperto un *cakra* (ruota) su cui erano incisi i principi della grammatica sanscrita. Anche al tempo di Bhoja, grandi studiosi scrissero opere di valore inestimabile contenenti le verità che l'intelletto umano era riuscito a scoprire. Lo stesso Bhoja ha scritto un libro sul trasporto aereo (*vimāna*). L'opera espone tutti segreti del volo, ma non dice come costruire un velivolo (*vimāna*). La tecnica per la costruzione di un *vimāna* era a conoscenza di Bhoja, ma questa conoscenza venne mantenuta segreta per prevenire un eventuale cattivo uso della tecnica stessa da parte di persone malintenzionate con effetti disastrosi. A tal proposito vale la pena di ricordare come la perfezione di missili a lunga gittata sia motivo di preoccupazione per le nazioni e come l'opinione pubblica si stia orientando verso il controllo della loro produzione e uso. Il principio della costruzione di *vimāna* sembra che in quell'epoca si basasse sul *rasa vāda* (alchimia). Ho voluto menzionare tutto ciò per mostrare come molte opere di carattere scientifico siano state scritte da pensatori antichi; purtroppo, molte di queste opere sono andate perdute sia per l'incuria delle persone che per eventi storici.

In tempi più moderni troviamo che la giurisdizione dell'impero Vijayanagar si estendeva fino a Kanyākumārī (Capo Comorin). Vidyāraṇya, un *saṁnyāsin*, contribuì a fondare e ad ampliare questo grande Impero. Egli è l'autore del *Veda-bhāṣya*, commentario ai *Veda*, e di varie opere filosofiche. Anche l'impero Vijayanagar venne edificato sulle fondamenta dei principi etico-spirituali contenuti nei *Veda*. Generali come Gopanna prestarono servizio per la protezione e la costruzione di numerosi templi; quando il tempio di Śrī Raṅganātha a Śrīraṅgam (Śrīgeri) fu minacciato, egli accorse in sua difesa; Śrī Vedānta Deśika ha composto una poesia in cui esprime gratitudine verso Gopanna per questo servizio. Kempanna, che guidò una spedizione verso il Sud e aggiunse altri territori all'impero Vijayanagar, fu promotore del rinnovamento di parecchi templi; la moglie, che lo accompagnò durante questa spedizione, ha riportato tutto ciò in un poema conosciuto come *Madura Vijaya*.

Anche l'impero Mahārāṣṭra, fondato da Śivaji, poggia sui principi vedici. Samartha Ramdoss, considerato un'incarnazione di Śrī Āñjaneya¹, ha fornito forza spirituale a Śivaji e ha agito anche come suo consigliere. Insieme realizzarono grandi cose; non c'è nessuno che possa uguagliare Śrī Āñjaneya per intelligenza, valore e devozione. Un *sūtra* dice che laddove il nome di Śrī Rāma viene recitato con devozione, Śrī Āñjaneya è sempre presente e partecipa con intensità versando lacrime di gioia. Adorando Śrī Āñjaneya, qualità come intelligenza, forza, *yaśas* (bellezza, splendore), coraggio, assenza di paura, salute, dono della parola, ecc., discenderanno in noi. Cerchiamo di acquisire queste qualità adorando Śrī Āñjaneya.

Anche durante il regno della dinastia Cola sono stati conseguiti grandi risultati grazie alla forza dei principi vedici; progressi si sono verificati nelle arti, nell'educazione e nel governo.

¹ Altro nome di Hanumat, il dio-scimmia grande devoto di Rāma.

Alcune persone tendono a misurare la validità degli insegnamenti di una religione con il metro della scienza. Abbiamo però visto che ricerche successive hanno spesso invalidato le teorie scientifiche precedenti. Come potrebbe la verità o meno di una religione essere stabilita in base a tali mutevoli teorie scientifiche? D'altra parte, gli *Śāstra* hanno resistito alla prova del tempo; dobbiamo, pertanto, cercare di comprenderli, e se non siamo in grado di capirli, non dobbiamo rifiutarli e permettere che scompaiano. Il nostro dovere è, almeno, quello di conservarli affinché l'umanità futura possa beneficiarne. Negli *Śāstra* ci sono molte verità che la scienza non è riuscita ancora a scoprire. Parliamo delle sette meraviglie del mondo; ma ci siamo fermati mai a studiare i meravigliosi conseguimenti dei nostri antenati? Nell'architettura dei nostri templi ci sono molte caratteristiche che l'ingegneria moderna non è riuscita a spiegare. Che cosa si può dire del Kutub Minar e della colonna di ferro di Delhi che sono state esposte alle intemperie per più di mille anni? Non sono forse la testimonianza dell'abilità dei nostri antenati nel forgiare il ferro?

Possa Śrī Āñjaneya concederci la forza, il coraggio e la saggezza necessari per portare avanti lo studio degli *Śāstra*; possa la sua benedizione portatrice di felicità discendere in noi.

ADERENZA AGLI ŚĀSTRA

Secondo la tradizione indù ci sono quattordici rami di conoscenza (*caturdaśa vidyā*), comuni sia al sistema educativo in generale che al *dharma*. Essi vengono considerati come fonti di conoscenza (*vidyā*) e di retto comportamento (*dharma*) e sono: quattro *Veda*, sei *Vedāṅga* (o “membra” dei *Veda*) e quattro *Upāṅga*. I sei *Vedāṅga* sono: arte della pronuncia-prosodia (*śikṣā*), grammatica (*vyākaraṇa*), metrica (*chandas*), interpretazione-esegesi (*nirukta*), astronomia (*jyotiṣa*) e cerimoniale (*kalpa*). I quattro *Upāṅga* sono: i *Purāṇa*, che illustrano le verità vediche tramite racconti – presentandole cioè come attraverso una lente di ingrandimento – il *Nyāya*, la *Mīmāṃsā* e il *Dharmaśāstra*. Quasi tutti gli aspetti della conoscenza sono compresi tra i *Vedāṅga* e gli *Upāṅga*. Il *Jyotiṣaśāstra*, uno dei *Vedāṅga*, copre l'intero campo dell'astronomia, astrologia e tecnica di predizione; uno studio dettagliato di questo *Śāstra* proverebbe che i nostri antichi *Ṛṣi* avevano già perfezionato ciò che è conosciuta come matematica pura molto prima che tale scienza si sviluppasse in Occidente. L'espressione tamil *sāṅgopāṅgamaha*, cioè “con *aṅga* e *upāṅga*”, per indicare un lavoro ben fatto, è davvero significativa; suggerisce l'idea di un lavoro che è stato eseguito bene e a regola d'arte, senza tralasciare il benché minimo dettaglio.

Dai resoconti di viaggio scritti da Fahian e Huen Tsang, dai vari rapporti disponibili in Cina e da scavi archeologici, siamo a conoscenza del modo in cui funzionavano le antiche università di Taxila e Nalanda; anche se esse fiorirono nel periodo di maggior splendore per il Buddhismo, gli studenti dovevano cominciare con lo studio delle *caturdaśa vidyā* (e quindi dei *Veda*) per poi continuare con gli studi sul Buddhismo. Faccio menzione di tale fatto

per mostrare come questi quattordici rami della conoscenza siano stati ritenuti essenziali per qualsiasi tipo di educazione degno di questo nome e per il *dharmā*.

Nello schema dell'educazione generale, oltre ai *caturdaśa vidyā*, ci sono altri quattro rami della conoscenza, noti come *Upaveda*; il numero dei vari rami sale così a diciotto. Gli *Upaveda* sono: l'*Āyur Veda*, scienza della medicina e chirurgia, che deriva dall'*Atharva Veda*; il *Dhanur Veda*, che include la cultura fisica e la scienza militare, avente la propria origine nello *Yajur Veda*; il *Gandharva Veda*, che è un termine usato per tutte le arti e che include musica, danza, pittura e scultura, derivante dal *Sāma Veda*; e lo *Sthāpatya Veda*: scienza della meccanica e dell'architettura, avente la propria origine nel *Ṛg Veda*.

Śrī Harṣa, nel *Naiśadha*, ha fatto un giuoco di parole sul termine *caturdaśa*; descrivendo l'educazione del principe Nala dice che egli ha studiato le *caturdaśa vidyā* in *caturdaśa*. Alla parola *daśa* nel secondo *caturdaśa* si deve dare il significato di "fase". Il poeta dice che l'educazione di Nala nei "quattordici rami" della conoscenza si effettuò in "quattro fasi" e cioè, studio (*adhīti*), comprensione (*bodhaḥ*), pratica (*ācaraṇa*) e diffusione (*pracāraṇa*). *Pracāraṇa*, in questo contesto, non significa propaganda, come normalmente viene inteso tale termine; esso significa dare la conoscenza a quelle persone che vengono riconosciute pronte per ricevere l'istruzione. La propaganda viene utilizzata principalmente quando l'obiettivo da raggiungere è la quantità, per scopi statistici. Nel proselitismo, ad esempio, l'enfasi è sul numero delle persone convertite e non sul fatto che la conversione sia avvenuta solo dopo un'effettiva comprensione, fede e accettazione dei principi esposti. In tale processo si può perdere di vista la verità di ciò che vogliamo divulgare. I nostri antenati conservavano con estrema attenzione la verità e la giusta comprensione e quindi erano del tutto contrari all'uso della propaganda, sia per quanto riguarda la religione che la conoscenza. Essi credevano che il seme della conoscenza dovesse attecchire solo nel terreno appropriato

in modo da poter dare buoni frutti e non frutti proibiti. Pertanto, stabilirono che l'aspirante alla conoscenza doveva essere trovato adatto a riceverla (*pakvi*) e a beneficiarne. Ciò era necessario specialmente per i *mantra*, il cui significato letterale è "proteggono grazie alla ripetizione" (*mananāt trāyate*). Come gli esercizi fisici rafforzano i muscoli grazie alla pratica costante, i *mantra* rinforzano i nervi interni con la costante ripetizione. La mente viene così purificata e la dimora di Dio in noi diventa pura. I *mantra* possono essere studiati e ripetuti con beneficio solo da coloro che vengono trovati adatti per un tale studio grazie alla loro condotta e alle pratiche (*anuṣṭhāna*) giornaliere.

Quando su determinati problemi una persona, tramite lo studio, l'osservazione e l'esperienza, giunge a certe conclusioni che ritiene benefiche per tutti, sarebbe opportuno che le mettesse per iscritto o le comunicasse a coloro che sono in grado di apprezzarle evitando così che vadano perdute. Può darsi che alcune delle sue opinioni non vengano accettate o seguite immediatamente; ma sarebbe già tanto se esse fossero utili anche a una sola anima. A tale proposito il poeta Bhavabhuti in un suo verso dice: «Perenne è il tempo e il mondo è vasto. In qualche luogo, in qualche tempo verrà un'anima che potrà apprezzare ciò che ho scritto, anche se ora qualcuno potrebbe riderne ritenendolo inutile».

Questo verso mi è ritornato in mente quando ho letto l'articolo, apparso su *The Hindu*, nel quale il Sig. Hilton Brown risponde alla domanda: "Perché vivo in India?"; ci troviamo di fronte a uno straniero che apprezza gli ideali del *dharma* indù e che trova in questo paese quella pace e quella soddisfazione che non è riuscito a trovare altrove.

Dobbiamo comprendere i principi fondamentali esposti dagli *Śāstra* e adeguare la nostra condotta di vita a tali principi. L'unica cosa che non svanisce è lo sforzo fatto per elevare l'anima: comprendiamo tale verità e agiamo di conseguenza.

LO STUDIO DEI PURĀṆA

La storia che impariamo nelle scuole tratta principalmente di come gli imperi sono sorti e di come sono finiti, di guerre e invasioni e di simili fatti politici. Lo scopo della storia è quello di mettere in grado i popoli dell'era presente di costruire il futuro facendo buon uso dell'esperienza del passato. Tale concezione concorda con il detto "la storia si ripete". È errato pensare che possa esserci una storia solo per la politica; in realtà ogni argomento ha dietro di sé una storia.

In sanscrito storia si dice *itihāsa* e con questa parola in India si indicano due opere, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*; esse rappresentano la storia della religione, della cultura, del *dharma* e delle tradizioni dell'India. Il termine "itihāsa" deriva dalla combinazione di tre parole: *iti*, *he* ed *āsa* che significano rispettivamente: in questo modo (*iti*), dicono (*he*), sia accaduto (*āsa*). *Aitihya* significa tradizione e deriva da *itihāsa*.

Oltre ai due *Itihāsa* (*Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*), ci sono 18 *Purāṇa* che trattano anch'essi di religione, costumi, cultura e tradizioni. Come indica il termine stesso di "purāṇa", essi sono opere molto antiche. Esistono poi molte opere che parlano delle tradizioni locali di vari luoghi e che si chiamano *Sthala Purāṇa*. Anticamente i manoscritti di *Itihāsa*, *Purāṇa* e *Sthala Purāṇa* venivano conservati con estrema cura da ogni capo famiglia. Se qualche volume mostrava segni di deterioramento, veniva ricopiato su nuovi fogli e il vecchio manoscritto era affidato alle acque della Kāverī il diciottesimo giorno del mese di Ādi (2 agosto); e così queste antiche opere furono salvaguardate a lungo.

Ma in epoche successive, a causa dell'indifferenza della gente, i manoscritti non vennero ricopiati e, di conseguenza, molti si de-

teriorarono e andarono perduti. Ciò che si è potuto salvare è ora custodito nella Oriental Manuscripts Library, nella Sarasvatī Mahal Library (Tañjāvūr) e nella Adyar Library. La Società Teosofica (Adyar) ha reso un inestimabile servizio raccogliendo e conservando un buon numero di questi preziosi manoscritti; ma sfortunatamente molti *Sthala Purāṇa* sono persi per sempre.

E mi sembra che gli *Sthala Purāṇa* contengano più lezioni etiche e morali ed eventi storici degli stessi *Purāṇa*. Se si esaminano con attenzione i *Purāṇa*, si scopre che un *Purāṇa* completa l'altro; un attento studioso, tramite una precisa comparazione, può portare in luce parecchie verità. La tendenza delle persone educate all'inglese è di considerare le storie dei *Purāṇa* come delle semplici favole, ma questo non è il giusto approccio a tali preziose opere. Possiamo benissimo avvalerci delle lezioni etiche e morali che questi racconti trasmettono e nello stesso tempo accettare i personaggi che in essi vengono descritti.

In alcuni *Purāṇa* e *Sthala māhātmya* troviamo degli accenni alla installazione di vari *liṅga* da parte di Śrī Rāma per purificarsi dopo l'uccisione di Rāvaṇa, un *brāhmaṇa*. Anche se, uccidendo Rāvaṇa, Śrī Rāma compì un atto meritorio in quanto proteggeva degli uomini giusti ed innocenti dalla tirannia di un despota, e anche se un'incarnazione divina non può mai essere toccata da macchia, egli compì questo atto di espiazione per stabilire un modello di comportamento per gli esseri umani. Negli *Sthala Purāṇa* si dice che Śrī Rāma ha installato il *liṅga* in tre luoghi, Rāmeśvaraṃ, Vedāraṇyaṃ e Patteśvaraṃ, per espiare le tre colpe (*doṣa*) relative all'uccisione di Rāvaṇa, vale a dire di un *brāhmaṇa* (*brahmahatya*), di un uomo (*vīrahatya*) e di un demone (*chāyahaatya*). C'è un'intima relazione tra gli *Sthala Purāṇa* di questi tre luoghi ed il *Rāmāyaṇa*. Una versione del *Kāverī Purāṇa* ritiene sacro l'Amṃa Maṇḍapaṃ (tempietto dedicato alla Madre divina) sulle rive della Kāverī a Śrīraṅgam, e la figura centrale del racconto è il re Dharmavarma di Niculapurī; secondo un'altra versione dello

stesso *Purāṇa*, la sacralità è attribuita a Mayūram e i protagonisti principali in quella versione sono Nātha Śarma e sua moglie, Anavadyaī. È degno di nota che la scalinata (*ghaṭ*) per le abluzioni sulle rive della Kāverī a Mayūram e quelle di altre sei o sette località siano architettonicamente simili. In questa versione del *Kāverī Purāṇa* si dice anche che Nātha Śarma e sua moglie abbiano visitato altri luoghi di pellegrinaggio come Kedāra e Kāśī. A Benares c'è un *ghaṭ* per le abluzioni, noto come Kedāra Ghaṭṭa ed anche lo *Sthala Purāṇa* del luogo parla di una visita da parte della coppia Nātha Śarma a quel *ghaṭ*. Sto menzionando tali fatti per mostrare come un *Purāṇa* completi l'altro e che un'attenta ricerca in questi e negli *Sthala Purāṇa* farebbe emergere eventi storici preziosi.

Se la religione indù è sopravvissuta alle vicissitudini del passato lo deve ai templi e alle festività ad essi associate. I principi spirituali, morali ed etici esposti dai *Veda* sono sopravvissuti e si sono diffusi tramite i *Purāṇa*; essi insegnano le verità fondamentali con una modalità particolarmente cara al cuore. Non restiamo, quindi, indifferenti di fronte a queste grandi opere della letteratura religiosa, ma custodiamole, studiamole, utilizziamole per le nostre ricerche; potremo così ottenere benefici per noi e per il mondo intero.

IMPORTANZA DELLA BHAKTI

Le scuole o *darśana Advaita* (non-dualità), *Viśiṣṭādvaita* (non-dualismo mitigato) e *Dvaita* (dualismo) sono concordi nell'attribuire grande importanza alla devozione-*bhakti* per ottenere la grazia di Dio. Il fatto che soltanto l'uomo, al contrario di tutte le altre creature del mondo, assuma la posizione eretta e si sviluppi in linea verticale indica che egli dovrebbe lottare per innalzare anche la propria statura spirituale. Tale crescita è frutto di conoscenza-*jñāna* che sola sa offrire stabile pace (*sānti*). L'uomo è soggetto a preoccupazioni e sofferenze in misura maggiore rispetto agli altri animali, ma ciò viene compensato dalla capacità di acquisire la conoscenza che conduce alla realizzazione della Verità e all'esperienza della beatitudine-*ānanda* o *sānti*, pace suprema. La conoscenza stessa genera *ānanda* e la beatitudine della conoscenza (*jñānānanda*) è suprema felicità. La natura di Īśvara è *jñānānanda*, egli è il *Paramātmān* in cui tutte le qualità positive sono espresse nella misura più completa e perfetta. Proprio come l'oceano contiene tutte le acque, Īśvara è la pienezza, il Tutto. Non vi è altri che Lui che è il Tutto. Tutto questo è il *Paramātmān*, dice la *Śruti*.

Śrī Śāṅkara espone questa verità tramite la logica e l'esperienza. Ma la semplice comprensione intellettuale non è però sufficiente, occorre farne esperienza e realizzarla come un fatto, un'evidenza. Per una simile realizzazione la grazia del Signore è indispensabile. Si inizia col sentirsi separati e distinti da Dio; tra la Divinità e il devoto si crea una dualità, necessaria per l'adorazione. Ma anche allora il devoto non avverte Dio come esterno a lui e all'universo, ha la consapevolezza che Dio è immanente in lui e in ogni particella del mondo, dimorante ovunque e in ogni cosa, per quanto minuta. Il nostro dovere è di adorarlo

in questo modo con devozione, e così egli rivelerà a noi la Sua vera natura. Nella *Gītā* (XVIII, 55), Bhagavān (Kṛṣṇa) dice:

«Per mezzo dell'amore devoto (*bhaktyā*) giunge a conoscermi come sono e quale in realtà Io sono; così, avendomi conosciuto, immediatamente entra in Me».

La parola *bhaktyā*, che significa "tramite la devozione", indica che la *bhakti* è il mezzo per realizzare la verità della natura di Dio. L'*Advaita*, il *Viśiṣṭādvaita* e il *Dvaita* sono unanimi nel porre l'accento sulla *bhakti* per ottenere la grazia di Dio. A qualsiasi scuola apparteniamo, dovremmo invocare la grazia di Dio tramite la *bhakti*, lasciando poi a lui il compito di rivelare la verità sulla sua natura. Tutti gli *Ācārya* hanno affermato l'imprescindibile funzione della devozione-*bhakti*.

La devozione deve potersi dimostrare adempiendo il volere di Dio attraverso l'osservanza dei doveri prescritti dai *Veda*. Il proprio *karma* dev'essere dedicato a Dio. Dire di essere devoti al Signore e non agire secondo il suo volere non ha senso. L'attuazione degli atti di culto prescritti, alcuni dei quali sono continui mentre altri ricorrono in determinate circostanze, è il segno di una vera devozione. I Vaiṣṇava si riferiscono a essi molto significativamente come *ājñā kainkarya* (ingiunzioni a cui si deve obbedire). Svolgere i *karman* come indicato nei *Veda* costituisce la vera adorazione del Signore. Questi non soltanto generano merito personale, ma assicurano anche il benessere del mondo intero. Così *karma*, *bhakti* e *jñāna* rappresentano realmente il piano per la salvezza.

BHAKTI VERSO IL GURU

Chi è Dio e come Lo si può definire? In quasi tutte le religioni si parla di Dio come del Creatore, responsabile della creazione e del sostentamento dell'universo.

Dal momento che ogni effetto deve avere una causa, se ne deduce che deve esserci una causa ultima per l'universo, e questa è Dio. Ciò è messo in evidenza nel *Brahmasūtra* tramite l'espressione *kartā sāstrārtha tvat* (il contenuto delle Scritture ha significato solo se esiste un agente creatore). Dio viene anche definito come il dispensatore dei frutti (*karmaphala-dāta*) delle nostre azioni, siano essi buoni o cattivi. Ci si potrebbe domandare perché dovremmo dimostrare devozione (*bhakti*) verso un Dio creatore e dispensatore; queste sono azioni che Egli compie di sua spontanea volontà. Perché dovremmo provare devozione verso qualcuno che ha creato non dietro nostra richiesta, e che concede non secondo la nostra scelta?

Questa domanda non si pone per quelle scuole di pensiero che negano totalmente Dio. Tra i *darśana* ortodossi, il *Sāṅkhya* non contempla un Dio creatore e la *Pūrva Mīmāṃsā* si concentra sulla ritualità. Per il primo *darśana*, responsabile del mondo è un principio non-intelligente (*prakṛti*), mentre per l'altro la distribuzione dei frutti dell'azione è dovuta a un principio invisibile chiamato *adr̥ṣṭa*, e un Dio per tale scopo non è affatto necessario. Śrī Śāṅkara Bhagavatpāda confutò queste due posizioni e stabilì che, siccome un oggetto privo di intelligenza non può essere l'origine di un altro oggetto altrettanto non intelligente, solo un Dio intelligente può essere la causa dell'universo; inoltre, dimostrò che è necessario un'intelligenza (*caitanya*) per distribuire i frutti del *karma* secondo il merito. Śrī Śāṅkara confutò soprat-

tutto i punti di vista dei Sāṅkhya e dei Mīmāṃsaka e solo incidentalmente quello dei Buddhisti, anche se viene rappresentato come colui che ha eclissato il Buddhismo in India grazie alla forza della capacità dialettica. In realtà, furono due contemporanei di Śrī Śaṅkara: Kumārila Bhaṭṭa (un Mīmāṃsaka) e Udayanācārya (un Tārkika o Logico), a minare le basi del Buddhismo. Kumārila confutò il principio buddhista della non esistenza del *karma*, e Udayana quello della non esistenza del Signore (Īśvara).

Stabilito che esiste un creatore, che è il *sr̥ṣṭikartā* (facitore dell'universo) e il *phaladāta* (dispensatore dei frutti), resta comunque la domanda sul perché dovremmo essergli devoti. La risposta ci viene fornita dallo *Yogasūtra* di Patañjali. Dopo aver definito lo *Yoga* come la sospensione o controllo delle attività della mente, egli prende in considerazione il problema della sua pratica attuazione. La soluzione indicata è che tale controllo può essere conseguito tramite l'adorazione di Dio, il quale è libero da qualunque imperfezione o maculazione, è immobile e immutabile, e rappresenta la Stabilità in mezzo a tutte le imperfette e mutevoli cose del mondo. Essendo Intelligenza onnisciente, Dio non è toccato da nulla che possa distrarre la mente e impedirne il controllo. Questo è l'ideale che dovremmo tenere presente nel praticare il controllo sulla mente, al fine di ottenere una mente stabile come una fiamma in un luogo senza vento.

Poiché la meditazione profonda su un oggetto ci rende simili all'oggetto di meditazione, meditando su Dio, che è onnisciente, immobile, immutabile e libero da privazione e desiderio, ci rendiamo simili a Lui. Come ci reggiamo saldamente a un sostegno per evitare di essere sbattuti di qua e di là, allo stesso modo dovremmo tenerci stretti a Dio tramite la *bhakti* per stabilizzare la nostra mente.

Scopo della preghiera non è la richiesta di benefici. Una simile richiesta implica che Dio non sa quello che vogliamo – e ciò andrebbe contro la sua onniscienza – o che è in attesa di simili

richieste ed è gratificato dalle lodi, e ciò lo renderebbe simile a dei comuni mortali. Perché preghiamo allora? Anche se è onnisciente, Dio è immanente in ogni creatura e sa cosa c'è nel cuore di ognuno, ma se quello che desideriamo dire nella preghiera non viene detto, il nostro cuore se ne affligge; tale afflizione è curata dalla preghiera. Con la preghiera noi non cerchiamo di cambiare ciò che Dio dispone, cosa che comunque non potremmo fare; ci rivolgiamo a Lui affinché ci liberi dalle impurità. Come ha detto Tiruvalluvar, ci attacchiamo a Lui, che non ha alcun attaccamento, per liberarci dai nostri attaccamenti. Una consapevolezza devota dell'esistenza di Dio è sufficiente a compiere il miracolo rendendo pura, con una trasformazione alchemica, la nostra natura. In Sua presenza riceviamo in noi una carica spirituale.

Il *guru* è Īśvara in forma umana, solo che non è in possesso delle funzioni di creazione, conservazione e distruzione dell'universo che appartengono esclusivamente a Īśvara. Se siamo guidati da una fede assoluta in lui, il *guru* ci concederà tutto ciò che noi chiediamo al Signore. In realtà, si ha bisogno della Divinità solo quando non riusciamo a trovare un *guru*. La *bhakti* verso il *guru* è perfino superiore e più efficace di quella verso la Divinità. Śrī Vedānta Deśika ha dichiarato che non considera Dio superiore al *guru*. Secondo un suo verso, quando Dio è adirato il *guru* ci protegge; quando è lo stesso *guru* a essere adirato, nessuno al mondo può proteggerci. Se ci abbandoniamo completamente e senza riserve al *guru*, egli ci salverà da tutti i dolori e ci mostrerà la via verso la salvezza. È a causa della mancanza di amore-devozione-*bhakti* verso il *guru* che la stessa *bhakti* verso Īśvara svanisce dal cuore degli uomini.

IL SUPREMO È UNO

In India Śiva e Viṣṇu sono considerati essenzialmente identici dagli Indù e ciò è evidenziato dal fatto che nell'estasi dell'adorazione, sia da soli che in gruppo, esclamiamo "Haro-hara" e "Govinda-Govinda", nomi che vengono spontaneamente alle labbra. I santi giorni della *Śivarātri* (la notte di Śiva) e della *Janmāṣṭamī*¹ (natività di Kṛṣṇa) sono divisi gli uni dagli altri esattamente da 180 giorni e ciò sembra indicare che il Supremo nel suo aspetto Śiva ci protegge per una metà dell'anno e nel suo aspetto Viṣṇu per l'altra metà.

L'usanza di raccogliere olio per le veglie nelle notti della *Śivarātri* e della *Janmāṣṭamī* è ancora oggi praticata dai giovani che cantano in coro una canzone il cui significato è che *Śivarātri* e *Śrī Jayantī* (la notte natale di Kṛṣṇa, sinonimo di *Janmāṣṭamī*) sono la stessa cosa; ciò è un'ulteriore conferma dell'identità di queste due manifestazioni del Divino. L'eliminazione delle mancanze deve precedere l'influsso della grazia (*anugraha*); così Dio in quanto Hara elimina le colpe dei suoi devoti, mentre quale Govinda li protegge dal pericolo. I bambini usano spontaneamente le espressioni *Haro-hara* e *Govinda-Govinda*. Śrī Śaṅkara ha composto il *Bhaja Govinda* quando era appena un bambino come lo era Śrī Sāmbandar quando cantò che l'*Hara nāma* dovrebbe circondare il mondo; tutto ciò è molto significativo. *Le Upaniṣad*

¹ Nome di due sentite festività in onore di Śiva e di Kṛṣṇa (quale *avatāra* di Viṣṇu). La prima si svolge nel 14° giorno della quindicina della luna calante del mese di *māgha* (gennaio-febbraio), la seconda nell'8° giorno della quindicina della luna calante del mese di *śrāvaṇa* (luglio-agosto) durante tutto il giorno e la notte con solenni cerimonie.

parlano di Dio quale *umā-sameta-parameśvara* (cioè, il Supremo e la sua Sposa sono una cosa sola. Cfr. *Īśa Upaniṣad*: 7), ed è degno di nota il fatto che tutti i bambini si riferiscano a Dio quale *Ummaci* che è chiaramente una contrazione di *umā-maheśvara*; così, nella lingua dei bambini non vi è alcuna differenza tra Śiva e Viṣṇu.

Il senso della tolleranza religiosa non è un concetto moderno e si può far risalire a tempi molto antichi. Il *Kural* proclamava che tutti gli insegnamenti si riferivano a un solo Oggetto; Śrī Śaṅkara e Śrī Sambandar consideravano il culto in ognuna delle sei correnti religiose a cui facevano riferimento come rivolto a una stessa Divinità. *Arhat*, il nome col quale i Jaina chiamano l'Essere supremo, è un nome vedico identificato con quello di Śiva. Anche altre religioni parlano di un Dio unico.

Tutti i problemi di questo mondo iniziano quando si cerca di allontanare le persone dalla propria religione e convertirle a una nuova fede con l'allettante prospettiva che solo così potranno raggiungere la salvezza. Nessuna persona ragionevole accetterebbe mai una simile affermazione. Poiché ogni religione parla di Dio, chiedere a qualcuno di rinunciare alla religione in cui è nato equivale a chiedergli di rinunciare a Dio e questo è un peccato contro Dio. Ogni persona ha il dovere di seguire la religione dei propri antenati. Se un non-Indù scopre di aver avuto antenati indù sta a lui ritornare all'induismo dopo aver compiuto la prescritta cerimonia purificatoria.

Mentre le altre religioni fanno propaganda, la religione indù ne è del tutto esente. La propaganda è un dovere per altre religioni, ma per l'Induismo il comandamento è che non si deve parlare senza una precisa richiesta. È degno di nota il fatto che tanti continuino a professare l'Induismo anche senza predicazioni e propaganda. La ragione della stabilità dell'Induismo risiede nel fatto che ogni aderente ha praticato il *dharma*-dovere inerente al proprio stato. Se ognuno continuerà a svolgere il *dharma* che gli

competete, allora la religione indù acquisterà forza sia nelle sue radici vediche che nel rituale. Solo in questo modo la religione vedica ha potuto giungere fino a noi attraverso i millenni.

Alcuni studiosi occidentali, nella loro inconsapevole ingenuità, hanno definito politeista l'Induismo. Ciò che caratterizza la nostra religione e la rende unica risiede nel fatto che, indipendentemente dal nome con cui un credente adora la propria *iṣṭadevatā* (cioè quella manifestazione di Dio che di più lo ispira), egli la considera l'onnipervadente *Paramātman*. Infatti, il culmine di tutte le concezioni dell'Essere supremo è il monismo puro, vale a dire il *Vedānta Advaita*. *Īśvara-Śiva*, *Nārāyaṇa* e *Pāraśakti* sono tutti aspetti diversi di quell'unico Essere supremo. Ciò viene illustrato in modo del tutto evidente nelle forme divine di *Ardhanārīśvara*¹ e *Śaṅkara-Nārāyaṇa* (*Śiva-Viṣṇu*) le cui immagini sono installate in molti templi indiani del Sud.

¹ Il Divino nel suo aspetto insieme maschile e femminile (*Śiva-Śakti*), il divino ermafrodito, la forma androgina della Divinità.

VALORE DELLA BHAKTI

«Nel cavo del mio cuore dimora il Signore dai cinque volti, l'Abitatore della montagna, bianco nell'aspetto, che tiene in mano un cervo, che ha ucciso il demone-elefante e perfino il feroce demone-tigre. Come potrò mai provare paura?» (Śaṅkara, *Śivānandalaharī*: 44).

Quando il Signore Nārāyaṇa si incarnò come Rāma decise di comportarsi come un uomo comune per insegnare al mondo l'importanza della devozione-*bhakti* verso il padre, la madre, il maestro e Dio. Egli entrò a tal punto nel ruolo umano da comportarsi proprio come un comune mortale e quando qualcuno gli attribuiva delle qualità divine rispondeva che era solo un uomo. Anche Śrī Ādi Śaṅkara, che è stato un'incarnazione del Signore Śiva, ha cercato di imprimere nelle persone la *bhakti* verso Śiva tramite l'esempio delle sue azioni e con i suoi scritti; una di queste composizioni è la *Śivānandalaharī*.

Nel *sūtra* soprariportato, Śiva è descritto con cinque volti, quattro rivolti verso i punti cardinali e il quinto verso l'alto. Questo volto è chiamato *īśāna* mentre i nomi degli altri quattro sono *sadyojā*, *vāmadeva*, *aghora* e *tatpuruṣa*. Śiva tiene nella mano destra un cervo, simbolo della mente instabile e irrequieta; è a tale aspetto della mente che si riferiscono le parole della *Gītā* (VI, 34): «il *manas* è irrequieto o *Kṛṣṇa*». Il cervo è timido e irrequieto per natura e continuamente volge lo sguardo qua e là; ma quando lo stesso cervo è tenuto nella mano di Śiva, fissa lo sguardo nei suoi occhi benevoli e si dimentica della paura rimanendo immobile con un senso di sicurezza e felicità. Śiva indossa la pelle di un elefante e quella di una tigre; nell'atmosfera di pace e sicu-

rezza che la Sua presenza stabilisce tutte le creature restano immobili e beate con la mente concentrata solo su di Lui. Come potrò mai provare paura, si chiede il grande Ācārya, quando questo Śiva dai cinque volti dimora nel cavo del mio cuore?

La *Gītā* ci insegna che la nostra ricerca spirituale non deve essere limitata ai *Veda* e ai riti in essi prescritti; c'è anche il *Vedānta*, la concezione più alta del Supremo che trascende l'intelletto. Spetta a noi sviluppare la *bhakti* verso il Signore (Īśvara) e ottenere la felicità che da essa deriva.

La descrizione che questo *sūtra* fa di Śiva, Signore dell'universo, può essere applicata anche al leone, signore della giungla. *Pañcāsya* o *pañcamukha* è uno dei nomi del leone derivante dal fatto che testa e criniera insieme presentano un'ampia (*pañca*) apparenza in contrasto con il corpo snello. Cattura con facilità il cervo e uccide anche l'elefante o la tigre che attraversano il suo cammino; quando va in cerca di preda, gli altri animali della giungla restano nascosti e immobili.

LA DOTTRINA DELL'ABBANDONO

Il sesto verso della *Saundaryalaharī* di Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda illustra ciò che può fare la grazia della Madre divina. Anaṅga (Cupido) può conquistare il mondo anche se è armato soltanto di un arco fatto con una canna da zucchero, la cui corda è costituita da una fila di api, e di cinque frecce le cui punte sono altrettanti fiori; suo luogotenente è *Vasanta* o la Primavera e il vento dei monti Malaya è il suo carro. Così male equipaggiato, dal punto di vista di un guerriero, è in grado di conquistare il mondo perché ha ottenuto la grazia concessa da Śrī Pārvatī, figlia del re delle cime nevose, con uno sguardo lanciato dall'angolo dei suoi occhi. Anaṅga conquista il mondo con un arco che è dolce e fragile e con le frecce fragranti e delicate. Colui che impugna l'arco è Anaṅga, il senza forma; ma egli attinge la propria forza dalla fonte di ogni forza, la grazia della Madre divina.

Śrī Pārvatī, in quanto Dākṣāyaṇī, incapace di sopportare le ingiurie lanciate contro il suo Signore Śiva dal proprio padre Dakṣa, si dà alle fiamme dello *Yāga* eseguito dal genitore, meritandosi il nome di Satī. Da allora la parola *satī* viene usata per indicare una donna che si immola nel rogo funerario del marito.

Sia la protezione che la punizione rientrano nella funzione di un *prabhu* o Signore. Śiva ha salvato il mondo dalla distruzione inghiottendo il veleno emerso in seguito al rimestamento dell'Oceano di Latte. In altre parole ha preso su di sé le impurità del mondo per salvare l'umanità. Questa è la funzione di Dio che i Cristiani attribuiscono al Cristo, cioè, salvare i peccatori.

Il Signore Śiva punì Cupido (Kāmadeva) quando venne disturbato nella sua ascesi, ma lo riportò in vita, anche se senza forma, dietro le suppliche di Ratī (paredra di Kāmadeva) e per

l'intervento di Pārvatī. Śrī Pārvatī, nel suo aspetto di Śrī Kāmākṣī o Śrī Śivakāmasundarī, viene raffigurata mentre tiene nelle mani l'arco e le frecce di Kāmadeva e lo segue attentamente con gli occhi: da qui il nome Kāmākṣī (colei che tiene sotto controllo *kāma*, o il desiderio). Ella tiene in mano il dolce arco di canna da zucchero che rappresenta la mente degli esseri umani, e le cinque frecce, simbolo dei cinque sensi dai quali la mente viene dominata e messa in moto, ottenendo così la grazia del Signore Śiva che, quale distruttore di *kāma*-desiderio e *kāla*-tempo, è l'unico in grado di salvarci dal ciclo delle nascite e delle morti. Se ci arrendiamo dinanzi ai piedi della Madre divina, come ci insegna Śrī Ādi Śaṅkara nella *Saundaryalaharī*, Ella ci aiuterà a tenere la mente e i sensi sotto controllo e a purificare il nostro cuore. Potremo allora raggiungere la perfezione senza essere perseguitati da *kāma* e *lobha* (desiderio e avidità) e realizzare la Verità ultima conseguendo la felicità e la pace sublimi.

MOLTI SENTIERI PER LA STESSA META

Naṭarāja e Raṅgarāja non sono che due espressioni dell'unico Supremo. Le varie scuole di filosofia sono state fondate al fine di venire incontro alle esigenze degli uomini che sono caratterizzati da temperamenti, qualità e aspirazioni diverse; ogni sentiero, se seguito con costanza, conduce verso la meta.

Nella maggior parte dei nostri templi la divinità principale viene collocata in modo da guardare a Oriente, anche se in alcuni templi ci sono delle divinità volte a Occidente. In quest'ultimo caso la torre (*gopuram*) principale verrà collocata sul lato orientale. Ma a Cidambaram e Śrīraṅga le divinità sono rivolte verso Sud come per dire ai devoti che sono lì a proteggerli dalla minaccia che viene dal Sud, e cioè dalla morte, in quanto Yama, Dio della morte, avanza da quella direzione. Quali Signori dell'intero creato entrambi sono chiamati "Rāja"; il Signore di Cidambaram danza con gioia e il Signore di Śrīraṅga si distende nel riposo dello *yoganidra* ("sonno" yogico, meditazione profonda). Anche Dakṣiṇāmūrti, un'ulteriore aspetto di Śiva, è collocato con il volto rivolto verso il Sud. Naṭarāja rappresenta l'*ānanda* (beatitudine) *in excelsis* e si esprime nel ritmo dinamico di una danza estatica, con le trecce tese mentre volteggia con il piede destro sollevato e leggermente piegato (*kuñcita pāda*). Dakṣiṇāmūrti personifica l'*ānanda* serena ed è raffigurato seduto immobile e in silenziosa serenità, con una gamba ripiegata a poggiare sull'altra e con i capelli che scendono sulle spalle.

I *Maheśvarasūtra* provengono dal *ḍhakka* (tamburo) di Naṭarāja che lo batte per mantenere il ritmo della danza, e formano l'alfabeto fondamentale di tutte le lingue del mondo. Gli stessi suoni o *śabda* sono trascritti nelle pagine del libro che Dakṣiṇāmūrti tiene

nella mano sinistra. L'*ānandamudrā* (il gesto della beatitudine) è raffigurato dalla mano destra di Nāṭarāja mentre la *cinmudrā* (il gesto della conoscenza) è espresso da Dakṣiṇāmūrti. Restiamo a guardare ad occhi spalancati e pieni di meraviglia la danza di Nāṭarāja, ma davanti a Dakṣiṇāmūrti ci sediamo in meditazione volgendo gli occhi verso l'interno. Dal primo ci rechiamo per il *darśan*, per riempire gli occhi della gloria e della suprema maestà di quella manifestazione; ci rechiamo dal secondo per il *japa* e la meditazione poiché è l'incarnazione della pienezza di pace e beatitudine quale risultato di *jñāna*. Raṅganātha ha adottato la *nidrāmudrā*, il gesto del sonno. L'*ānandamūrti* (Nāṭarāja), la *dhyānamūrti* (Dakṣiṇāmūrti) e la *yoganidrāmūrti* (Raṅganātha) sono rivolte verso il Sud per proteggere l'umanità dalla paura della morte.

Ci si potrebbe chiedere perché ci sia bisogno di tre divinità quando una potrebbe essere sufficiente. La risposta è data da Puṣpadanta nel *Śivamahimna Stotra* quando dice che le varie scuole, cioè *Vedānta*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Pāśupata* e *Vaiṣṇava* sono state costituite per soddisfare le diverse esigenze degli uomini. Apparentemente esse sembrano indicare differenti direzioni, ma se si seguono con la necessaria costanza dopo un percorso più o meno lungo, secondo i casi, si conseguirà il Supremo onnipotente, proprio come i fiumi che, pur seguendo diverse direzioni, giungono all'oceano che lambisce tutte le terre e circonda interamente il globo. Come l'oceano, il Supremo abbraccia tutto. Qualunque sia la scuola di appartenenza, non si dovrebbe mai indugiare o fermarsi lungo il cammino. Se una persona aderisce con devozione e senza vacillare al sentiero prescelto, Dio la favorirà donandogli costanza nella fede. A tutti è familiare la scena di una stazione ferroviaria non appena un treno arriva e i passeggeri scendono. Conducenti di differenti veicoli si offrono per il trasporto tentando di prendere il bagaglio dei passeggeri in modo da indurli a scegliere il proprio mezzo, ma qualunque sarà il mezzo che essi sceglieranno la destinazione rimane la propria casa. Allo stesso modo, gli aderenti di ogni scuola religiosa cercano di attrarre

il ricercatore della verità dicendo che la loro scuola è il mezzo più facile e sicuro per realizzare la verità. Quando si comprende che tutti i sentieri conducono alla stessa meta non vi è più alcuna ragione di cambiare il sentiero che si sta seguendo, né di contrapporsi a coloro che seguono una via diversa. Il tempio, la forma del Divino e la forma di culto possono essere diversi a causa delle diverse attitudini di ognuno, ma ciò che si richiede a tutti è di persistere nella via intrapresa.

Quando la mente diviene matura in seguito alla vera conoscenza del *Paramātmān* l'anima si libera dalla catena delle nascite e delle morti. Questa liberazione è chiamata *mokṣa*. Il *mantra tryambaka* compendia lo speciale tipo di *mokṣa* che proviene dalla grazia di Tryambaka o Śiva dai tre occhi. Il *mantra* ci fa intendere che la liberazione dalla morte che avviene per grazia di Śiva è simile al modo in cui il cetriolo si separa dal proprio gambo, vale a dire automaticamente senza nemmeno rendersi conto della separazione dalla pianta a cui era stato legato. Ogni frutto, una volta maturato, è dolce, anche se può essere stato amaro o aspro quando non era maturo. Così l'anima, maturata grazie alla devozione, si riempie della dolcezza e della gioia che provengono da *jñāna*. Tutti i frutti cadono dai rami verso le radici quasi a voler dire che la radice è per loro la fonte, il sostentamento e l'ultimo rifugio. L'anima matura, invece, è il frutto dell'albero del *samsāra* (la schiavitù del mondo) le cui radici si trovano in alto e i cui rami sono rivolti in basso. Il movimento dell'anima liberata è verso l'alto e non verso il basso. A rigor di termini, non vi è alcun movimento per l'anima. Essa si libera esattamente nel posto in cui si trova; ecco perché si porta l'esempio del cetriolo. Questo frutto non cade ma si stacca dal gambo, o meglio è il gambo che si stacca senza che il frutto se ne renda conto. Quindi il liberato non rinuncia al mondo, è il mondo che rinuncia a lui. Ricordando che la vita ci è stata concessa per uscire dal ciclo di nascita e morte, preghiamo il Signore prediletto dal nostro cuore per ottenere con la Sua grazia questo tipo di liberazione, la "*mukti* del cetriolo".

IL CONSEGUIMENTO DELLA CONOSCENZA

Tutti noi dovremmo cercare di conseguire la conoscenza-*jñāna*, perché solo allora saremo in grado di sopportare qualsiasi sofferenza. Nessuno può sfuggire alla sofferenza in qualche sua forma e ognuno ha la sua parte. Possiamo pensare che le persone ricche o con una buona posizione sociale siano libere da preoccupazioni o ansie, e così ci ritroviamo a desiderare la ricchezza e la posizione sociale con la convinzione di poterci liberare dalle nostre preoccupazioni. Ma se dovessimo interrogare queste persone scopriremmo che anch'esse possono raccontarci le loro miserie. Infatti, ognuno si crede il più bello e il più saggio e anche colui che deve sopportare la sofferenza più grave. Nessuno osa esprimere apertamente le prime due convinzioni ma ognuno crede superiore a quella degli altri la propria sofferenza e ama esibirla per suscitare la simpatia degli altri. In un certo senso la sofferenza sembra essere un nostro diritto di nascita. Essa è il frutto delle nostre azioni in vite precedenti; quando siamo venuti al mondo in questa nascita, vi siamo giunti con i semi della sofferenza profondamente radicati nel nostro essere; non possiamo sfuggire alla sua morsa.

Ma sta a noi smussarne le punte; un idiota o un folle non soffrono come noi, sono resistenti alla sofferenza; ma una volta curati riacquistano la consapevolezza della sofferenza.

Il sonno è il balsamo per ogni sofferenza; infatti, nel sonno senza sogni o *susupti* non ne siamo consapevoli. La consapevolezza che abbiamo allo stato di veglia viene a mancare nel sonno ma quando ci risvegliamo tale consapevolezza riaffiora. Lo *jñāni* è "addormentato alla sofferenza" anche quando è sveglio; naturalmente egli prova la sofferenza fisica ma non prova quella della mente. Non è facile sollevare o trasportare un grosso tronco

d'albero. Tale operazione richiede molte persone, ma se il tronco viene spinto in acqua diventa leggero e anche un bambino può muoverlo senza alcuno sforzo. Così, se impariamo a immergere il nostro carico di sofferenze nelle acque del *jñāna*, esso diventerà estremamente leggero al punto da poterlo ignorare.

Che cos'è questo *jñāna* che può alleviare la nostra sofferenza? È conoscere una cosa per quella che è in realtà. Anche la ricerca scientifica ha questo scopo: scoprire la verità più profonda delle cose; e sappiamo che uno scienziato impegnato nella propria ricerca è completamente assente a se stesso e non si lascia distrarre da nessuna difficoltà o malessere. La meta della sua ricerca e la gioia risultante dalla conoscenza che ne deriva sono di gran lunga più importanti di qualsiasi sofferenza personale che, per lui, diventa quasi inesistente.

Per curare i nostri mali cerchiamo un *vaidya* (medico) o un *mantravādi* (colui che pronuncia i *mantra*) ma il sollievo che tali mezzi possono darci sarà di breve durata. I rimedi da essi prescritti non estirperanno le radici della sofferenza in noi. Il conoscitore-*jñāni* invece può superare la sofferenza in quanto sviluppa nei suoi confronti un senso di imperturbabilità.

Il tempo è un grande medico; fra trenta anni giudicheremo le nostre sofferenze attuali come del tutto insignificanti. Inoltre, non siamo toccati dalle sofferenze di persone lontane allo stesso modo in cui lo siamo da quelle di chi ci è vicino. Dobbiamo sviluppare un simile distacco anche nei confronti delle sofferenze presenti e prossime.

Ma quando nella mente albeggerà *jñāna* il senso di equanimità nei confronti della sofferenza sarà molto più grande. Uno *jñāni* non fa alcuna distinzione tra un amico o un nemico; considera tutti come il *Paramātman* e non si lascia irritare da alcunché. Si distacca dal proprio ambiente; non è afflitto dalla sofferenza né eccitato dalla gioia. Un simile senso di indifferenza ed equanimità può venire solo dalla conoscenza della Verità ultima. Questa conoscenza dev'essere acquisita gradualmente tramite un'intensa

e prolungata meditazione o *tapas*, come viene detto nella *Bhṛgu Valli* della *Taittiriya Upaniṣad*. Alla domanda di quale sia lo scopo e il significato della vita, Śrī Śāṅkara Bhagavatpāda nella *Prasnotharamālika* risponde che è la meditazione intensa proprio su questa stessa domanda.

Soltanto la conoscenza-*jñāna* che deriva da tale meditazione ci insegnerà a non dare peso alle nostre sofferenze e ci spingerà, quale nostro preciso dovere, a soccorrere coloro che soffrono. Essere dei benefattori ed essere devoti alla Divinità producono la purificazione della mente (*citta śuddhi*), che è indispensabile per una vera meditazione e per conseguire *jñāna*. Il servizio non dev'essere compiuto per mettersi in mostra o per ottenere dei riconoscimenti, ma solo per rendere umile la mente. Infatti, non ci si dovrebbe aspettare gratitudine per il servizio reso. L'ingratitude è una prova per verificare la purezza dei nostri moventi e la perseveranza nel servizio. Raramente il beneficiato sente di aver avuto un beneficio dall'aiuto resogli. Con il servizio non si aiuta tanto l'altro quanto se stessi a conseguire *citta śuddhi*.

Un vero *jñāni* crea intorno a sé un'atmosfera di distacco e santità e attira a sé innumerevoli persone. Periodicamente questi grandi *jñāni* si sono manifestati nel mondo, qualunque fosse la religione da essi seguita. Hanno proclamato la stessa Verità, ognuno a modo proprio, e se ora dovessero ritornare tutti in vita e dovessero incontrarsi, nei loro messaggi ci sarebbe un'unità perfetta. I seguaci hanno messo loro in bocca più di quanto essi abbiano detto, contrapponendosi e cristallizzando l'insegnamento dei loro Maestri. Nelle loro mani tali insegnamenti sono diventati delle istituzioni e ciò è causa di irrigidimento e di bigotteria.

La prova per uno *jñāni* consiste nel non dar peso a tutti gli affanni e le tribolazioni della vita. Questo suo atteggiamento ha il potere di risolvere ogni male. Dovremmo tutti lottare per tale fine, impegnandoci in azioni meritorie e coltivando la devozione verso Dio, entrambe futili se non orientate verso quella meta.

ABBANDONO A DIO

È senza dubbio opportuno, entro certi limiti, che un uomo consegua in questo mondo notorietà e ricchezza materiale. Tutte queste cose pervengono a certuni senza sforzo mentre altri non riescono ad ottenerle malgrado ogni tipo di tentativo. Esse, comunque, non restano con noi in modo permanente; siamo noi a doverle lasciare al momento della morte o sono loro che ci abbandonano durante la stessa vita. Pertanto, notorietà e ricchezza non sono obiettivi per cui si deve consapevolmente lottare con tutte le nostre energie; ciò a cui dovremmo aspirare e per cui vale la pena di lottare è una vita libera dalla schiavitù dell'ignoranza e dal peccato.

Vi sono due aspetti concernenti la libertà dal peccato: uno è l'assoluzione dei peccati già commessi (*pāpa nāsam*) e l'altro è il non commetterli di nuovo, purificando la nostra mente e rendendola libera dai cattivi pensieri (*pāpa śuddhi*). Il primo si può conseguire abbandonandosi completamente a Dio, comprendendo che egli soltanto è il nostro Salvatore, che niente succede senza che lui lo sappia, e che qualsiasi cosa ci accada, buona o cattiva, è dovuta alla sua volontà ed è solo per il nostro bene supremo. Consegnarsi interamente alla provvidenza di Dio rappresenta l'essenza dell'abbandono assoluto o *śaraṅgāti*. Possiamo liberarci dai cattivi pensieri solo tramite la *bhakti* o devozione, cioè dedicando ogni nostro momento libero pensando a lui o ripetendo i suoi nomi o ascoltando coloro che ne cantano la gloria.

Il Cristianesimo afferma che Dio apparve sulla terra per rimettere i peccati agli uomini. A volte si sostiene che nell'Induismo non vi sia un concetto corrispondente, ma ciò non risponde al vero. Nella *Gītā* Śrī Kṛṣṇa dice che libererà dal male coloro che si ab-

bandonano a lui. Egli dice ad Arjuna di non addolorarsi perché: «io ti libererò da tutti i mali, rinuncia dunque a tutti gli altri *dharma* e prendi rifugio in Me»¹. Si deve comprendere correttamente il significato di questa espressione in tale contesto. La *Gītā* pone l'accento sullo svolgimento dei doveri inerenti a ciascuno in spirito di dedizione. L'invito a "rinunciare al *dharma*" non può essere quindi un incitamento a rimanere inattivi. Śrī Kṛṣṇa vuole che Arjuna, e noi con lui, svolga i doveri inerenti al suo stadio di vita abbandonando però l'idea che l'adempimento di questi doveri lo condurrà di per sé alla meta a cui aspira. Śrī Kṛṣṇa vuole che nell'adempiere il *dharma* noi rinunciamo alla convinzione che esso esaurisca il fine della vita, e ci invita a prendere rifugio in lui senza riserve.

Nel verso precedente a quello appena citato, Śrī Kṛṣṇa dice ad Arjuna: tu mi sei caro, ma quel "tu" è rivolto a ognuno di noi perché tutti noi gli siamo cari. Così, quando afferma: io ti dichiarerò la Verità, possiamo considerare tale affermazione come rivolta a tutti noi con l'assicurazione che lo raggiungeremo (*māmevaiṣyasi*, tu verrai a me). A tale scopo dobbiamo concentrare la mente in lui (*manmanā bhava*, concentra la tua mente in me), diventare i suoi devoti, amarlo e cadere ai suoi piedi.

Se si analizza il proprio affetto verso i figli o la moglie si scoprirà che in fin dei conti si tratta di amore di sé. Un padre vuole bene al proprio figlio solo fintanto che si comporta secondo le proprie aspettative. Se il figlio si sposa e trascura il padre, l'affetto si trasformerà in conflitto. Questo prova che il nostro affetto ha uno scopo e non è privo di egoismo. Ma non vi è alcuno scopo o obiettivo nell'amore che si prova per se stessi. Quando diventiamo consapevoli del fatto che l'"io" a cui dedichiamo tutto il nostro amore è "lui"; la nostra mente si riempirà di "lui", e ciò

¹ Cfr. *Bhagavadgītā*: XVIII, 66. Traduzione dal sanscrito e commento di Raphael. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

è il significato dell'espressione “*manmanā bhava*” (concentra la tua mente in me). Pensiamo a lui non per assicurarci dei benefici, ma perché non possiamo fare a meno di pensare a lui, avendo compreso che l'anima in noi non è altri che lui. Quando questa comprensione penetra in profondità, la mente entra nello stato di devozione spontanea e priva di finzione (*avyāja bhakti*).

Nei *Purāṇa* abbiamo numerosi esempi di una tale devozione pura verso Dio. Akrūra e Vidura avevano *avyāja bhakti*; Dhruva e Prahlada sono esempi di chi si abbandona a Dio fin dalla prima infanzia; Sabari e Kannappar sono esempi di persone considerate illetterate, ai gradini più bassi della scala sociale, che sono pervase da una potente devozione in cui la consapevolezza della loro individualità è stata completamente cancellata; Parikṣit è stato colui che negli ultimi sette giorni della propria vita sperimentò la beatitudine della devozione di un'intera vita. Khatvāṅga è l'esempio di una persona che consegue la purificazione con una devozione concentrata della durata di 90 minuti.

L'abbandono alla Divinità ci aiuta a cancellare le colpe del passato, ma la *bhakti* evita che la nostra mente ne commetta di nuove. Per conseguire in tutta la sua pienezza l'effetto della presenza divina, il cuore dev'essere mantenuto puro tramite la *bhakti*. In ultima analisi, abbandono e devozione sono due aspetti della stessa cosa. In questa vita, tutti i capifamiglia sono occupati nelle diverse attività necessarie per il proprio mantenimento e la loro mente rimane concentrata sul lavoro. Ma durante il tempo libero la mente è più soggetta alla distrazione. Il tempo libero dev'essere utilizzato per sviluppare la *bhakti* tramite varie possibilità: la ripetizione del nome di Dio (*nāma japa*), il frequentare le buone e sante amicizie (*satsaṅgha*), l'ascoltare le glorie del Signore (*satkaṭhaśravaṇa*), l'adorazione (*pūjā*), ecc. L'idea è di tenere in qualche modo la nostra mente occupata con il Divino. Dovremmo evitare qualsiasi situazione che ci possa mettere nella condizione di errare con la mente, gli occhi, le orecchie e le parole. Quando

nelle nostre preghiere chiediamo qualcosa dovremmo farlo con distacco, cioè con la consapevolezza che nulla è sconosciuto al Signore e che Lui sa ciò che è meglio per noi. Lasciamo che sia la sua volontà a trionfare. Cerchiamo, dunque, di seguire il sentiero dell'abbandono e della devozione e ottenere la grazia del Signore.

IL VALORE DELLA PREGHIERA

Nella vita dobbiamo affrontare difficoltà, afflizioni e dolori di ogni tipo. Andiamo dal dottore per ottenere sollievo dalle malattie del corpo. Ci rivolgiamo alle varie autorità per ottenere la soluzione dei nostri problemi contingenti; e preghiere vengono rivolte anche alla Divinità. Grandi personalità ci hanno indicato come pregare e per che cosa pregare. Una scuola di pensiero afferma che dovremmo pregare solo per la nostra salvezza spirituale; ma ve ne sono altre che sostengono che abbiamo dei doveri verso la famiglia, e che per adempiere a questi doveri dobbiamo invocare la benedizione di Dio tramite la preghiera. Questo è il giusto comportamento, per cui, anche quando dobbiamo rivolgerci alle autorità terrene per le nostre necessità, dovremmo prima sottoporre al Divino le difficoltà e i problemi che ci affliggono.

Il Signore Kṛṣṇa nella *Gītā* nomina quattro categorie di persone che pregano la Divinità¹; la prima categoria è denominata *ārtaḥ*, cioè coloro che soffrono fisicamente e mentalmente a causa di malattie, sofferenze, povertà, problemi e difficoltà di vario genere. Essi pregano il Signore affinché alleggerisca il loro peso e renda tollerabile la loro esistenza. La seconda categoria è denominata *jijñāsu*, coloro che sono assetati di conoscenza e desiderosi di giungere alla verità delle cose. L'espressione *arthārthin* denota coloro che nel mondo sono benestanti ma desiderano essere benedetti in misura maggiore dalle cose buone della vita al fine di vivere liberi da difficoltà e sofferenze e poter servire anche gli altri. L'ultima categoria di persone è denominata *jñāni*,

¹ Cfr. *Bhagavadgītā*: VII, 16-19. Op. cit.

coloro che hanno conseguito la conoscenza-*jñāna* o saggezza e realizzato la Verità suprema. Sono persone che hanno compreso che non c'è nulla all'infuori del Divino e che tutto è la Divinità, eppure anch'essi pregano. Nella *Gītā* si dice che la loro è una preghiera detta con la consapevolezza che Vāsudeva (il Signore) è tutto (*vāsudeva sarvam iti*: VII, 19).

Un uomo può trovarsi in una situazione in cui tutto contribuisce alla felicità eppure, se non ha sviluppato il giusto atteggiamento mentale, non può essere felice e sentirsi appagato. Se la sua mente è schiava della noia, dell'ira e dell'invidia egli non potrà trovarsi in pace ed essere felice; tutto ciò che ha risulterà privo di qualsiasi utilità, al pari di una conca bucata in cui si voglia tenere dell'acqua. Quindi, dovremmo prima di tutto cercare l'aiuto di Dio per purificare la nostra mente dalle passioni e dalle impurità.

Śrī Ādi Śaṅkara ci ha dato le giuste indicazioni, per quanto riguarda la preghiera, nello *Ṣaṭpadī Stotra*. Egli prega il Divino di eliminare prima di tutto *avinaya* o mali come l'arroganza, l'orgoglio, l'egoismo, ecc., che sono qualità opposte a *vinaya* o virtù come la gentilezza, l'umiltà, la considerazione per gli altri, ecc. *Avinaya* è una sedimentazione che tende a ricoprire le persone; se viene rimossa, *vinaya* si potrà esprimere spontaneamente. Poi Śrī Ādi Śaṅkara prega il Divino di fargli tenere la mente sotto controllo. Quando la mente è sotto controllo, smetterà di correre dietro a piaceri evanescenti e resterà ferma nel pensiero di Dio. La preghiera successiva è di sradicare i desideri sensoriali. Quando non andiamo più alla ricerca dei piaceri mondani il nostro cuore incomincia a battere in armonia con il resto del mondo e la nostra visione si fa più ampia e comprensiva. Infatti, Śrī Ādi Śaṅkara prega perché la propria compassione si estenda a tutta la creazione. Così, passo dopo passo, la mente verrà elevata spiritualmente, e l'inevitabile effetto di tale innalzamento sarà la fine del ciclo di nascita e morte o l'attraversamento dell'oceano del divenire-*samsāra*.

L'uso del termine *mṛga tṛṣṇā* in rapporto ai piaceri dei sensi è particolarmente appropriato. *Mṛga* vuol dire cervo; nei periodi di siccità i cervi vagano in cerca di acqua e a volte si avvicinano al deserto, vedono l'acqua del miraggio e corrono verso di essa finché, stremati, crollano e muoiono. Allo stesso modo il desiderio-*kāma*, l'ira-*krodha* e le altre passioni, generate in noi dai nostri sensi, sono come miraggi che alla fine ci portano alla perditione.

A proposito di deserto vorrei fare un'interessante considerazione. Probabilmente i deserti si sono formati dove una volta c'era il mare e ciò a causa di certe condizioni geologiche. Il Sahara è un deserto il cui nome potrebbe derivare dal sanscrito *sāgara* che significa mare.

La preghiera di Śrī Ādi Śaṅkara con la quale invoca la grazia di poter costantemente recitare lo *Ṣaṭpadī Stotra* è intesa per noi. Che questi versi e le preghiere in essi contenute siano sempre sulle nostre labbra, per attraversare con sicurezza l'oceano del *samsāra* e trovare rifugio nel Signore.

IL CONCETTO DELLA MĀYĀ

Nel verso di invocazione (*maṅgala śloka*) al suo trattato di Algebra *Bija Ganita*, Bhaskarācārya dice che il Supremo, in quanto Infinito, non diminuisce quando da lui emergono i mondi, né aumenta quando questi si riassorbono in lui. Infatti, se l'aggiunta di una pur minima quantità potesse fare una differenza per l'Infinito, questo non avrebbe potuto essere infinito prima di tale aggiunta; allo stesso modo esso non può divenire meno infinito quando qualcosa gli viene sottratta. L'Infinito è *pūrṇa*, Pienezza, ed è senza limiti. Anche l'universo (*prapañca*), che è infinitamente vario, è pienezza. Se la pienezza dell'universo viene sottratta alla suprema Pienezza, questa rimane intatta. Pertanto, se la pienezza, o le forme infinitamente varie dell'universo oggettivo, viene sottratta alla Pienezza che è l'Infinito resterà soltanto quella Pienezza, cioè l'Infinito.

Ciò può essere illustrato matematicamente nel seguente modo: se il 2 è diviso per 2, il quoziente è 1. Lasciando invariato il 2 come dividendo, se il divisore viene progressivamente ridotto a 1, 1/2, o 1/4 ecc., il quoziente sarà rispettivamente 2, 4, 8, ecc. Così, man mano che il divisore diminuisce, il quoziente diventerà sempre più grande; quando il divisore sarà minimo, cioè infinitesimale o prossimo allo zero, il quoziente sarà infinito. Tale procedimento è conosciuto col nome di *khaḥāram* dove *kha* sta per *ākāśa* (nel significato di zero) e *hāram* per sottrarre-dividere, quindi "dividere per zero".

Come si verifica la correttezza di una divisione aritmetica? Si moltiplica il quoziente per il divisore e si controlla che il risultato sia uguale al dividendo. Nel *khaḥāram*, o divisione di un qualsiasi numero per zero, il numero che viene diviso simbolizza il *prapañca*

(l'universo pluralistico infinitamente vario), il divisore, zero o *pūjyam*, che nel linguaggio matematico indica un fattore indefinibile prossimo al nulla, sta per *māyā*, e il quoziente è l'Infinito, vale a dire il *Brahman*. Allo scopo di manifestare l'universo, che è il dividendo, *Brahman*, che è il quoziente, si moltiplica per *māyā*, che è il divisore. Come un numero qualsiasi, per esempio uno o due, ecc., diviso per zero darà lo stesso quoziente infinito, così l'Infinito moltiplicato per zero dà un risultato indeterminato e pertanto può prendere i valori 1, 2, 3, ecc., che sono *bheda sāṅkhya*, o numeri che denotano delle differenze e stanno ad indicare la pluralità del mondo. L'*Upaniṣad* dice che l'Assoluto decise di essere molti; a tale scopo si ricoprì della *māyā* e i molti apparvero. Quando questo Infinito assoluto si moltiplica per la *māyā*, che è equivalente allo zero, esso appare come 1, 2, 3, 4, ecc., vale a dire come i vari oggetti di questo universo; ma quando un qualsiasi numero (universo oggettivo) è moltiplicato per zero (*māyā*), il prodotto è uguale a zero: l'universo moltiplicato per *māyā*.

Il dividendo, che rappresenta la pluralità dell'universo, è l'Infinito nella varietà; il quoziente, che è *Brahman*, è reale, senza limiti e infinito. Nel *Mantra Śānti*¹ il quoziente è *pūrṇam adaḥ*, Infinità assoluta, e il dividendo è *pūrṇam idam*, Infinità pluralistica. L'infinito non duale (*advaita anāntam*) moltiplicato per zero diventa l'infinito dualistico (*dvaita anāntam*). Se quest'ultimo viene privato della pluralità, per un processo di *khahāram* (dividendolo quindi per zero cioè per la *māyā*) si ottiene l'*advaita anāntam*. *Māyā* moltiplica l'Infinito senza forma, che è Uno-senza-secondo, in un'infinità di forme finite. Soltanto l'Uno, che è reale, ha valore; i molti, che sono il prodotto di *māyā*, sono

¹ Cfr. l'Invocazione della *Īśa Upaniṣad*. Vedi *Cinque Upaniṣad*, traduzione dal sanscrito e commento di Raphael. Edizioni ĀśramVidyā, Roma.

come *māyā*, privi di un valore assoluto. Così *Brahman* non viene toccato né da diminuzione (manifestazione o *śr̥ṣṭi*) né da addizione (riassorbimento o *laya*) dell'universo poiché questo, in ultima analisi, non ha valore.

La Divina Madre è il principio creatore dell'universo, l'aspetto *māyā-śakti* di *Brahman*, che fa apparire l'Uno Infinito come l'Infinito-molti. Ella presenta il Supremo senza forma in forme finite. È solo per la sua Grazia che si può trascendere la *māyā* e ottenere la realizzazione *advaita* dell'Uno-senza-secondo.

IL SENTIERO DELL'AUTOCONTROLLO

Dopo aver detto ad Arjuna che uno *sthitaprajñā* è una persona dalla mente stabile, che ha superato completamente desideri e passioni, Śrī Bhagavān aggiunge che una tale persona ritira la propria mente dagli oggetti esterni come la tartaruga si ritira nel proprio guscio al minimo segno di pericolo¹. Il desiderio verso un oggetto nasce perché senza di esso ci sentiamo incompleti. Ma quando comprendiamo che ciò che consideriamo il nostro "io" altri non è che la Beatitudine assoluta, i piaceri illusori perseguiti dai sensi perdono il loro fascino. Non è certo aggiungendo altro combustibile che si potrà spegnere il fuoco; più ne aggiungiamo e più il fuoco brucia. Così, i desideri possono solo aumentare quando si continua a soddisfarli.

Nello stesso tempo Bhagavān avverte Arjuna, e quindi tutti noi, che l'autocontrollo non è un sentiero facile da percorrere e che si può ottenere solo perseverando nella pratica. Gli insuccessi non devono scoraggiarci; dobbiamo continuare nei nostri tentativi finché non ci saremo riusciti. Il digiuno e altre discipline ci aiutano a conquistare l'autocontrollo.

Un uomo che digiuna o che ha la febbre non è attratto né dalla buona musica né dal buon cibo. La sua mente non riesce a farlo cadere in tentazione; ma ciò non vuol dire che questi desideri siano scomparsi del tutto dalla sua mente. Rotto il digiuno o passata la febbre, egli ne subisce di nuovo il fascino e l'attrazione. Ciò dimostra che i desideri restano latenti, come la brace sotto la cenere e che quindi non è semplicemente digiunando o seguendo altre discipline che si possono dominare i sensi e controllare la mente.

¹ Cfr. *Bhagavadgītā*: II, 55-58. Op. cit.

Potrebbe sembrare di averli dominati, ma alla prima prova di forza egli soccomberà alle tentazioni. Questo è il motivo per cui Bhagavān nella *Gītā* ha sottolineato ripetutamente che chi cerca la vera conoscenza attraverso la quale può comprendere la natura essenziale del *Paramātmān* deve arrendersi a Lui. Il digiuno e le altre forme di disciplina sono fattori predisponenti per l'autocontrollo; ma l'autocontrollo completo si può raggiungere solo tramite la grazia di Dio. Un effettivo controllo della mente si ottiene solo con la comprensione-realizzazione che ogni cosa, inclusi se stessi, è *Vāsudeva*: *vāsudeva sarvam iti*.

Con l'albeggiare di una simile realizzazione i sensi smettono di essere attratti dagli oggetti esterni, la mente non è più coinvolta dal loro movimento e l'equilibrio mentale viene mantenuto anche nelle circostanze più difficili.

Se il desiderio soddisfatto conduce a desiderare di più, quello frustrato si trasforma in ira, simile al rimbalzare di una palla lanciata contro un muro. Una persona pressata dal desiderio o dall'ira perde la capacità di ragionare e quindi le sue azioni risulteranno mal dirette. Quando il desiderio è sotto il controllo della mente, la mente non più disturbata incomincia a fissarsi sull'*ātmān* e colui che è immerso nella contemplazione dell'*ātmān* realizza il Supremo.

LA DISCIPLINA MENTALE

La *Gītā* si sofferma sull'equanimità che non è modificata né dagli eventi favorevoli né da quelli avversi. Tale stato si può raggiungere solo con il completo abbandono a Dio e Bhagavān (Śrī Kṛṣṇa) esplicita ciò con istruzioni come *yukta āsīta mat para* (con il pensiero concentrato su di Me: II, 61 e VI, 14), *mām ekam śaraṇam vraja* (vieni a Me come unico rifugio: XVIII, 66) e *vāsudeva sarvam iti* (il Supremo è tutto: VII, 19). Un *ayukta*, cioè colui che non può vedere il tutto con lo stesso distacco e la cui mente, conseguentemente, è assalita da desideri e passioni e che è incapace di compiere il proprio dovere con un spirito di dedizione, non trae alcun vantaggio dalla conoscenza, né acquisisce uno spirito di devoto abbandono (*bhāvanā*). Senza *bhāvanā* non si può ottenere la pace (*śānti*) e senza la pace non si ottiene la felicità assoluta (*sukham*). Se la mente insegue i piaceri mondani, tutti gli sforzi per trovare una felicità reale saranno vani come porre il burro fuso in un recipiente bucato. Lo *yoga*, nel senso in cui lo intende la *Gītā*, è pertanto necessario sia per acquisire la conoscenza della Realtà Ultima, che per la realizzazione di quella Realtà.

Vorrei mettere in evidenza che il senso dell'uguaglianza (*sa-matva*), nell'ambito dello *yoga*, non significa uguaglianza a tutti i livelli ma soltanto la capacità di cogliere con equanimità sia gli eventi positivi che quelli negativi. L'accento è posto sull'esecuzione del proprio dovere. Tale dovere dovrebbe essere eseguito bene e con cura, senza aspettative di riconoscenza e con la devozione nel cuore. Ogni azione compiuta nello svolgimento del proprio dovere dovrebbe essere dedicata a Dio e ciò non è possibile se i sensi (*indriya*) non sono stati messi sotto controllo. I sensi

dovrebbero essere distolti dall'oggetto che li attrae; se sono lasciati a briglia sciolta, la mente (*manas*) li seguirà e non sarà disponibile per la contemplazione dell'*ātman*: solo attraverso questa la Verità ultima può essere realizzata. Quando la mente-*manas* viene sospinta dagli *indriya*, la mente-*prajñā* si discosta dal proprio corso come una nave sospinta dagli impetuosi venti dell'oceano. È bene mettere in evidenza la distinzione che viene fatta nella *Gītā* tra mente-*manas* e mente-*prajñā*; in sanscrito la mente è conosciuta con termini diversi secondo le funzioni che compie, come pensare, decidere, contemplare, ecc.; la mente che fa l'esperienza della contemplazione è chiamata *prajñā*. Nell'analogia soprariportata, l'oceano rappresenta la mente, la nave è *prajñā* e il vento è l'incessante movimento dei sensi.

Il completo dominio dei sensi è la base su cui si deve innalzare l'edificio della perfetta stabilità della mente (*sthitaprajñātva*). Quando gli *indriya* vengono rivolti all'interno s'immergono nell'*ātman*, e ciò non ha nessun effetto sull'*ātman* come l'oceano non è modificato dalle acque dei numerosi fiumi che in esso si riversano. Chi ha raggiunto tale stato è uno *jñāni*. Egli è in grado di distinguere il reale dall'irreale e conseguire la beatitudine che proviene dalla realizzazione della onnipervasività del *Paramātman* e dell'identità tra *ātman* e *Paramātman*. Ciò che una persona comune immagina essere la realtà per lo *jñāni* è irreale. Così Bhagavān indica ad Arjuna qual è il proprio dovere e Arjuna dovrà compierlo non allo scopo di conquistare un regno, ma per conseguire la disciplina mentale che lo metterà in grado di pervenire allo stato della non-azione, vale a dire al *brahmanirvāṇa* o all'identità dell'*ātman* col *Paramātman*.

IL SENTIERO DELLA CONOSCENZA

Nel terzo capitolo della *Gītā Śrī Kṛṣṇa* mette in evidenza l'importanza del *karma yoga* e fa comprendere ad Arjuna la necessità di compiere il dovere che, essendo un principe-*kṣatriya*, gli compete per natura, anche in presenza di una realizzazione *jñāna* che lo avrebbe esonerato dal compiere riti e cerimonie. Bhagavān dice ad Arjuna che l'esecuzione del *karma* con il dovuto distacco è necessaria nell'interesse più ampio del benessere del mondo. Il compimento dei *karma* prescritti nei *Veda* e dei doveri relativi allo stadio di vita di ogni persona sono un mezzo sicuro per liberarsi dalle impurità del cuore e tenere la mente sotto controllo. Il *jīva* potrà così realizzare la propria vera natura quale infinitesima frazione dell'oceano del *Paramātman* e ritrovarsi immerso nella beatitudine eterna e suprema. Inoltre, sottolinea Bhagavān, Arjuna deve prendere coscienza che i due nemici della nostra crescita spirituale sono il desiderio e l'ira (*kāma* e *krodha*), e aggiunge che dovrà fare il proprio dovere con tutta l'intensità di cui è capace, libero finanche della più piccola traccia di *kāma* e *krodha*.

È su tale sfondo che Śrī Kṛṣṇa presenta il messaggio contenuto nel quarto capitolo. In un'epoca passata, dice Bhagavān, egli stesso lo aveva già dato al mondo tramite Vivasvān, il Sole, e sta ora rivelando il segreto di questo *Yoga* ad Arjuna che si è completamente affidato a Lui come suo devoto e anche come amico. Tale affermazione mette Arjuna nella difficoltà, del tutto naturale, di identificare Śrī Kṛṣṇa con Bhagavān. Il suo dubbio viene chiarito da Bhagavān con un accenno alla propria vera natura nei memorabili versi del quarto capitolo. Egli rivela ad Arjuna anche il segreto dei suoi *avatāra*, nel famoso verso: «O Bhārata, ogni volta che la Legge (*dharma*) decade e la licenza (*adharmā*) tende

a trionfare, Io mi manifesto [appaio]» (*Bhagavadgītā*: IV, 7). Il punto principale da rilevare è che Bhagavān “nasce” di epoca in epoca per evitare che l’umanità si autodistrugga arrestandone il procedere lungo il sentiero sbagliato e indirizzandola sulla retta via. Quando diciamo che egli nasce, dobbiamo aver presente una differenza fondamentale. Infatti, lo stesso Bhagavān afferma di non avere né inizio né fine (nascita e morte) e che è il supremo Īśvara (il Signore) dell’universo. Quindi egli non nasce nel senso ordinario del termine, ma tramite la sua stessa *māyā*. Un attore, che nella vita privata è una ben determinata persona, sulla scena appare ora in un ruolo ora in un altro. Sulla scena la sua vera personalità viene nascosta dai costumi e dal trucco e ogni volta è una persona diversa.

Dio è eterno ed immutabile, ma sembra assumere diverse forme a causa del velo (*māyā*) che ricopre la sua reale personalità. L’immobile Īśvara o *puruṣa* sembra agire con indefinite modalità nell’universo per effetto della *māyā* o *prakṛti*, che a sua volta trae tutta la propria energia da lui quale fonte di ogni energia. Egli è cosciente dei suoi *avatāra* perché non ha mai smesso di esistere; ma Arjuna (e quindi tutta l’umanità) non è consapevole delle varie vite attraverso cui è passato in quanto la sua consapevolezza si limita solo all’attuale nascita. Il *jivātman*, pur non essendo altro che una scintilla del *Paramātman*, è circondato da ignoranza o *ajñāna* a causa di emozioni quali desiderio, ira, e paura, e pertanto non è in grado di riconoscersi. L’uomo nasce condizionato, preso com’è dal giuoco di queste emozioni, mentre Bhagavān, che le trascende tutte, sembra essere nato ma in realtà è senza nascita.

Egli dice ad Arjuna che colui che, tramite *jñāna*, è in grado di perforare il velo della sua apparente nascita e lo vede per quello che è, sarà in grado di trascendere la nascita e la morte e di realizzarlo (Cfr. *Bhagavadgītā*: IV, 10). Ancora una volta l’accento è posto sull’imperativo di liberarsi dalle emozioni (desiderio, paura, ira) che hanno origine dalle impressioni dei sensi. Coloro che riescono in tale compito hanno la capacità di contemplarlo inin-

terrottamente, poi di affidarsi a lui senza riserve ed infine di immergersi in lui.

In genere le persone sono portate a compiere il proprio *karma* o ad adorare una qualche manifestazione del Divino per conseguire dei risultati rapidi nella sfera materiale. Ma Īśvara di certo non prova né simpatie né antipatie; la sua grazia è sempre disponibile per tutti e ognuno riceve ciò per cui è qualificato o che merita di ricevere. Egli è adorato da quattro diversi tipi di persone: *ārtah* (coloro che sono nei guai), *jijñāsuḥ* (coloro che aspirano ardentemente alla vera conoscenza), *arthārthin* (coloro che desiderano essere sempre felici), e lo *jñāni* (colui che ha piena consapevolezza del Divino)¹. Tra tutti questi solo lo *jñāni* si libera dal ciclo delle nascite e delle morti immergendosi in Lui.

Per ogni effetto c'è una causa ordinaria e una causa straordinaria. La prima si può spiegare dicendo che il filo è la causa della stoffa. Īśvara è la causa straordinaria per il funzionamento dell'universo intero. Il sentiero di ognuno di noi è tracciato da lui; perfino l'odio verso Dio diviene causa di salvezza, come nel caso di Hiranyakasipu e Kamsa, poiché entrambi, a causa del loro intenso odio, incominciarono a pensare costantemente a Dio.

La chiave per svelare la vera natura del Supremo sta nel comprendere che anche se l'intero universo è sorretto dalla sua presenza, egli non agisce. Egli è distaccato sia per quanto concerne le azioni che per i relativi risultati. Così, se compiamo il dovere prescritto senza attaccamento e senza aspettative, gradualmente diventiamo *Brahman* stesso. È questo il sentiero seguito dai grandi uomini del passato ed è questo il sentiero che Bhagavān Kṛṣṇa indica ad Arjuna e a tutti noi nella *Gītā*. Le buone azioni cancellano i *karma* negativi del passato, e agendo con uno spirito di dedizione la mente diviene pura. Allorché la devozione si affianca a un'azione disinteressata il risultato è *jñāna* o la Realizzazione assoluta.

¹ Cfr. *Bhagavadgītā*: VII, 16-19. Op. cit.

DISTACCO

Ognuno di noi preferisce determinati oggetti e questa preferenza genera *rāga*, attaccamento o affettività. Quando le cose o le persone che preferiamo ci abbandonano o vengono da noi abbandonate alla fine del nostro soggiorno terreno, siamo assaliti dal dolore. La morte ci separa con violenza dagli oggetti a cui siamo affezionati ed è causa di dolore per tutti. Quando stacciamo con forza un frutto di mango ancora acerbo un liquido bianco appare sia sul frutto che sul gambo a cui il frutto era appeso, come se stesse piangendo. Ma se lo stesso mango è maturo si separa facilmente dal gambo e il pianto non si verifica. Allo stesso modo, noi dovremmo sviluppare la capacità di lasciare questo mondo senza rimpianti quando la morte bussa alla porta.

Come questa capacità possa essere conseguita è il problema della vita. Vorrei dare la risposta a tale problema con l'aiuto di un aneddoto. Un uomo molto ricco, che viveva nel territorio francese dell'India, venne in qualche modo a sapere che se fosse rimasto in quel territorio, sia egli stesso che la sua ricchezza sarebbero stati in pericolo. Solo una collina separava il territorio francese da quello britannico. Se fosse riuscito a trasportare la sua ricchezza, che consisteva in monete d'oro e d'argento, dall'altra parte della collina sarebbe stato al sicuro. Egli però si rese conto che nella situazione in cui si trovava era impossibile effettuare un simile trasporto e che se voleva salvarsi avrebbe dovuto abbandonare dietro di sé la sua immensa fortuna. In quel momento critico fu avvicinato da una persona in possesso di valuta inglese che gli propose di scambiare la propria valuta con le monete d'oro e d'argento. Egli si affrettò a convertire tutte le sue monete in valuta e poté quindi attraversare il confine mettendosi in salvo. Noi

dovremmo fare allo stesso modo, e convertire tutto ciò che abbiamo conseguito e tutte le nostre capacità con la moneta *dharmā*, così da portare con noi questo *dharmā* quando dovremo lasciare questo mondo.

Il *dharmā* si consegue con il pensiero, la parola e l'azione. Poiché sia *pāpa* (demerito) che *puṇya* (merito) ci accompagnano dopo la morte, dobbiamo fare in modo di acquisire solo *puṇya*. Se nella nostra mente nutriamo passioni quali desiderio e ira, non faremo altro che accumulare demeriti. Se useremo la parola per provocare *kāma* (passione) o *dveṣa* (odio) faremo del male ad altri ostacolando allo stesso tempo la nostra emancipazione. Il dono della parola dovrebbe essere usato solo per fare del bene agli altri e per ripetere il nome del Signore. Anche la nostra forza fisica dovrebbe essere utilizzata per servire gli altri. La nostra ricchezza materiale, fatta salva una parte che siamo obbligati a lasciare ai nostri figli, dovrebbe essere utilizzata per cause nobili e caritatevoli convertendola così, insieme con il potere della mente, della parola e del corpo, nel *dharmā*, la moneta di Īśvara, che è valuta corrente in tutti i mondi e per tutti i tempi. Soltanto il *dharmā* ci protegge in questa vita e accompagna l'anima nel suo cammino, dopo che essa ha abbandonato il suo rivestimento corporale.

Il distacco dagli oggetti dei sensi – che è un processo di trasmutazione di *rāga* in *vairāgya* – dovrebbe iniziare quando i nostri sensi sono ancora nel pieno della loro efficienza. Se una disputa si compone grazie a un compromesso raggiunto senza l'intervento del giudice ma in seguito a un accordo tra le parti, queste si lasciano da amici. Allo stesso modo dobbiamo diventare mentalmente maturi, come il mango di cui ho parlato più sopra, e separarci dai nostri attaccamenti. Per tale scopo abbiamo bisogno della grazia del Signore; Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda, in *Śivānandalaharī*, invoca la grazia e la compassione del Signore Śiva perché lo salvi senza far caso alla sua mancanza di qualificazioni. Invochiamo anche noi la grazia del Signore, poiché essa soltanto darà vigore all'anima e sarà per lei un'inesauribile fonte di forza.

LA NATURA DELLA VERA BHAKTI

La vera *bhakti* o devozione è quella condizione in cui la mente del devoto è incapace di separarsi anche per un solo istante dall'intima comunione con la Divinità; e quando le circostanze la costringono ad allontanarsene, vacilla e si affretta a ritornarvi aderendo al Divino come un ago alla calamita.

Nel verso 61 dell'opera *Śivānandalaharī*, Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda spiega che cos'è la vera *bhakti*. Il rapporto tra il devoto e il Signore viene spiegato per mezzo di cinque esempi: l'albero noto come *aṅgolam* (*alangium luxapetalum*) e i suoi semi; la calamita e l'ago; una donna virtuosa e il marito; un rampicante e un albero; un fiume e l'oceano.

L'*aṅgolam* si trova nella foresta; si dice che quando i frutti cadono per terra, i semi, liberati dal frutto, grazie ad una qualche forza interna si avvicinano al tronco dell'albero, gradatamente lo risalgono e ad esso si attaccano inseparabilmente. Durante i miei viaggi, mi è stato mostrato questo albero in una foresta, ho visto i semi incollati al tronco dell'albero, anche se non sono stato in grado di osservare l'effettivo movimento dei semi verso l'albero.

L'esempio successivo è quello dell'ago e della calamita. Quando un ago è messo vicino alla magnetite, si sposta velocemente verso la pietra e vi aderisce. Così la mente del devoto si affretta verso il Divino e in lui trova la pace.

Il terzo esempio è quello di una donna virtuosa (*sādhvī* o *pativrata*) e il marito. Il termine *vibhuḥ*, usato in questo verso per denotare il marito, è significativo; il suo significato letterale è "colui che pervade tutto". L'idea che Śrī Śaṅkara vuole trasmetterci, con l'uso di questo termine, è che una vera *pativrata* ha il marito come pensiero predominante in ogni momento, quali che

possano essere gli oggetti che vede intorno a sé. Ella è così presa dal pensiero del marito da vederlo dovunque possa volgersi. Allo stesso modo anche un *bhakta* vede solo la Divinità in ogni cosa intorno a sé.

Gli strenui sforzi compiuti dalla mente per aderire a *Śiva* vengono esemplificati con la similitudine del rampicante e dell'albero. Man mano che il rampicante cresce, i suoi getti si protendono nel tentativo di afferrare qualcosa a cui aggrapparsi. Quando essi vengono in contatto con un albero, il rampicante lo avvolge come in un abbraccio affettuoso. Se dovessimo staccarlo, si riattaccerebbe all'albero in breve tempo. La mente del devoto è alla ricerca incessante del Signore e nel momento in cui lo comprende e lo realizza aderisce inseparabilmente ad esso.

L'ultimo esempio è quello del fiume e dell'oceano. Il fiume nasce da una piccola fonte sulle montagne. Nel tratto iniziale del proprio corso, che può essere paragonato alla nostra infanzia, il fiume è rumoroso, gioca saltando da una roccia all'altra, è irrequieto e scorre velocemente; la sua rapidità riflette l'ansia di unirsi all'oceano. Gradatamente, mentre si avvicina al mare, il fiume diviene calmo e placido; il suo stato può essere paragonato alla umiltà, timidezza e serenità di una donna in presenza del marito. L'oceano, come un marito premuroso, corre incontro al fiume per accoglierlo in sé; questo è il motivo per cui l'acqua del fiume è salata già a una certa distanza dalla foce. Allo stesso modo, l'anima irrequieta trova la serenità quando si trova vicino al Divino, e finalmente si immerge in quell'oceano di Beatitudine suprema.

Śrī Śaṅkara ha spiegato la verità dell'*Advaita* sia nel tema principale del verso che nelle similitudini. L'acqua dal mare evapora per formare le nubi in cielo e ritornare alla terra sotto forma di pioggia; questa torna al mare sotto forma di fiumi e il cerchio si chiude. Il fiume e il mare anche se in apparenza sono due, in realtà sono una unità. Il mare non diminuisce a causa dell'evaporazione, né aumenta a causa dell'acqua dei fiumi. Allo stesso modo, ogni cosa nell'universo è parte del Supremo; egli è tutto ed alla fine tutto si immerge in lui. La Divinità è pienezza in-

cessante e tale pienezza non è in alcun modo toccata né dalla creazione né dal riassorbimento della creazione.

L'anima umana, il *jīvātman*, è irrequieta, come un rampicante alla ricerca di un sostegno a cui aggrapparsi, e desiderosa di unirsi alla propria fonte, come il fiume che corre ad immergersi nell'oceano, sua fonte ultima. Man mano che il *jīva* si avvicina al Divino consegue *śānti* o pace e serenità, come quella delle acque del fiume quando sono prossime alla confluenza con il mare. Il *bhakta*, che infine diviene uno *jñāni*, vede soltanto il Supremo in ogni cosa, proprio come una *pativrata* pensa solo al proprio marito e signore. Quando l'anima finalmente trova il proprio rifugio nel *Paramātman* si unisce a lui, come il rampicante che abbraccia l'albero o un ago che vola a unirsi alla calamita. Se per un qualche motivo il *jīva* viene forzatamente staccato dal Divino diventa irrequieto si agita, lotta ed infine ritorna a *Quello*.

Quando la nostra devozione a Dio è motivata dal desiderio di assicurarci un qualche beneficio terreno cessa di essere vera *bhakti* e diventa un baratto, ma quando è per la nostra elevazione spirituale conseguiamo la pace che è simile a quella del fiume quando è vicino al suo signore, l'oceano. Il devoto inizia la ricerca della beatitudine con la devozione verso l'Uno che crede si trovi all'esterno. Quando la devozione non è più per motivi egoistici, cioè quando la ricerca riguarda il proprio sé, la dualità io-*ātman* (*dvaita bhāva*) si trasforma in *advaita bhāva*, la non-dualità dell'*ātman*. Egli si abbandona assolutamente e senza riserve al *Paramātman* e diviene uno con *Quello*. Tutti dovremmo lottare per risvegliare in noi il tipo di devozione indicato da questo verso della *Śivānandalaharī*.

IL CONCETTO DELLA BHAKTI

La trama della rappresentazione teatrale di Kṛṣṇa Miśra dal titolo *Prabodha Candrodāya* è intesa a mostrare che quando la luce (*candra*) del risveglio-conoscenza (*prabodha*) sorge nella mente, la beatitudine (*ānanda*) riempie di sé il cuore stabilendovi il regno della pace (*śānti*). In questo lavoro teatrale, Viveka (la discriminazione intellettuale) è il re, Upaniṣad è la regina, e la devozione al Signore Viṣṇu (*viṣṇubhakti*) è la damigella della regina. Nell'opera si mette in rilievo l'importanza della devozione per il conseguimento della liberazione (*mokṣa*). Śaṅkara Bhagavatpāda nel suo *Vivekacūḍāmaṇi*¹ afferma che, tra i fattori di ausilio per conseguire la liberazione, la devozione-*bhakti* è il più elevato.

Il verso di invocazione della *Prabodha Candrodāya* dice che la luce del proprio Sé sul quale Śiva è in contemplazione meditativa con i cinque sensi volti all'interno, appare come un lampo quando egli ritorna momentaneamente alla consapevolezza del mondo esterno (*parāk*). Per inciso potrei dire che l'avvertimento "parāk" gridato dai sorveglianti quando le divinità, i grandi personaggi e i re sono portati in processione, si propone di attirare la loro attenzione. Poiché essi sono rivolti verso l'interno nella contemplazione del Sé, tale avvertimento è un invito a prendere consapevolezza dell'esterno e a procedere con cautela.

È significativo che, dopo aver lodato Śiva nel verso di invocazione, l'autore assegni alla devozione di Viṣṇu il ruolo di da-

¹ Cfr. *Vivekacūḍāmaṇi*, 31. Traduzione dal sanscrito e commento di Raphael. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

migella di Upaniṣad, la regina del re Viveka. Così la *Prabodha Candrodaya*, scritta da un devoto di Śiva, dà importanza alla *viṣṇubhakti* e afferma che tramite essa si consegue il *mokṣa*.

Per ottenere la pace dello stato di liberazione è necessaria la *bhakti*; il liberato che sperimenta la gioia e la pace derivanti dalla realizzazione del Sé comprende la non differenza tra il proprio sé e il Sé supremo che è il *Paramātmān*. Chi ha realizzato la coscienza della non-dualità guarda agli altri uomini, al loro comportamento e al mondo della dualità e della distinzione come a un grande giuoco divino (*līlā*). Gli alberi di cocco che si specchiano nelle acque di un lago completamente calmo e non increspato dal benché minimo alito di vento sembrano capovolti. Un bambino vedendo gli alberi riflessi pensa che essi stiano crescendo alla rovescia e che i loro frutti corrano il rischio di cadere; ma gli adulti che conoscono la natura del riflesso non ne sono ingannati. Un toro che vede la propria immagine riflessa in uno specchio carica l'immagine pensando di trovarsi di fronte a un altro toro. Noi però non siamo ingannati da un'immagine riflessa in uno specchio. Quando uno *jñāni* emerge dal *samādhi* guarda alle cose e agli eventi del mondo come noi guardiamo il comportamento di un bambino che vede l'immagine capovolta degli alberi di cocco nell'acqua o quello del toro che vede la propria immagine riflessa in uno specchio.

Quando i grandi *jñāni* che hanno realizzato il Supremo senza secondo ritornano alla consapevolezza del mondo e contemplan la magnificenza della forma di quell'Essere di cui hanno fatto esperienza, indugiano nella contemplazione della Forma del Senza Forma e sono perfino restii a ritornare nello stato del *samādhi* per il cui conseguimento avevano tanto lottato. È a questo aspetto che si riferisce Śrī Śuka nel *Bhāgavata Purāṇa*, quando dice: «Perfino i saggi che gustano la beatitudine che deriva dall'esperienza dell'*ātman* e che sono liberi da ogni vincolo si dedicano, senza motivo alcuno, alla devozione verso Hari; tal è l'eccellenza del Signore».

Una simile *bhakti* è priva di movente. La *bhakti* prima della realizzazione del Supremo è una forma di disciplina (*sāadhanā*) per attingere *mokṣa*, ed è motivata da tale fine. Ma lo *jñāni*, pur avendo conseguito lo stato di *mokṣa*, ritorna volontariamente alla contemplazione della Forma del Supremo. È una *bhakti* che non ha alcun movente né serve per uno scopo ulteriore; essa è fine a se stessa e viene perseguita per l'intrinseca felicità che concede.

Śrī Madhusūdana Sarasvatī, che ha scritto il monumentale trattato *Advaitasiddhi* e che è un *advaitin* per eccellenza, si riferisce alla stessa situazione quando canta, nel seguente verso, le lodi di Śrī Kṛṣṇa: «Concedi pure a coloro che Ti contemplano con la mente sotto controllo – quale effetto della perseverante pratica della meditazione (*dhyāna*) – di vedere il Tuo supremo splendore che è privo di attributi e immoto. Ma per me, solo la forma blu scuro (Kṛṣṇa) che gioca sulla sabbia della Kālindī (il fiume Yamunā) è fonte di infinita gioia».

Per Śrī Madhusūdana Sarasvatī, la gioia-beatitudine che proviene dal contemplare con l'occhio della propria mente il giuoco di Kṛṣṇa diviene maggiore perfino della beatitudine della realizzazione della non-dualità. Ciò che è stato detto da Śrī Śuka nel *Bhāgavata Purāṇa* per lui è diventato una vera esperienza.

Infatti, quando la devozione-*bhakti* produce il frutto della conoscenza-*jñāna*, il liberato sembra addolorarsi alla prospettiva che la *bhakti* sia inclusa e assorbita da *jñāna*. Ciò è simile a quanto accade all'amorevole genitore che, avendo fatto con grande entusiasmo tutti i preparativi per lo spozializio della figlia, prova una grande pena e piange quando giunge il momento del *kanyādāna* in cui la sposa è affidata allo sposo.

Lo stesso tipo di dilemma sembra presentarsi a un *bhakta* sul punto di conseguire *jñāna* per grazia del Signore. Un tale *śiva-bhakta* è ormai giunto alla soglia di *mokṣa* e non ha più bisogno di segnare il corpo con le ceneri sacre né di portare un rosario o di altri mezzi atti a condurlo alla dimora del Signore (Śiva) della

Figlia della montagna (Pārvatī). Così, accomiatandosi da tutto ciò che fin'allora era stato strumento della pratica devozionale, esclama: «A voi tutti auguro ogni bene! Per grazia dell'onnipervadente Parameśvara, che la mia devozione ha reso propizio, sto per entrare nella grande oscurità (*moha*) chiamata liberazione (*mokṣa*) che mi separerà dalla gioia della vostra compagnia».

Così la *bhakti* ha un doppio posto nello schema della vita spirituale: conduce l'aspirante verso la liberazione e "attira" il Liberato il quale lascia volentieri da parte per un momento l'inalterabile beatitudine del *samādhi* per prendere dimora nel regno della *bhakti*. Quindi, non c'è ragione di pregare subito per *mokṣa*; dovremo invece invocare la *bhakti* che ci porterà a *mokṣa*. È proprio a questa *bhakti* che è stato dato un importante ruolo, nella forma della devozione a Viṣṇu, nel *Prabhoda Candrodaya* che ha lo scopo di risvegliare il "gusto" per la pace nella mente degli spettatori.

L'ADORAZIONE DELLA DIVINITÀ

Per ricordare il cinquantunesimo anniversario della sua ascensione al Kāñcī Kāmakotī Pīṭha, il 9 marzo 1958 fu celebrato in onore di Sua Santità Jagadguru Śrī Śaṅkarācārya il rito chiamato *kānakābhiṣeka*¹ con foglie d'oro fatte a somiglianza di quelle dell'albero di *bilva*. Sua Santità si rivolse all'assemblea in sanscrito nel seguente modo:

Mi inchino dinanzi a Śrī Bhagavatpāda Śaṅkara, che non è soltanto la dimora della Śruti, della Smṛti e dei Purāṇa, ma anche della compassione, e che concede la pace a tutto il mondo.

Ogni giorno i devoti mi offrono innumerevoli doni: noci di cocco, ghirlande di *thulasi* e di *bilva*, ghirlande di lode declamate da letterati-*paṇḍit*, e ghirlande di omaggi offerte da poeti. Tutto ciò costituisce per me un tipo di *abhiṣeka*; oggi c'è stata anche una pioggia d'oro, un *kānakābhiṣeka* eseguito in mio onore. Quale ne è la ragione? La ragione è una sola: tutto questo mi viene tributato perché ho avuto in sorte di portare il nome di Śrī Śaṅkara in cui risiedono Śruti, Smṛti e Purāṇa e che è pieno di compassione verso tutte le creature. Se questo è l'effetto della circostanza che io porto il suo santo nome, allora non vi è dubbio che l'esecuzione delle sue ingiunzioni porterà una pioggia d'oro (*kānakadhāra*) su tutti gli uomini. Tale *kānakadhāra* universale non si riferisce solo all'oro materiale che fa parte del secondo obiettivo dell'esistenza umana, vale a dire la ricchezza

¹ L'*abhiṣeka* è un rito che si compie aspergendo sulla persona o sul simbolo a cui la devozione è rivolta dell'acqua o altro, in questo caso foglie d'oro. Il *bilva* è un albero particolarmente sacro per gli Indù.

e la prosperità o *artha*, ma significa pioggia di *dharma*, *artha*, *kāma* e *mokṣa*, ossia i quattro *puruṣārtha*¹ che sono gli obiettivi dell'aspirazione e dello sforzo dell'uomo. Quindi, tutti gli scopi dell'esistenza verranno conseguiti in seguito al compimento della volontà (*ājñā*) di Śrī Bhagavatpāda.

Qual è la volontà di Śrī Bhagavatpāda, il nostro *guru*? Egli dice che è nostro dovere adorare il Signore (*Īśvara-pūjā*). Come si dovrebbe eseguire la *pūjā*? Tramite l'offerta di fiori e di incenso, facendo oscillare le lampade accese e offrendo pasta di sandalo. Nel metodo di adorazione conosciuto come *pañcopacāra-pūjā* (il culto delle cinque offerte) vengono offerti alla Divinità profumi (*gandha*), fiori (*puṣpa*), incenso (*dhūpa*), luci (*dīpa*) e cibi (*naivedya*). Vi sono culti che prevedono sedici o sessantaquattro offerte, conosciuti rispettivamente come *ṣoḍaśopacāra-pūjā* e *caturṣaṣṭi upacāra-pūjā*.

Fra i vari modi di eseguire la *pūjā* qual è quella superiore a tutte le altre? L'indicazione di Śrī Bhagavatpāda è che ognuno dovrebbe eseguire i doveri spirituali e sociali che gli competono secondo quanto prescritto dai *Veda*: ciò costituisce la migliore adorazione della Divinità. E la grazia (*anugraha*) di cui si ha bisogno per eseguirli dev'essere cercata ai santi piedi del *guru*, Śrī Bhagavatpāda.

Sappiamo che gli omaggi reverenti (*namaskāra*) presentati a tutti gli dèi sono in ultima analisi diretti a Śrī Keśava². Tutti voi rendete omaggio ai *saṁnyāsin* tramite il *namaskāra*; se nella mente di qualcuno di essi dovesse sorgere il pensiero "questi omaggi sono diretti a me", egli sarebbe perduto. Il vero *saṁnyāsin* nel riceverli dovrebbe offrirli con vera devozione a Śrī Nārāyaṇa²;

¹ I quattro *puruṣārtha* concernono la ricerca dell'ordine e della giustizia (*dharma*) intesi in senso tradizionale (cfr. la *Politéia* di Platone), della ricchezza (*artha*), della felicità (*kāma*) e della liberazione (*mokṣa*).

² Keśava indica Kṛṣṇa, Nārāyaṇa indica Viṣṇu, ma sono nomi di aspetti dell'unico Principio Īśvara (lett. il Signore).

in tal modo i *namaskāra* resi a un *saṁnyāsin* raggiungono Śrī Keśava. Questo è il motivo per cui quando i devoti offrono al *saṁnyāsin* il loro inchino riverente (*praṇāma*) recitando il *mantra aṣṭākṣara* (il *mantra* dalle otto sillabe: *Om namo nārāyaṇaya*), questi dovrebbe fissare la sua mente su Śrī Nārāyaṇa (*Nārāyaṇayasmṛti*) e pronunciare le parole Nārāyaṇaya, Nārāyaṇaya. Così, tutti i *namaskāra* sono posti ai piedi di *Quello* che è la meta suprema della vita.

Allo stesso modo io dedico mentalmente questo *kānakābhīṣeka* a Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda, il cui Inno *Kānakadhārāstotra* ha fatto scendere una pioggia d'oro su una coppia di *brāhmaṇa* estremamente indigente¹. Se non lo facessi sarebbe pura ingratitudine e ciò non si applica soltanto al *kānakābhīṣeka* di oggi. Se le indicazioni di Śrī Bhagavatpāda verranno osservate ogni giorno, questo sarà per Lui un *kānakābhīṣeka* quotidiano. La sua provvidenza farà sì che non si tratterà soltanto di una pioggia d'oro ma di una pioggia (*abhīṣeka*) a Lui offerta di tutte le cose più preziose del mondo.

Śrī Bhagavatpāda ha indicato che l'adorazione del Signore Īśvara dovrebbe essere eseguita per il tramite delle pratiche prescritte dai *Veda*. Essa è il mezzo per l'adempimento di un comandamento ancora più elevato dell'adorazione di Īśvara, contenuto nelle parole: "si rimanga fermamente stabiliti nella consapevolezza dell'Essere supremo" (*atha parabrahmātmanā sthīyatām*).

La realizzazione di questa Verità suprema è frutto dell'adorazione a Śrī Parameśvara e Śaṅkara Bhagavatpāda ne indica i passi nell'Inno (*stotra*) *Sopana-pañcaka* che termina appunto con le parole: *atha parabrahmātmanā sthīyatām*. Egli dice: «Ci si accosti a chi conosce il reale, il *sat*; i suoi sandali siano quotidianamente adorati; si sollecitino le sue istruzioni sulla sacra Sillaba;

¹ Episodio della vita di Śaṅkara. Cfr. *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda* di M. Piantelli. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

l'ascolto delle parole delle *Upaniṣad*, la sublime parte della *Śruti*, da lui pronunciate, portino gradualmente allo stato espresso dalle parole “si rimanga fermamente stabiliti nella consapevolezza dell'Essere supremo”»¹.

La suprema istruzione di *Bhagavatpāda* è che occorre impegnarsi realmente soltanto sull'incessante meditazione della Verità suprema rinunciando a tutti i pensieri (mondani). Quale disciplina (*sādhana*) preliminare viene suggerita l'adorazione del Divino; per quanto riguarda quest'ultima, l'attuazione degli atti di culto ingiunti dai *Veda* e offerti alla Divinità con le parole «Possa Śrī Janārdana esserne allietato» (*janārdhanaḥ prīyatām*) è superiore, quale *sādhana*, alla donazione di oggetti materiali (*upacāra*). Offrire tali atti di devozione alla Divinità porterà a “essere fermamente stabiliti nella coscienza dell'Essere supremo”. Occorre però pregare Śrī *Bhagavatpāda* affinché ci conceda la grazia di acquisire la capacità di tale costante meditazione quale effetto dell'aver praticato le discipline preliminari. Realizzando, tramite la preghiera a lui rivolta, lo scopo della nostra vita, offriamo ogni giorno il *kānakābhiṣeka* a Śrī *Bhagavatpāda*.

¹ *sadvidvān upasṛpyatām / pratidinam tatpādukā sevyatām / brahmaika akṣara marthyatām / śrutiśirovākyam samākarṇyatām / atha parabrahmātmanā sthīyatām.*

IL VALORE SPIRITUALE DEGLI ANUṢṬHĀNA *

La religione ha la funzione di indicarci come riparare le nostre mancanze e di fornirci la guida per ottenere la salvezza, che è lo scopo ultimo della vita. Negli ultimi 2500 anni sono sorte alcune nuove religioni, quali il Buddhismo, il Cristianesimo e l'Islam. I fondatori di tutte le religioni hanno uno scopo comune, cioè, aiutare le anime dei seguaci a trovare beatitudine e riposo eterni, in altre parole, la salvezza. Ci possono essere paesi in cui esiste una sola religione e altri in cui la popolazione segue più di una religione. La caratteristica, unica, dell'India è quella di aver dato asilo a tutte le religioni del mondo e perfino a coloro che negano Dio.

Com'era la situazione in India duemilacinquecento anni fa? C'era una sola religione o ce n'era più di una? Secondo gli *Śāstra*, c'erano cinque scuole di filosofia e pensiero religioso, e tutte avevano la propria radice nei *Veda*. Il *Mahābhārata* ne fornisce l'elenco: *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Pāñcarātra*, *Veda* e *Pāśupata*, in un verso il cui significato è che queste cinque scuole hanno come scopo il benessere del mondo e che nessuna di esse dovrebbe essere oggetto del benché minimo tentativo di eliminazione.

Anche se la Verità (*satyam*) viene affermata da tutte e cinque le scuole, il *Veda* ha la caratteristica distinzione di essere considerato superlativamente vero (*satyataram*). In realtà, si ritiene che le altre quattro scuole filosofiche siano di aiuto alla compren-

* Gli *anuṣṭhāna* sono le pratiche devozionali e meditative che vengono svolte tre volte al giorno e cioè all'alba, a mezzogiorno e al tramonto. Gli *anuṣṭhāna* del mattino e della sera sono chiamati *saṃdhyāvandanam*, quelli del mezzogiorno *mādhyaṃdinam*.

sione della Verità vedica. Se i *Veda* sono la base di tutte le correnti del pensiero religioso, sorge spontanea la domanda: “Perché così tante scuole? Il *Veda* non è sufficiente di per sé?”. La risposta si trova nello *Śivamahimna Stotra* di Puṣpadanta il quale afferma che, a causa dei diversi temperamenti umani, più di un metodo di approccio al Divino è diventato necessario, in modo che ogni essere abbia la possibilità di raggiungere la propria compiutezza. Per coloro che trovano ardui i sentieri del *Sāṃkhya*, dello *Yoga* e del *Veda*, sono disponibili quelli della devozione o *bhakti* propri del *Pāñcarātra* e del *Pāśupata*. I fiumi possono scorrere in direzioni diverse ma la loro meta ultima rimane l’oceano; in altre parole, l’oceano è pronto a riceverli alla fine del loro cammino. Allo stesso modo, anche se i sentieri per la realizzazione dell’*ātman* sembrano condurre in direzioni diverse, l’*ātman* è presente alla fine di ogni sentiero e accoglie coloro che sono stati sollecitati nel seguirlo. Questo è il motivo per cui nel *Mahābhārata* si afferma che nessuna delle cinque scuole di pensiero religioso dovrebbe essere eliminata.

Oltre alle due autorevoli fonti già citate in merito all’esistenza delle cinque scuole di pensiero religioso nell’India antica, si fa riferimento ad esse anche nel *Naiṣadha* di Śrī Harṣa. Allorché Indra, Yama, Agni e Varuṇa scoprono che il cuore della principessa Damayantī ha scelto il principe Nala, si presentano al suo *svayamvara*¹ sotto le apparenze di Nala. Damayantī è presa alla sprovvista quando vede cinque persone con le sembianze di Nala. Il suo imbarazzo nello scoprire il vero Nala è paragonato dal poeta alla difficoltà delle persone nel capire che il *Veda* è *satyataram* tra le cinque scuole.

Le scuole *Pāñcarātra* e *Pāśupata* pongono l’accento sulla devozione (*bhakti*) che mette in grado il devoto-*bhakta*, a qualunque

¹ *Svayamvara*: scelta dello sposo fatta da una principessa (o la figlia di uno *kṣatriya*) in pubblico tra molti pretendenti.

casta appartenga, di realizzare il Supremo. Testimoni di questa verità sono Nandanar, Kānakadāsa e Tiruppānāzhvār; persone appartenenti a ogni casta porgono i loro omaggi a simili grandi uomini. Nel *Mahābhārata* troviamo il racconto di un *brāhmaṇa* che apprende il *dharma* da un macellaio. La *śivadīkṣā* nel caso degli Śaiva, la *samāsrayaṇa* nel caso dei Vaiṣṇava e la *mudrā-dhāraṇa* nel caso dei Madhva, sono simboli di iniziazione nei rispettivi sentieri. In queste occasioni gli Śaiva sono iniziati nel *pañcākṣara mantra*¹, i Vaiṣṇava nell'*aṣṭākṣara mantra*² e i Madhva sia nel *pañcākṣarā* che nell'*aṣṭākṣara mantra*. La cosa più importante da ricordare è che coloro che seguono queste tradizioni religiose dovrebbero pensare costantemente a Dio e ripetere i *mantra* in cui sono stati iniziati secondo le tradizioni familiari. A chi viene tradizionalmente ingiunto di compiere il culto rituale (*saṁdhyā*) tre volte il giorno, dovrebbe eseguirlo all'ora prescritta. In questo rito il *Paramātman* è concepito come un essere presente nel sole; l'orario prescritto è prima dell'alba, a mezzogiorno, quando il sole è allo zenith, e prima del tramonto.

Nelle attuali condizioni, il *mādhyamīnam* può essere eseguito a qualunque ora conveniente prima di mezzogiorno, mentre i *saṁdhyāvandanam* della mattina e della sera dovrebbero essere eseguiti alle ore prescritte, cioè prima dell'alba e del tramonto. Se la volontà non difetta e sono state fatte le preparazioni necessarie, la sera si può interrompere il lavoro per alcuni minuti e offrire *arghyam* (l'offerta rituale di acqua) al sole nell'ora stabilita. Se i colleghi si fanno beffe di noi, si deve avere il coraggio di affrontarle e continuare a compiere il *saṁdhyāvandanam*. Se l'acqua non è disponibile, l'*arghyam* si può compiere con un po' di terra; una tradizione riferisce che i partecipanti alla battaglia del *Kurukṣetra* (di cui si parla nella *Bhagavadgītā*) fecero così.

¹ Il *mantra* dalle 5 sillabe: *Om namaḥ śivaya*.

² Il *mantra* dalle 8 sillabe: *Om namo nārāyaṇaya*

Il *mantra Gāyatrī* è il mezzo di accesso ai tre *Veda*. Le parole *bhargah* (splendore, nome di Śiva) e *savitṛ* (sole, la divina influenza e il potere vivificante del sole) appaiono nella *Gāyatrī*, che è così un *mantra* sacro sia per gli Śaiva che per i Vaiṣṇava. Compiendo il *saṁdhyāvandanam* all'ora prescritta e ripetendo il *mantra Gāyatrī*, oppure ripetendo con devozione l'*aṣṭākṣara* o il *pañcakṣara*, secondo i casi e secondo la tradizione e l'iniziazione, ognuno assicurerà non solo il proprio benessere ma contribuirà anche a quello della società nell'insieme e alla pace, alla comprensione e alla felicità nel mondo. Dareste un aiuto anche a me!

Se gli appartenenti di altre religioni osserveranno coscientemente le preghiere e le pratiche religiose loro prescritte invece di professare un legame puramente nominale con la propria religione, o semplicemente badare alle apparenze, anch'essi contribuiranno al benessere proprio e a quello del mondo.

ADERENZA AL DHARMA

La Comunità "Dharma Sevā Saṅgha" della città di Triplicane ha compiuto in silenzio un'opera molto utile per il *dharma*. La Comunità-*saṅgha* provvede affinché i bambini poveri possano ricevere l'*upanayana* (iniziazione) e organizza classi per l'apprendimento dei *Veda*. Il segretario della Comunità, S. Lakṣminārāyaṇa Śāstri, ha insegnato ai ragazzi a recitare correttamente e chiaramente i *mantra* vedici; anche se questi ragazzi frequentano regolarmente scuole in cui si insegna in inglese, l'accento e la pronuncia dei termini sanscriti potrebbero essere motivo di invidia perfino per gli studenti che frequentano scuole esclusivamente vediche. Ascolto con immenso piacere le loro recite. Credo che il conseguimento del Saṅgha sia stato possibile tramite la grazia del Signore Pārthasārathi, divinità protettrice di Triplicane.

Vi sono altri motivi che mi confermano che questa città è benedetta dalla grazia del Signore Pārthasārathi. Non è forse egli un *jagadguru*, un Maestro del mondo? Invochiamo la sua grazia dicendo: «*Kṛṣṇam vande jagadgurum*».

Secondo la nostra tradizione religiosa, Śiva, nelle vesti di Dakṣiṇāmūrti, è colui che concede la conoscenza (*jñāna*), mentre Viṣṇu è il distruttore dei mali. Ma il Signore Pārthasārathi assolve entrambe queste funzioni; infatti egli tiene in mano il disco e la frusta (simboli di Viṣṇu) e mostra la *jñānamudrā* (il gesto della conoscenza di Śiva-Dakṣiṇāmūrti) quali suoi simboli. Secondo la promessa contenuta nel seguente verso della *Gītā*, quando il *dharma* si trova in pericolo, egli interviene con i mezzi più opportuni: «O Bhārata, ogni volta che la Legge (*dharma*) decade e la licenza tende a trionfare (*adharma*), Io mi manifesto» (IV, 7).

Il “Dharma Sevā Saṅgha” rappresenta appunto uno di questi strumenti. Inoltre, da circa cento anni funziona il “Veda Vedānta Vardhini Sabha” (Istituto per la diffusione dei *Veda* e del *Vedānta*), presso cui molte persone ricevono istruzioni sul modo di cantare i *mantra* vedici. Un altro evidente esempio della grazia del Signore è l’Āstika Sabha (assemblea dei credenti), un’organizzazione di seguaci di vari *sampradāya* (la trasmissione della Dottrina da Maestro a discepolo) e caste che diffondono tra la gente un atteggiamento religioso.

Affinché il *dharmamārga* (sentiero dell’Ordine-armonia universale) non sia dimenticato, a causa dell’impatto di altre influenze, Śrī Pārthasārathi Svāmi fa in modo che i semi del *dharma* siano salvaguardati ovunque sia possibile. Non ho dubbi che le istituzioni da me menzionate prospereranno, operando in silenzio, e manterranno in vita la fiaccola del *dharma* tramandataci dai *Veda* che sono la base di ogni conoscenza. Sarà la conoscenza vedica ad assicurare che le persone aderiscano al sentiero dell’armonia e dell’ordine. Tale conoscenza e la conseguente adesione al *dharma* costituiscono il nostro “fondo di riserva” a cui possiamo attingere per sostenere la nostra cultura ogniqualevolta rischia di essere sommersa, e su cui possiamo fare affidamento per la liberazione della nostra anima. È vostro dovere custodire nel cuore i *mantra* vedici e osservare le prescritte pratiche-*anuṣṭhāna* con uno spirito di devozione a Dio; ciò assicurerà prosperità e felicità nazionale e individuale e anche pace e buona volontà sulla terra.

ŚRĪ ĀDI ŚAṄKARA

Mettendo in atto un “giuoco” divino (*līlā*), Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda ottenne dalla propria madre, in ansia per la sua salvezza, un riluttante consenso per divenire *saṁnyāsin*.

Vedendo il suo unico figlio pronto a lasciare casa vestito da *saṁnyāsin*, l'afflitta madre scoppiò in lacrime al pensiero che egli avrebbe dovuto vagabondare come un orfano, privato delle sue amorevoli cure.

Il figlio allora la consolò dicendo: “Per il *saṁnyāsin*, tutti coloro che offrono l'elemosina (*bhikṣā*) sono altrettante madri; i precettori prendono il posto del padre; i discepoli sono i suoi figli; e la pace suprema che sopraggiunge nella perfetta solitudine rappresenta la moglie. Per cui, non soffrire al pensiero che sarò abbandonato se rinuncio alle cose del mondo”.

Promettendo alla madre che sarebbe stato vicino a lei negli ultimi istanti della sua vita, lasciò la casa alla ricerca di un *guru* per ottenere l'istruzione sulla Sillaba sacra (*praṇavopadeśa*) e l'istruzione sui grandi detti delle *Upaniṣad* (*mahāvākyopadeśa*) in modo da poter accedere allo stadio della Rinuncia totale (*saṁnyāsa*). Egli trovò il suo Maestro nella persona di Śrī Govinda Bhagavatpāda sulle rive del fiume Narmadā. Dopo l'iniziazione si recò, quale asceta errante, a Kāśīkṣetram (Varāṇasī) dove i *saṁnyāsin* possono restare più a lungo delle tre notti prescritte in quanto è una delle “terre di liberazione” (*muktikṣetra*).

La regola che non permette ai *saṁnyāsin* di restare in un posto troppo a lungo ha una doppia motivazione: impedire che essi rimangano coinvolti nella vita delle persone del luogo e prevenire il pericolo che i capifamiglia rinuncino alle occupazioni loro pre-

scritte per seguire l'esempio dei *saṁnyāsin*. Un altro aspetto degno di nota circa lo stadio di vita della perfetta Rinuncia (*saṁnyāsa āśrama*) è che un *saṁnyāsin* deve conoscere quattro generazioni di *guru* della stessa linea e cioè: il *guru*, il *paramaguru*¹, il *parameṣṭiguru* e il *parāparaguru*. Il *parāparaguru* di Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda era lo stesso Vyāsa Bhagavān. La composizione *Bhāja Govindam* di Śrī Śaṅkara può essere considerata come un Inno composto in lode del Signore Govinda e in onore del suo Maestro diretto (*guru*), il cui nome era appunto Govinda.

Per i nostri *Śāstra*, le uniche persone a cui si permette di chiedere l'elemosina sono i *brahmacārin* e i *saṁnyāsin*; lo Stato dovrebbe fornire impieghi e mezzi di sostentamento per gli altri. Un *saṁnyāsin* deve fissare un periodo di tempo determinato durante il quale chiedere l'elemosina ed essere soddisfatto di qualsiasi cosa riesca ad ottenere in quel dato tempo. Egli deve mangiare il suo cibo nello stesso modo in cui noi prendiamo una medicina per curare un malanno, cioè, deve mangiare per vivere e non vivere per mangiare.

A Kāśī, il grande Ācārya compose il commentario al *Brahma Sūtra* (*Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya*), conosciuto anche come *Bhikṣu Sūtra*. Questo *Bhāṣya* si diffuse per tutto il paese grazie ai *paṇḍit* dei 56 regni dell'India che venivano a Kāśī in pellegrinaggio e alla ricerca della conoscenza. Śaṅkara era apparso su questa Terra per lasciare qualcosa da cui il mondo avrebbe tratto un grande beneficio per il tempo avvenire; e non avrebbe potuto fare niente di più sublime che donare il suo messaggio sull'ultima Verità.

La sofferenza è universale, ognuno desidera liberarsene e conseguire la felicità, ma la felicità non si ottiene ricorrendo a dei

¹ Il *paramaguru* di Śaṅkara è Gauḍapāda, il grande *Advaitin* autore della *Māṇḍūkya-kārikā* che Śaṅkara ha magistralmente commentato. Il testo, tradotto dal sanscrito a cura di Raphael, è presente nella Collezione Vidyā.

semplici palliativi. La causa della sofferenza va estirpata alla radice. Possiamo liberarci delle formiche bianche solo quando riusciamo a trovare e distruggere la formica che depone le uova e che si trova all'interno del formicaio. Se riflettiamo sulla causa prima della sofferenza, ci accorgiamo che è determinata dall'attaccamento al corpo fisico, e la sofferenza perdurerà finché avremo consapevolezza del corpo. Dunque, la sofferenza non potrà essere eliminata fintantoché siamo consapevoli del corpo.

Come abbiamo ottenuto il corpo? Esso è l'effetto del nostro *karma* precedente*. Possiamo liberarcene suicidandoci? Ciò non ci aiuterà minimamente poiché al *karma* già accumulato non faremo altro che aggiungere il *karma* derivante dall'azione del suicidio e dovremo nascere di nuovo in un corpo al fine di subirne gli effetti. Occorre pertanto riconoscere la fonte di tutti i *karma* e annientarla. Quando Arjuna chiede perché siamo soggetti a mancanze ed errori anche quando vorremmo evitarli, agendo come se fossimo costretti da qualcuno, Śrī Kṛṣṇa risponde che ciò è provocato «dal desiderio (*kāma*) e dalla passione-collera (*krodha*), nati dalla qualità-*guṇa rajas*, che maleficamente tutto divorano. Sappi che nel mondo questo [*rajas*] è il nostro avversario» (*Bhagavadgītā*: III, 37).

È *kāma* o desiderio per ciò che ci piace e *krodha* o ira e frustrazione quando non riusciamo a ottenerlo che ci spingono ad agire in modo sbagliato. Ma che cos'è che suscita il desiderio e provoca l'ira? Proviamo attrazione o repulsione per qualcosa che è all'esterno ed è questa consapevolezza di un "altro", un "secondo" distinto da noi, che fa sorgere queste passioni nella mente. Quindi, se *kāma* e *krodha* svanissero, svanirebbe anche la consapevolezza di un "secondo" separato da noi e con essa anche l'idea della dualità. Dovremmo comprendere e realizzare che l'apparente diversità dell'universo, la pluralità di uomini e cose è, in ultima analisi, Uno e che tutto è in essenza il *Paramātmān* solitario; esso è nascosto alla vista sensoriale dalla molteplicità

delle forme visibili che lo velano, ma è percepibile dallo *jñāni* che non viene ingannato dalla varietà. Ecco come un poeta esprime simile verità: un elefante di legno è un vero elefante per il bambino che vi gioca, ma solo un pezzo di legno per il falegname; per lui la consapevolezza dell'elefante scompare nel legno. Così, il *Parabrahman* è celato alla nostra vista dagli elementi costitutivi (*pañcabhūta*) dei corpi sia dell'uomo che delle cose. Lo *jñāni* invece, dietro gli elementi-*bhūta*, percepisce il *param*, la Verità ultima e non è affatto ingannato dell'apparenza dei *bhūta*. È interessante notare come Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda abbia usato la stessa similitudine quando ha detto che la suprema Realtà che si trova dietro le molteplici sostanze materiali e che le permea tutte è l'assoluto *Brahman nirguṇa*. Questo è il grande messaggio di Śrī Śaṅkara al mondo. Quasi per ribadire tale Verità, Śrī Viśvanātha, la Divinità di Kāśī, apparve all'Ācārya sotto forma di un *caṇḍāla* (un intoccabile) con quattro cani (simbolo dei quattro *Veda*) e quando Śrī Śaṅkara gli ingiunse di allontanarsi il *caṇḍāla* gli chiese che cosa si doveva allontanare, il corpo o l'*ātman*. Questa risposta fece capire all'Ācārya che il *caṇḍāla* era un Realizzato, un perfetto *jñāni*, e compose cinque memorabili versi in sua lode conosciuti come *Maniṣāpañcakam Stotra*¹. Questo è l'ultimo verso:

«Quella beatitudine di cui godono Indra e gli altri esseri divini non è che una frazione di una frazione di quell'oceano [che è *Brahman*]. Il Saggio la sperimenta di continuo nella sua mente completamente acquietata. Colui la cui mente si è risolta in quell'eterno oceano di beatitudine, costui è *Brahman* stesso e non soltanto un conoscitore di *Brahman*. Un tale essere è raro ed è venerato da Indra, il Signore degli dèi. Questa è, in verità, la mia convinzione».

¹ Cfr. *Opere Minori* di Śaṅkara, vol. III. Traduzione dal sanscrito e commento a cura del Gruppo Kevala. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

Qui Śrī Śaṅkara parla di quel supremo oceano di beatitudine, una semplice particella del quale costituisce la gioia di Indra e di altri, e realizzando il quale nella propria mente serena il saggio silenzioso è colmo di inesprimibile gioia. Essendo immerso in quella gioia, colui che ha conseguito la perfetta saggezza, e che quindi si è liberato del suo ego separativo, si ritrova in quanto *Brahman* stesso e non resta un semplice erudito-*paṇḍit*.

Il fatto che tra noi ci siano ancora *jñāni* di questa levatura è l'effetto della venuta dell'Ācārya Śaṅkara. Il suo intento era quello di invitarci a ripetere simili versi con continuità perché, anche se il loro pieno e profondo significato può non essere immediatamente da noi compreso e realizzato, essi possono col tempo condurci, forse lentamente ma sicuramente, alla realizzazione del Supremo.

IL GENIO DI ŚAÑKARA BHAGAVATPĀDA

Ognuno di noi spera di non dover ripetere l'esperienza di una nuova nascita. Gli *Śāstra* sono stati diffusi perché hanno lo scopo di indicare il modo di evitare tale esperienza. Essi insegnano come si può ottenere la cessazione del ciclo di nascita e morte. Ma c'è un verso-*śloka* di un Inno di uno degli innumerevoli discepoli del nostro *Ācārya Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda* che sembra contraddire questa generale aspirazione in quanto suona come un'invocazione intesa a ottenere un numero indefinito di nascite nel futuro. Però l'invocazione contiene anche una triplice condizione; essa dice: «Se in ogni nascita futura la mia fede e la mia comprensione saranno assicurate dalla *Śārīraka Mīmāṃsā* (il *Vedānta*), se la Divinità che adorerò sarà lo stesso Parameśvara (Śiva), se il *guru* in cui potrò prendere rifugio sarà Śrī Śaṅkarācārya, non importa quante nascite dovrò subire. Possano queste tre richieste essermi concesse vita dopo vita».

In modo simile, lo stesso Śrī Śaṅkara, al *sūtra* 10 dell'Inno *Śivānandalaharī*, dice: «Potrò nascere come uomo, come dio, come uccello, come una scimmia che salta di albero in albero, come un insetto o perfino come un verme: non rifiuto nessuna nascita. Che importanza può avere la forma che prende il corpo se al cuore è concesso di gustare la beatitudine che deriva dalla contemplazione dei piedi di loto di Parameśvara?».

Il cuore dev'essere puro e proteso verso la Divinità, non importa se il corpo è brutto o perfino spregevole; un bel corpo che nasconda un cuore privo di devozione potrà solo degradare la natura umana invece di elevarla. In realtà gli uomini temperanti temono la prospettiva di un'altra vita soltanto perché hanno paura

che il loro cuore venga macchiato dalle passioni e dalle lusinghe del mondo.

Dio è un oceano di compassione, ci ama tutti e la devozione verso di lui è la via sicura per la nostra salvezza. Il *guru* ce lo indica e ci impartisce l'insegnamento degli *Śāstra* che parlano di lui. Il *guru* è nostro amico, filosofo e guida nel senso più vero di queste parole. Nello *śloka* citato all'inizio, il discepolo prega che per lui il *guru* sia sempre Bhagavatpāda Śrī Śaṅkarācārya. Il titolo di *Ācārya* è particolarmente indicato per Śrī Śaṅkara. È vero che anche molti altri sono stati chiamati "Ācārya" come Bhiṣma e Drona; abbiamo anche Sayanācārya, Udayanācārya, Baskarācārya, ecc. Infatti, il codificatore di ogni *Śāstra* veniva chiamato *Ācārya*. Per quanto riguarda le sue qualificazioni è stato detto che un *Ācārya* deve saper spiegare il significato degli *Śāstra* e deve metterli in pratica così da stimolare gli altri a seguire gli stessi suoi comportamenti (*ācāra*).

Il suffisso "ācārya" dev'essere aggiunto a Drona, Bhiṣma, Caraka, ecc., ma quando la parola "ācārya" è usata da sola, allora denota soltanto Śrī Bhagavatpāda Śaṅkara.

Secondo la tradizione il Bhāratadeśa (India) originariamente era diviso in 56 regni. Il nostro *Ācārya* ha attraversato a piedi tutti i 56 regni del Bhāratadeśa e ha stabilito l'*Advaita* quale verità conclusiva del *Vedānta*. Prima di Lui, il *Sāṃkhya* ha esposto la teoria della pluralità degli *ātman* e non ha fatto menzione del *Paramātman*; i Mīmāṃsaka, d'altra parte, hanno affermato la superiorità dei riti vedici sulla conoscenza (*jñāna*) come mezzo per conseguire *mokṣa*. I Buddhisti hanno affermato la non esistenza della Realtà e hanno diffuso la dottrina del Vuoto (*Śūnyavāda*), mentre i Jaina hanno proposto la concezione del *Sapta-bhaṅgī-nyāya* secondo cui la verità di qualsiasi cosa non può essere né affermata né negata in senso assoluto. Quando l'*Ācārya* apparve sulla scena c'erano almeno 72 scuole di pensiero e molte erano in conflitto tra loro. È in questa situazione che il Signore

di tutta la Conoscenza prese una forma umana quale figlio di un pio devoto di Śiva di nome Śivaguru e della sua fedele moglie Āryāmbā. Prima di questo evento, sia Śivaguru che Āryāmbā, che desideravano ardentemente un figlio, ebbero un sogno identico in cui si chiese loro se desideravano molti figli di mediocre intelligenza ma longevi o un unico figlio, davvero dotto, che però non sarebbe vissuto a lungo. Non sapendo decidere fra le due possibilità dissero che si sarebbero affidati alla volontà del Signore. Śaṅkara venne così al mondo destinato a morire a otto anni. Quando raggiunse tale età un giorno mise la madre (il padre era già morto) di fronte al dilemma di vederlo morire divorato da un coccodrillo nel fiume vicino casa o di consentirgli di abbracciare il *saṁnyāsa āśrama* e rinunciare completamente al mondo. Per l'amorevole madre il primo dilemma, subito dopo il sogno, riguardava la nascita del bambino, mentre questo era un dilemma riguardante la sua morte e accondiscese alla richiesta del figlio. Così il bambino Śaṅkara divenne l'Ācārya Śaṅkara. Colui che entra, nel modo prescritto, nel *saṁnyāsa āśrama* acquisisce una vita nuova della stessa durata della vecchia. Il nostro Ācārya, "nato di nuovo" come *saṁnyāsin*, ottenne così altri otto anni di vita. Egli trovò il suo guru, Govinda Bhagavatpāda, sulle rive del fiume Narmadā e sotto la sua guida portò a termine il suo noviziato. Śrī Śaṅkara si stabilì poi a Kāśī dove scrisse i *Bhāṣya* (commentari sulla Triplice Scienza del Vedānta: *Upaniṣad*, *Brahmasūtra*, *Bhagavadgītā*), i *Prakaraṇagrantha* (trattati filosofici) e gli *Stotra* (Inni di lode alle Divinità). Tutti gli studiosi del Bhāratadeśa¹ che si recarono in pellegrinaggio alla città santa di Kāśī vennero in contatto con i *Bhāṣya* e al ritorno li portarono con sé nelle loro rispettive regioni.

Per conferire all'esposizione dei *Brahmasūtra* fatta da Śaṅkara il sigillo della sua approvazione, il saggio Vyāsa, autore dei *Sūtra*,

¹ Lett. "la terra del re Bharata", l'India.

apparve personalmente nelle vesti di un vecchio dall'aspetto dimesso e invitò Śrī Śaṅkara a un dibattito che andò avanti ininterrottamente per giorni e giorni, senza che nessuno dei due avesse partita vinta. I discepoli di Śrī Śaṅkara compresero, grazie alla loro visione divina, che il vecchio altri non era che lo stesso Vyāsa ed esclamarono: "Śaṅkarācārya è lo stesso Bhagavān Śaṅkara (Śiva), Vyāsa è Hari, il supremo Nārāyaṇa. Quando essi sono impegnati in un dibattito, che cosa possiamo fare noi umili spettatori?"

Vyāsa, soddisfatto dall'esposizione dei *Brahmasūtra* fatta dal nostro Ācārya, dichiarò che l'insegnamento di Śaṅkara era il *Vedānta tattva* (la verità del *Vedānta*) e gli concesse altri sedici anni di vita. Vyāsa desiderava che l'Ācārya viaggiasse per tutto il Bhāratadeśa e stabilisse la verità del *Vedānta Advaita*. Śaṅkara disse che la sua missione si era compiuta nel momento stesso in cui aveva posto ai piedi del Saggio il suo *Bhāṣya*. Ma Vyāsa rispose che, anche se gli studiosi che erano venuti a Kāśī avevano riportato il *Bhāṣya* nei propri paesi, spettava a lui andare in quei luoghi per dare modo a quei popoli di avere la sua visione (*darśan*). Così Śaṅkara percorse più volte tutto il Bhāratadeśa, e fondò molti templi in varie parti del paese stabilendovi il culto di Śrī Cakra, dedicato alla Dea Umā¹ che è l'incarnazione della conoscenza suprema (*brahmavidyā*) di cui si parla nella *Kenopaniṣad*.

È interessante notare che quando il Buddhismo, il Jainismo e le scuole di pensiero *Sāṅkhya* e *Mīmāṃsā* erano diffusi e noti, le filosofie precedenti erano ancora praticate. Al contrario, dopo l'avvento dell'Ācārya, tutte le scuole precedenti persero la presa nel cuore del popolo, e il *Vedānta Advaita*, contenuto in sintesi nei grandi detti (*mahāvākya*) delle *Upaniṣad*, venne universalmente riconosciuto. Le altre scuole di *Vedānta* che si formarono successivamente e che sono praticate in certe parti dell'India, rappre-

¹ Altro nome della Madre divina, Parvatī.

sentano soltanto adattamenti che differiscono poco dall'*Advaita*. A Śrī Śaṅkara spetta il merito di aver sintetizzato tutte le correnti di pensiero religioso anteriori, sia quelle di ispirazione vedica (*vaidika*) che quelle non-vediche (*avaidika*). La verità dell'*Advaita*, che egli presentò come l'espressione del senso ultimo e supremo delle *Upaniṣad*, si dimostrò talmente convincente che altri pensatori rinunciarono volentieri ai loro divergenti punti di vista e vi aderirono con entusiasmo. Anche grandi filosofi di paesi stranieri furono talmente attratti dall'*Advaita* da esprimere apertamente la loro sincera ammirazione per la sua elevatezza. Con le opere dei successori del nostro *Ācārya*, il *Vedānta Advaita* rifulse di nuova luce poiché venne affinato dalle controversie dialettiche affrontate con i critici appartenenti ad altre scuole. Svāmi Vivekānanda ha proclamato: "Che il leone del *Vedānta* ruggisca" e diffuse il messaggio dell'*Advaita*, che egli definì come "la più scientifica delle filosofie", in America e in Europa. Così la dottrina del nostro *Ācārya* divenne *sarva sammatam* (accettata da tutti). Tale dottrina comunque, non è una teoria sistematica prodotta dalla sua mente, ma la Verità suprema delle *Upaniṣad* che egli aveva magistralmente dispiegato: è la dottrina delle *Upaniṣad* (*Aupaniṣadam matam*).

Śaṅkara affermò la verità upaniṣadica dell'*Advaita* quando era ancora un adolescente, e ciò è davvero straordinario. Questo è un periodo di vita molto breve paragonato a quello del nostro *guru* Śrī Śaṅkarācārya che, sulle orme di Śrī Ādi Śaṅkara, scrisse il suo monumentale *bhāṣya* su tutti i *Veda*, ed anche a quello di molti altri *Ācārya* posteriori che diffusero l'uno o l'altro dei sei sentieri devozionali proclamati dal nostro *Ācārya* sotto forma di *Ṣaṅmatam* (le sei Dottrine); egli è perciò conosciuto anche col nome di *Ṣaṅmatasthāpanācārya* o fondatore dei sei culti¹.

¹ Le sei dottrine si riferiscono al culto delle sei forme dell'Assoluto: Śiva, Viṣṇu, Ambikā, Surya, Vināyaka e Subrahmaṇya.

Śiva, Viṣṇu, Devī ed altre manifestazioni del Supremo sono adorate dagli Indù ogni giorno. Le regole (*vrata*) che si riferiscono al culto di queste manifestazioni divine sopravvivono tuttora grazie al nostro Ācārya; se egli non fosse nato, il Buddhismo, il Jainismo, il *Sāṃkhya* e la *Pūrva Mīmāṃsā* sarebbero ancora fiorenti sulla nostra terra e insieme avrebbero espulso Dio dal cuore e dalla mente della nostra gente. Se oggi possiamo celebrare festività come Śrī Rāma Navamī, Janmāṣṭamī, Śivarātri, Durgā-pūjā e altre festività connesse con le diverse manifestazioni del Supremo, lo dobbiamo a Śrī Śaṅkara.

È per ricordare un debito che non potrà mai essere ripagato e per esprimergli la nostra gratitudine per il servizio da lui reso a tutte le religioni che celebriamo la Śrī Śaṅkara Jayantī, l'anniversario di Śrī Śaṅkara.

IL SERVIZIO DI ŚĀṆKARA ALL'INDUISMO

Śrī Śāṅkara Bhagavatpāda ci ha insegnato che tutte le divinità che adoriamo non sono altro che manifestazioni del Supremo. Egli stabilì il culto delle forme (*mūrti*) di Śiva, Viṣṇu, Ambikā, Surya, Vināyaka e Subrahmaṇya, tutte celebrate nei *Veda* e ognuna avente un *Gāyatrī Mantra*. Se ci rivolgiamo a esse con profonda devozione, ci permetteranno di conseguire il Supremo, proclamato dai *Veda* quale *Sat*, *Puruṣa* o *Brahman*. In questo modo Śāṅkara codificò l'interpretazione pratica dell'insegnamento della *Gītā* quando dice: «Ma qualunque sia la forma di fede del devoto sincero, sono Io che gliela infondo in modo incrollabile» (VII, 21), e per questo egli è anche conosciuto come il fondatore delle sei forme di dottrina (*Ṣaṅmatasthāpanācārya*).

Śāṅkara viaggiò in tutti i 56 regni dell'India dove i *Veda* erano diffusi e proclamò il principio della non-dualità (*advaita*) del Divino, l'identico Principio che percepiamo entro noi e in ogni cosa. Il veggente, il visto e l'atto del vedere (*dr̥ṣṭa*, *dr̥ṣyam* e *dr̥ṣṭi*) sono tutti aspetti dello stesso *Paramātmān*.

Nell'oscurità la corda viene scambiata per il serpente, ma se viene illuminata vediamo che è solo una corda. Quando si fa luce (conoscenza) il serpente che avevamo sovrapposto alla corda scompare. Anche un'illusione ha bisogno di un sostrato reale e nell'esempio citato tale sostrato è la corda. Ogni illusione è una sovrapposizione alla verità; inversamente, quello che resta dopo che l'illusione è svanita è la verità. Quando una persona si sveglia dopo aver sognato, ogni cosa vista nel sogno scompare e rimane solo il sognatore; ciò significa che ci identifichiamo con gli oggetti del nostro sogno. Quando all'alba del risveglio il sogno esisten-

ziale svanisce, comprendiamo che non c'è nulla al di fuori del Sé. Allo stesso modo, il riflesso in uno specchio non ha alcuna sostanzialità, ma è soltanto un'apparenza di quanto già esiste. Quando, con l'aiuto di *jñāna*, comprendiamo che il Sé è l'ultima Verità e che tutto il resto non è che un'apparenza, l'ira, il desiderio, l'odio, il dolore, la pena e le altre emozioni non avranno su di noi alcuna presa e potremo dimorare nella pienezza della suprema Beatitudine. Questa idea viene chiaramente espressa da Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda nel primo verso del suo inno a Śrī Dakṣiṇāmūrti¹:

«Mi inchino dinanzi a Śrī Dakṣiṇāmūrti, che riconosco incarnazione del mio *Guru*, per la cui misericordia l'universo è visto all'interno [della mente] simile all'immagine di una città che si riflette in uno specchio, anche se, come nel sogno e per opera della *māyā*, esso appare all'esterno. Illuminato dalla sua grazia, l'universo viene percepito come il Sé sempre esistente e non-duale».

L'ultimo verso di questo inno dice:

«Mi inchino dinanzi a Śrī Dakṣiṇāmūrti, che riconosco incarnazione del mio *Guru*, oltre il quale – per coloro che hanno discernimento – nessun ente superiore esiste; quello comprendente il mobile e l'immobile, che si è manifestato sotto l'ottuplice forma, come la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e l'etere; come il sole, la luna, e come il *jīvātman*».

Questo verso mette in evidenza che terra, acqua, fuoco, aria, etere, sole, luna e *jīvātman* sono tutt'uno. Parameśvara porta il nome di *aṣṭakam* (dall'ottuplice forma) ed è Lui che appare nelle otto forme elencate nel verso citato. Pertanto, quando indirizziamo i nostri pensieri verso la ricerca interiore arriviamo alla rea-

¹ Cfr. *Dakṣiṇāmūrtistotra, sūtra* 1 e 9, in *Opere Minori* di Śaṅkara, vol. II. Traduzione dal sanscrito e commento a cura del Gruppo Kevala. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

lizzazione che il *Paramātman* è la Verità ultima. Allora smettiamo di desiderare ogni cosa, ma ciò non implica la stasi perché per il benessere del mondo ognuno di noi deve compiere il dovere assegnatogli per natura (*dharma*). Se ci comporteremo così, con la consapevolezza dell'unità *advaita* del Divino, potremo adempiere il nostro dovere liberi da ogni attaccamento. L'*Ācārya* fece la sua comparsa in questo mondo per insegnarci la verità dell'*Advaita* e ha pertanto reso un servizio inestimabile all'umanità. Offrendo i nostri omaggi a questo grande precettore religioso e spirituale, che ha riorientato il pensiero filosofico verso le sue tradizioni upanišadiche e i cui conseguimenti nel breve periodo della sua vita terrena non trovano riscontri nella storia, otterremo la sua grazia che ci guiderà lungo il sentiero della realizzazione del Sé.

Si deve a Śrī Bhagavatpāda e ai suoi Inni di lode alle diverse manifestazioni della Divinità se una nuova vita è stata immessa nel culto dei templi e nelle celebrazioni a essi associate. Se non fosse stato per lui il rispetto di celebrazioni come Janmāṣṭamī, Vināyaka Caturthī, Śrī Rāma Navamī e Śivarātri si sarebbe interrotto a causa del diffondersi dell'ateismo. I nostri anziani, che hanno messo a profitto gli insegnamenti di Bhagavatpāda, hanno eseguito con cura le varie osservanze religiose. Anche oggi la pienezza della loro fede ne assicura la continuità nonostante la negligenza delle generazioni successive.

Per questa istruzione (*upadeśa*) Śrī Ādi Śaṅkara è divenuto un *jaḡadguru* (Maestro del mondo) nel senso più completo dell'espressione. Siamo fieri di considerarci suoi seguaci e di rendergli omaggio, ma c'è un inconveniente: non viviamo le indicazioni che ci ha offerto. Ognuno dovrebbe compiere gli *anuṣṭhāna* quotidiani prescritti relativi al proprio stato, offrire il culto alla divinità (*pūjā*) che gli è propria e meditare il *mantra* datogli dal *guru*. Purtroppo, in quest'epoca pensiamo a Dio solo quando siamo oppressi da qualche calamità e allora iniziamo a fare questa o quella *pūjā*. Di che vantaggio possono essere i riti e le *pūjā*

se non abbiamo costruito la nostra vita spirituale sulla base degli *anuṣṭhāna* che ci competono? Tali riti "speciali", eseguiti per allontanare una calamità che ci minaccia, non sarebbero stati necessari se avessimo aderito fedelmente ai nostri *anuṣṭhāna*, che sono i mezzi tramite cui l'uomo può ottenere la grazia divina senza la quale neppure un atomo può muoversi in questo universo. In assenza di questo requisito fondamentale, qualsiasi cosa potremmo fare in seguito non darà frutti.

La mia permanenza a Madras avrà prodotto dei risultati se almeno coloro che si dichiarano fedeli del monastero-*maṭha* avranno seguito la modalità di vita indicata negli *Śāstra* e compiuto gli *anuṣṭhāna* fondamentali riottenendo in tal modo la gloria spirituale che un tempo ci apparteneva. In caso contrario mi troverò nella stessa situazione del comandante di un esercito indisciplinato. La disciplina spirituale è rigorosa come quella militare. Se davvero vogliamo conseguire lo scopo dell'esistenza, dobbiamo abbracciare quella disciplina; allora non avremo niente da temere, la purezza della nostra vita esigerà il rispetto e il riguardo del resto del mondo.

IL GIORNO NATALE DI ŚRĪ ŚAṄKARA

I sovrani di Travancore (Keraḷa meridionale) sono conosciuti con il nome delle stelle (*nakṣatram*) sotto cui sono nati. Ad esempio, il Mahārāja Svāti Tirunal, apprezzato anche come un grande compositore musicale, è nato sotto la stella *svāti*. Ci sono anche noti nomi quali Viśākhām Tirunal e Mūlam Tirunal.

Per il giorno natale di tutte le grandi anime, il giorno lunare¹ (*tithi*) è il fattore principale; ecco perché si osserva la Śrī Kṛṣṇa Janmāṣṭamī² e la Śrī Rāma Navamī³. Lo stesso nome “Śaṅkara” contiene una indicazione del *tithi* dell’incarnazione di Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda. In sanscrito c’è un codice chiamato *katipayādi sāṅkhya* secondo il quale i numeri sono indicati con lettere dell’alfabeto. Secondo questo codice la lettera *sa* di *saṅ* indica il 5, *ka* 1 e *ra* 2; la regola decodificante dice che i numeri così ottenuti dovrebbero esser letti nell’ordine inverso, quindi 2, 1, 5. Otteniamo così il giorno della nascita (*avatāra*) di Ādi Śaṅkara: il secondo mese, la prima metà e il quinto giorno, cioè il quinto giorno della metà luminosa del secondo mese lunare, aprile-maggio (*vaiśākha śuddha pañcamī*). Così il nome di Śrī Śaṅkara ci dice non soltanto il suo giorno natale, ma ci ricorda anche il Signore Śiva, di cui egli è un’incarnazione.

¹ La trentesima parte di una lunazione completa equivalente a poco più di 27 giorni solari.

² Il giorno natale di Kṛṣṇa che si fa corrispondere all’ottavo giorno della quindicina “scura” (luna calante) del mese lunare di luglio-agosto (*śrāvaṇa*) o agosto-settembre (*bhādra*).

³ Il nono giorno di un mezzo mese lunare dedicato a Rāma.

Il fiore di gelsomino (*mallika*), che tra i fiori è ineguagliabile per candore e profumo, viene associato a Śiva. La parte introduttiva di ogni messaggio di benedizione (*śrīmukham*) edito dal Kāmakoti Pīṭha, che elenca gli attributi di Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda, afferma che il gelsomino fiorisce abbondantemente nella stagione primaverile (*vasanta*) e *vaiśākha* è il secondo mese di quella stagione. La parola *vaiśākha* può significare anche rampicante, come il gelsomino, o ciò che non ha *śākhā* (rami). Nei *Veda* questo mese è conosciuto come *mādhava*, quindi Śrī Ādi Śaṅkara è nato in *vāsantī mādhavī pañcamī* in cui entrambe le parole *vāsantī* e *mādhavī* possono essere interpretate come gelsomino.

Mallikārjuna è uno dei nomi del Signore Śiva ed è composto dalle parole *mallika* (gelsomino) e *arjuna* (albero). Il gelsomino, che è un rampicante, è raffigurato come inseparabilmente legato all'albero e simboleggia l'unione del principio attivo (*Śakti*) con quello immobile (*Śiva*). L'idea è che il Signore Śiva si manifesta come principio immobile e libero da emozioni (*sthāṇu*).

Ciò che segue è il verso in lode di Mallikārjuna di Śrīśailam (una montagna sacra) tratto dalla *Śivānandalaharī* (50) composta da Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda:

«Mi inchino dinanzi al sacro *liṅga* (Śiva) noto come Mallikārjuna, posto a Śrī Giri (Śrīśailam), che è abbracciato da Pārvatī, che si manifesta con splendore all'imbrunire (*saṁdhya*) quando compie la danza cosmica, che ha la propria dimora al centro delle *Upaniṣad*, testa o sommità dei *Veda* (*Śruti śiraḥ*), che irradia bellezza in compagnia dell'adorante Bhrāmara¹, che prorompe nei cuori dei realizzati, che ha serpenti quali ornamenti, che è riverito dai *Deva* (*sumanaḥ*), e che è l'incarnazione di tutte le più nobili qualità (*guṇa*)».

¹ Bhrāmarāmbikā è il nome di Pārvatī a Śrīśailam.

In senso figurato la descrizione si può applicare anche al gelsomino. Questo fiore si apre all'imbrunire, al pari dei capelli intrecciati di Śiva che si espandono quando danza all'ora del *samdhya*; il gelsomino si porta sulla testa; *bhrāmara* (l'ape) si aggira con delicata attenzione intorno a quel fiore; il suo profumo si diffonde in onde di crescente intensità al dolce spirare di ogni brezza; i serpenti sono attratti dal profumo del gelsomino; occupa un posto di riguardo tra i fiori (*sumanaḥ*) ed è pieno di grazia allorché i suoi fiori sono raccolti in un mazzo legato con un filo (*guṇa*).

Il fiore del gelsomino è caro al Signore Śiva per il suo candore, simbolo di purezza e di ineguagliabile fragranza. Conseguiamo le qualificazioni per ricevere la grazia del Signore Śiva purificando i nostri cuori e acquisendo le virtù necessarie (*guṇa*).

IL MESSAGGIO DELLA GĪTĀ

«O Saṁjaya, che cosa hanno fatto i miei [uomini] e quelli di Pāṇḍu, quando – sul campo del *dharma* (*dharmakṣetra*), il sacro campo dei Kuru – bellicosi si sono messi di fronte?» (*Bhagavadgītā*: I, 1).

Questo è il verso di apertura della *Bhagavadgītā* ed è possibile interpretarlo in modo tale da metterne in luce l'insegnamento fondamentale. Quando il corpo (*kṣetra*)¹ è *dharma kṣetra*, cioè adatto per compiere i *dharma* o azioni rette e meritorie, coloro il cui *dharma* è l'azione (*kuru*) compiono quel tipo di azioni. Perché si dovrebbe compierle? Nel corpo risiedono, pronte a combattersi, *māmakāḥ* e *pāṇḍavāḥ*; *māmakāḥ* in questo contesto comprende il senso del "mio" (*māmaka*) e dell'"io" (*ahamkāra*) che sono qualità del *rajas* e del *tamas*. *Pāṇḍavāḥ* sono invece le qualità del *sattva* ed esse sono modificazioni mentali (*cittavṛtti*) del tutto pure, simboleggiate dal bianco. Il conflitto tra *māmakāḥ* e *pāṇḍavāḥ* mette l'essere in gravi difficoltà, intorbidendo le sorgenti della retta azione. Questo è il momento in cui si dovrebbe agire secondo i dettami del *dharma* come prescritto negli *Śāstra*.

In un altro verso il Signore dice che l'autorità nel determinare ciò che si dovrebbe e ciò che non si dovrebbe fare compete agli *Śāstra*; conoscendo la legge delle Scritture, si dovrebbe svolgere il proprio lavoro in accordo con essa (cfr. *Bhagavadgītā*: XVI, 24).

¹ *Kṣetra* significa campo, luogo in cui si svolge l'azione. Il corpo è il "campo" in cui si svolge il combattimento tra le forze dell'io separativo e quelle del Sé.

Le leggi della società sono determinate da tempo, luogo e circostanze, sono soggette a modificazioni e rimangono in vigore per limitati periodi di tempo. Le leggi del *dharmā*, enunciate dai nostri antichi veggenti, sono invece valide per tutto il tempo di una manifestazione (*sṛṣṭi*) fino al suo riassorbimento (*pralaya*), per questo e per qualsiasi altro mondo. L'autorità degli *Śāstra* è incrollabile, è la roccia che sfida tutte le vicissitudini. Secondo l'interpretazione del verso di apertura della *Gītā* a cui ho fatto riferimento, se compiamo il nostro dovere secondo gli *Śāstra*, offrendo al Signore la nostra opera e agendo senza attaccamento, diventiamo nobili e puri (*sat*) e allora la vittoria (*jaya*) ci arriderà.

Jaya significa vittoria e questa parola è formata da due lettere dell'alfabeto sanscrito, *ja* e *ya*. Secondo la numerologia mnemonica – un codice conosciuto come *katipayādi sāṅkhya* – “*jaya*” indica il numero 18. Quando la parola viene decodificata si ha che *ja* è 8 e *ya* è 1, quindi *jaya* sarebbe 81; ma una regola dice che i numeri dovrebbero essere presi in senso inverso. Così, per una corretta interpretazione, 81 diviene 18 e tale numero denota *jaya* o vittoria.

Lo *sloka* di invocazione del *Mahābhārata* contiene la parola *jaya* che, abbiamo visto, significa vittoria ed è equivalente al numero 18. Nel *Mahābhārata* tale numero è presente in altre significative circostanze: esso è formato da 18 sezioni (*parvan*); gli eserciti in lotta nel *kurukṣetra* sono 18; e la battaglia stessa fu combattuta per 18 giorni; nella *Bhagavadgītā*, che si trova nella parte centrale del *Mahābhārata*, ci sono 18 capitoli. E 18, scritto in codice, è *jaya*, la vittoria.

La parola *sat* deriva da *asti*, e *san*, che è il nominativo singolare di *sat*, denota colui che è perfettamente puro. L'ultima parola nello *sloka* di apertura della *Gītā* (*sañjaya*), che normalmente viene considerato il nome del narratore, si può dividere e leggere come *san* (puro) e *jaya* (vittoria). Ed è degno di nota il fatto che la parola *jaya* sia presente nei versi di apertura e chiusura della *Gītā*: *kim akurvata sañjaya* e in *tatra śrīr vijayo bhūtiḥ*.

Se un contadino attende con cura ai vari compiti, quali l'aratura, la fertilizzazione, l'irrigazione, la semina e la sarchiatura, il terreno sarà in ottime condizioni e il raccolto sarà abbondante. Allo stesso modo, se ci si impegna a svolgere i doveri inerenti al *dharma* quando il proprio corpo (*kṣetra*) è un *dharmakṣetra*, adatto per la coltivazione del *dharma*, allora si diviene puri (*sat*) e dopo di ciò non vi è bisogno di ulteriori sforzi. È solo quando si agisce nel modo giusto e a tempo debito che più tardi ci si può ritirare da ogni azione. Dunque, l'azione diviene il mezzo che può mettere nelle condizioni di conseguire lo stato della non-azione, realizzando così *Quello* oltre cui non vi è altro da conseguire, rendendo perciò inutili tutte le azioni.

Così, il primo *śloka* della *Bhagavadgītā*, dal punto di vista della specificazione dell'argomento dell'opera, funge da verso di invocazione (*maṅgalācaraṇa*); le altre forme di *maṅgalācaraṇa* sono la benedizione (*āśis*) e il tributo di omaggio (*namaskāra*).

Questa interpretazione del primo verso della *Gītā* può apparire nuova, e tuttavia è interessante e significativa. Proprio come ci si avvicina a Dio seguendo diverse modalità, così la *Gītā* è stata interpretata in molti modi da studiosi ben preparati, secondo la dichiarazione del Signore: «Ma qualunque sia la forma di fede del devoto sincero, sono Io che gliela infondo in modo incrollabile» (*Bhagavadgītā*: VII, 21).

Ogni interpretazione del Canto del Beato (*Bhagavadgītā*) e ogni approccio al Divino trovano accettazione e compimento sia presso il Signore che nel suo Canto.

UNIVERSALITÀ DELLA GĪTĀ

Gli insegnamenti racchiusi nella *Bhagavadgītā* posseggono un valore eterno e sono universali nella loro applicabilità. Essa è la sola opera filosofica ad avere il privilegio di un'accettazione praticamente illimitata. È stata tradotta e commentata in varie lingue indiane e nella maggior parte di quelle occidentali. Ancora oggi il suo messaggio continua a essere nuovo e ricco di ispirazione come lo era quando il Signore lo rivolse ad Arjuna. Anche se ci sono altri insegnamenti, ugualmente sublimi (alcuni dei quali hanno anche il suffisso *Gītā*), perché soltanto la *Bhagavadgītā*, il Canto Celeste, il messaggio di vera conoscenza rivolto ad Arjuna da Śrī Kṛṣṇa, è giunto a occupare un posto supremo e a possedere un valore eterno? La risposta dev'essere cercata nella situazione in cui questo messaggio divino è stato dato al mondo.

L'ambiente in cui si svolge l'Insegnamento della *Gītā* è il campo di battaglia *Kurukṣetra*, dove l'esercito dei Pāṇḍava e quello dei Kaurava sono schierati in formazione di battaglia e pronti all'azione non appena venga dato il segnale. Arjuna è il protagonista di questo drammatico avvenimento; egli è seduto sul suo carro e il Signore Kṛṣṇa ne è l'auriga. Arjuna, che poco prima aveva quasi ordinato a Śrī Kṛṣṇa di far muovere i cavalli e condurre il suo carro tra le due formazioni, umilmente si riconosce quale discepolo dell'Auriga divino ponendosi ai suoi piedi. Avendolo riconosciuto e innalzato alla posizione del Maestro, si abbandona senza riserve alla comprensione di Kṛṣṇa implorandolo di essere la sua guida: «Sono il tuo discepolo, in Te cerco rifugio: istriscimi» (II, 7). E che posto per insegnare e per imparare! La situazione è così carica di tensione che Arjuna non sa nemmeno se da un momento all'altro la sua testa resterà al suo posto o

rotolerà nella polvere intrisa del sangue dei combattenti. Noi vediamo che un acquazzone è sufficiente a disperdere un'assemblea intenta all'ascolto di un discorso sulla verità. La gente pensa più agli abiti che ai consigli, per quanto edificanti possano essere. Ma qui si tratta di un caso unico: un uomo nelle fauci della morte vuole ricevere l'insegnamento e il Signore è disposto a impartirlo. È questa situazione che ha conferito alla *Bhagavadgītā* il suo perenne valore e la supremazia su tutti gli altri insegnamenti.

Vi è anche un altro aspetto; Arjuna si è dimostrato pronto per ricevere qualunque tipo di istruzione (*upadeśa*) il Signore decida di dargli. Le ostilità stanno per iniziare e molti perderanno la vita. Arjuna non è un vile e non vuole abbandonare il campo di battaglia, anche se ha manifestato l'intenzione di non combattere. La sua sola obiezione è che la battaglia lo porterà a uccidere gli anziani e i propri parenti. Egli è disposto a farsi uccidere dai suoi avversari senza alzare neppure un dito per opporsi a chi è schierato nel campo nemico, anzi, è proprio ciò che vuole fare al fine di evitare la strage che una battaglia implica. Ciò significa che Arjuna ha superato tutti i desideri e gli attaccamenti alla vita; ha conseguito il distacco-*vairāgya*, lo stato della mente pronta a ricevere la vera conoscenza. Per saggiare il completo distacco (*vairāgya*) di una persona non c'è niente di più sicuro di un campo di battaglia. Arjuna desidera imparare l'unica cosa che conti: la Verità. Avendo visto che Arjuna ha superato la prova qualificante rendendosi così pronto a ricevere la conoscenza (*jñāna*), il Signore lo istruisce. Questo è anche il motivo per cui il messaggio della *Gītā* è giunto a possedere un valore universale e perenne.

Arjuna dice che ogni guerra è sbagliata e se una parte è abbastanza folle da ricorrere alle armi, è meglio parare l'aggressione rifiutandosi di ricambiare l'offesa, procedendo a un disarmamento unilaterale; in tal modo il disastro sarà contenuto. La violenza della guerra è diversa dalla violenza della punizione imposta da un giudice per un crimine; il giudice è una persona disinteressata e

la punizione ha lo scopo di agire come freno, per controllare la tendenza a commettere crimini o azioni malvage. Il disonore che accompagna l'imprigionamento e la durezza delle prigioni spaventano la gente. Perfino oggi in cui il disonore di essere imprigionati si trasforma nell'onore di essere un prigioniero politico e la vita in carcere è migliore di quella che molte persone sono costrette a condurre fuori, le conseguenze della punizione agiscono ancora quale deterrente contro l'aumento della criminalità.

Ma la guerra si trova su un piano diverso: elimina gli anziani dalla società, lasciando bambini e donne senza alcuna guida. Ciò ha come conseguenza lo stravolgimento della vita familiare, per cui il *dharma* decade e le donne diventano preda della corruzione. Dalla corruzione delle donne deriva la confusione delle classi sociali che è causa di grandi sofferenze sia per le persone che ne sono responsabili che per le famiglie implicate. Perciò, sostiene Arjuna, una guerra invece di portare verso la beatitudine della liberazione (*mokṣa*) condurrà solo verso la sofferenza perenne. Nell'interesse generale del *dharma*, è di gran lunga preferibile sottomettersi coraggiosamente e senza rappresaglie allo sterminio piuttosto che ricambiare l'offesa e dover sopportare perdite umane maggiori. Dopo aver espresso questo punto di vista Arjuna si accascia sul suo carro con l'animo triste.

Ma che cosa risponde Kṛṣṇa a queste argomentazioni? La sua risposta contiene un ammonimento: «Affrancati dalla meschina debolezza. Sorgi, o distruttore di nemici» (II, 3). Se decidi di ritirarti dal combattimento non dev'essere per un senso di dolore a causa delle morti che ne risulteranno. Il tuo pianto implica che sei preda dell'egoismo e dell'attaccamento, il senso dell'"io" e del "mio"; combattere è l'azione che dovresti compiere in quanto *kṣatriya*-re. Allo stato attuale non hai ancora conseguito la qualificazione per rinunciare a tutte le azioni; l'attività cessa soltanto nel caso di una persona che non ha attaccamenti. Tu, invece, sei attaccato a parenti, anziani, maestri e lamenti la loro sicura morte

in battaglia; pertanto, adesso non puoi rimanere inattivo, non hai acquisito la perfezione che può giustificare la tua rinuncia; per conseguirla dovresti compiere il *karma* preordinato dal dovere inerente alla tua natura e al tuo stato coscienziale (*svadharma*).

Perciò Kṛṣṇa vuole che Arjuna consegua una perfezione personale prima di essere adatto alla possibilità di astenersi dal combattimento.

Gli insegnamenti del Signore espressi nella *Gītā* contengono una risposta alla domanda che spesso ci si pone, e cioè, che cosa dovrebbe avere la priorità, la salvezza individuale o il bene del mondo? La *Gītā* dice chiaramente che se non si è perfetti non si è qualificati a svolgere attività volte all'elevazione del mondo. Una persona che piange o si adira, cioè una persona soggetta al dolore o all'ira, non può essere in grado di aiutare gli altri a risolvere simili mali. L'uomo che è soggetto a illusioni non è qualificato a liberare il mondo dalle sue illusioni.

E se c'è qualcuno che ha superato il dolore e le altre afflizioni che turbano l'anima, allora la sua stessa esistenza contribuirà al bene della società; egli non ha bisogno di andare in giro a riformare il mondo, non ha bisogno di lottare per il bene del mondo, questo imparerà a modificare la propria condotta attraverso l'esempio che gli viene da tali esseri e ciò avrà di per sé il potere di portare la pace e il benessere nella società.

L'unico mezzo per superare il dolore e le altre afflizioni è la conoscenza (*jñāna*). Questo è il motivo per cui il Signore gradatamente procede a istruire Arjuna sulla verità che concerne la conoscenza-realizzazione del Sé (*ātmajñāna*) che alla fine disperderà le sue illusioni e lo farà esclamare: «Distretto è il mio smarrimento» (XVIII, 73). La *Gītā* inizia con la disperazione di Arjuna, cosa per la quale si merita il rimprovero con cui il Signore apre il suo insegnamento. L'incitamento a combattere dimostra che egli deve compiere il suo dovere connaturato (*svadharma*) di *kṣatriya* anche a costo della morte di molti guerrieri da entrambe le parti.

Infatti, solo l'attuazione del proprio *svadharma*, praticato senza attaccamento e consapevolmente accettato, porterà alla purificazione della mente (*cittaśuddhi*), così necessaria per attingere la conoscenza. Un tale *jñāni* diviene un'anima perfetta che, con la sua sola presenza, provoca il benessere e l'equilibrio del mondo nel senso più vero del termine e nel modo più efficace. L'elevazione individuale renderà possibile anche quella degli altri.

GLI INSEGNAMENTI DELLA GĪTĀ

Nella *Bhagavadgītā* il Signore Kṛṣṇa espone vari tipi di insegnamento che sembrano essere contraddittori. Egli dà ad Arjuna istruzioni relative al giusto modo di agire (*karma*) per l'adempimento del suo dovere. Infatti, vi troviamo indicazioni come: «Combatti, dunque, o Bhārata!» (II, 18); «Perciò, tu pure compi ogni azione alla stregua degli antenati» (IV, 15); «Colui che compie l'azione inerente al suo dovere...» (VI, 1); «Compi, dunque, l'azione dovuta...» (III, 8); «Compi, dunque, l'azione in funzione sacrificale...» (III, 9). Nell'ultimo capitolo della *Gītā* il Signore dice: «Chi si trova ad aver piacere nel proprio lavoro, raggiunge la perfezione» (XVIII, 45), e mette in evidenza come ognuno abbia il dovere di compiere il proprio *svakarma*, ovvero l'azione rispondente alla propria natura. Tutte queste affermazioni dimostrano che Bhagavān ha impartito ad Arjuna l'insegnamento del *Karma Yoga*, che è l'insegnamento principale della *Gītā*.

Ma in altri passi della *Gītā* troviamo Kṛṣṇa che parla di ritirarsi dall'azione. Il Signore dice: «... senza agire e senza essere causa di attività» (V, 13); inoltre, c'è l'ingiunzione di ritirarsi da soli in un luogo solitario (VI, 10). Quindi, sono istruzioni che scoraggiano l'azione. Come possono essere conciliate queste indicazioni apparentemente contrastanti? Nella *Gītā*, quando l'agire-*karma* viene messo in evidenza quale modalità primaria, la devozione-*bhakti* e la conoscenza-*jñāna* sono considerate di ausilio all'azione stessa. Quando invece vengono lodate la *bhakti* o il *jñāna*, le altre due modalità acquistano una funzione ausiliaria. La risposta a questo conflitto apparente si trova nel commento di Śrī Śaṅkara alla seconda parte del verso XVIII, 46. Egli osserva che la parola *siddhi* nel verso non si riferisce alla liberazione

immediata e definitiva (*mokṣa*), ma alla purificazione della mente e alla pratica *yoga* quali mezzi che conducono alla conoscenza (*jñāna*). La conoscenza del *Brahman* diventa possibile solo quando la mente è stata purificata tramite la giusta azione ed è quindi in grado di concentrarsi tramite lo *yoga*. Se la mente è intorpidita e agitata dai desideri sarà distratta e degradata e la luce della conoscenza non vi potrà risplendere.

Anche la devozione-*bhakti*, come l'azione-*karma*, è un'ancella della conoscenza-*jñāna*. Il Signore dice: «Tramite la *bhakti* si giunge a comprendere la mia natura qualificata» (*Bhagavadgītā*: XVIII, 55); ciò significa che la *bhakti* riveste il Supremo degli attributi di nome, forma e qualità essendo essi naturali e necessari per il devoto. Una simile *bhakti* attira la grazia della Divinità che fa sorgere nel devoto la conoscenza-*jñāna* della vera natura del Supremo; tale conoscenza avrà come effetto il riassorbimento della coscienza nel Supremo stesso. La *Gītā* usa l'espressione *viśate tad anantaram* («...immediatamente entra in Me»): riassorbimento in Lui fino a non essere più distinguibili da Lui, come un pezzo di ghiaccio che si scioglie e diventa tutt'uno con l'acqua in cui è posto o come i fiumi che perdono la loro individualità quando si uniscono all'oceano. Va detto che l'espressione *tad anantaram* non indica alcuna successione temporale – una catena di eventi che accadono uno dopo l'altro – ma denota immediatezza o assenza di intervallo.

I vari insegnamenti che indicano le modalità di *karma*, *bhakti* e *jñāna* si basano sulle differenti qualificazioni degli individui; il *karma*, se attuato con perseveranza, porterà alla *bhakti* e questa al *jñāna*. Arjuna, in preda a un senso di angoscia, viene sollecitato ad agire (*karma*) conformemente al suo stato e alla condizione mentale del momento. Questo è il motivo per cui il Signore all'inizio ha messo l'accento sul *karma*.

Ci si potrebbe chiedere quale sia l'azione che ci compete per natura, cioè il nostro *svakarma*, nell'attuale situazione. Anche nelle

attuali condizioni di vita tutti dovrebbero cucinare il proprio cibo almeno una volta la settimana e rendere la dieta giornaliera più semplice possibile. Se ciò viene fatto, non ci si dovrà preoccupare per quanto riguarda il cibo quando si è lontani da casa. Nessuno dovrebbe usare la seta per il proprio abbigliamento dal momento che essa si ottiene uccidendo migliaia di bachi da seta. Ragioni di economia domestica esigono che si rinunci al caffè. Ognuno dovrebbe imparare a meditare con l'aiuto dell'*upadeśa mantra* ricevuto da un *guru* qualificato; coloro che non sono stati iniziati in un *mantra*, dovrebbero ripetere almeno il nome del Signore e concentrarsi su di esso. Che ognuno segua il sentiero della devozione com'è tradizione della sua famiglia. Che nessuno sia orgoglioso della propria casta o dello *status* sociale¹; si dovrebbe pensare soltanto a svolgere i doveri inerenti alla casta di appartenenza, senza alcuna idea di superiorità o di inferiorità. La devozione verso Dio porterà all'unione con Lui, qualunque sia la nostra casta. La coscienza di casta si può sradicare solo se si segue con convinzione il *dharma* e tramite la *bhakti* e il *jñāna*. Un santo, o un saggio, non ha alcuna consapevolezza di casta in quanto trabocca di amore devoto (*bhakti*) e di conoscenza suprema (*jñāna*). Quando le azioni degli uomini si discostano dal *dharma*, la *bhakti* recede dal loro cuore e la luce del *jñāna* viene oscurata nella loro mente; è allora che le distinzioni di casta assumono grande importanza.

Quando coloro che occupano posizioni di preminenza si battono per l'abolizione del sistema delle caste, dovrebbero anche richiedere maggior impegno nel campo del *dharma*, della *bhakti*

¹ La Tradizione, sia in Oriente che in Occidente, prevede la ripartizione della società in tre o quattro ordini, classi o caste che rispondono allo stato coscienziale e alle attitudini dei componenti in base alle quali essi sono chiamati a svolgere determinate funzioni tramite cui possono individualmente elevarsi e al tempo stesso contribuire all'armonico sviluppo della società nel suo insieme. Cfr. la *Politeia* di Platone.

e del *jñāna*. Mettendo l'accento solo sull'abolizione del sistema delle caste, non faranno altro che accentuare tale distinzione; sarà come chiedere a un bambino di non pensare alla scimmia quando deve prendere la medicina. La distinzione di casta potrà indebolirsi solo se si avrà il più grande rispetto per il *dharma*, la *bhakti* e lo *jñāna*. Non veneriamo forse i grandi realizzati *jñāni* e *bhakti* indipendentemente dalle loro caste? Essi, che sono i più grandi e i più nobili tra noi, si considerano come i più umili. Secondo gli *Śāstra*, l'arroganza della superiorità di casta è un grave errore (*pāpa*). Casta implica precisi doveri, e ognuno dovrebbe compiere i doveri propri della casta a cui appartiene con umiltà e devozione mettendo da parte l'orgoglio di appartenenza. Ognuno, indipendentemente dalla propria casta, dovrebbe ritenersi un *nīkṛtyī* (di rango inferiore) e non un *ukṛtyī* (di rango superiore). Una tradizione a Śrīraṅgam vuole che quando qualcuno viene convocato per ricevere gli onori nel tempio, dovrebbe presentarsi dicendo: ecco colui che è più umile di un cane. Questa umiltà è chiaramente espressa nei canti ispirati dei santi Śaiva e Vaiṣṇava.

Che l'Onnipotente ci doni forza e intelligenza per seguire il giusto sentiero.

IL DOVERE DI ARJUNA

Quando la scena è pronta per il combattimento, Arjuna è preso dall'orrore davanti alla prospettiva di dover uccidere i suoi avi e i suoi parenti. Così, egli si affida completamente al Signore e, come un umile aspirante, lo prega di istruirlo sul suo dovere in quanto la sua limitata comprensione gli impedisce di trovare una via d'uscita. Egli chiede: "Come posso impugnare le armi per uccidere i miei avi, gli istruttori, i parenti e gli amici?"; e gettando le armi si siede sul carro in preda al dolore e alla disperazione. Bhagavān risponde: "Non ti dovrei disperare" e lo sprona ad alzarsi e combattere. "Ti affliggi per quello che non dovrebbe essere rimpianto" dice Śrī Kṛṣṇa¹. Il Signore passa quindi a svelargli la verità ultima riguardo a che cosa in realtà siano Bhīṣma, Droṇa e gli altri. Essi non sono, dice, il corpo che vedi; in realtà, essi sono l'imperituro ātman che non ha né nascita né morte, che è indistruttibile e permanente. Gli elementi non possono procurargli alcun danno. In verità, vi sono due aspetti di Bhīṣma: l'ātman e il corpo; il primo non è soggetto a nessun tipo di influenza, il secondo è la parte mortale che va e viene, è soggetto a cambiamenti come infanzia, giovinezza e vecchiaia, e prima o poi dovrà essere deposto come si fa con degli abiti vecchi. Se il tuo rifiuto di combattere è motivato dal fatto che così uccideresti anziani e parenti, ciò non è un motivo valido per non combattere, in quanto l'ātman, che è la loro realtà, non può essere ucciso. Quindi, combatti.

E Kṛṣṇa continua: il corpo è soggetto a decadimento e morte; se tu pensi erroneamente che, uccidendone i corpi, uccidi Bhīṣma

¹ Cfr. i primi 11 śloka del II capitolo della *Bhagavadgītā*. Op. cit.

e gli altri, sappi che il decadimento e la dissoluzione dei corpi è inevitabile. Non vi è perciò alcun motivo di affliggersi per ciò che è inevitabile. Tu pensi di ferirli ed essere la causa della loro sofferenza; un uomo non causa dolore a un altro, il dolore deriva dall'incapacità di tollerare con equanimità le coppie degli opposti (*dvandva*) come gioia e dolore, freddo e caldo, ecc. Non puoi causare sofferenza a chi non è toccato dalla dualità (cioè all'*ātman*). A dire la verità, la sofferenza non è causata da te, ma dall'interazione dei sensi con gli oggetti. Va e viene spontaneamente, non colpisce colui che ha coltivato indifferenza verso ciò che la causa. Dolore e sofferenza sorgono non perché vengono inflitti, ma perché non si è capaci di sopportarli.

Bhīṣma, Droṇa e gli altri devono essere classificati come essere-realtà (*sar*) o come non-essere (*asar*)? *Sar* è ciò che non è toccato dal triplice tempo: passato, presente e futuro; quindi è sempre esistente. Se si dimostra non esistente in un momento qualsiasi, non potrà essere chiamato *sar*. Tu temi che Bhīṣma possa morire in senso reale, cioè divenire *asar*. Ma se diviene *asar* in un secondo momento, significa che lo è anche adesso, per cui non hai bisogno di addolorarti per l'uccisione di ciò che *non* è. Per definizione *sar* non può mai divenire *asar*. Ciò che può divenire *asar* non può mai essere considerato *sar*; ciò che *non* è all'inizio e alla fine *non* è neppure ora. Se Bhīṣma è *sar*, non potrà mai divenire *asar*, e pertanto non puoi parlare di ucciderlo.

Se questa verità suprema non ti convince, dice il Signore ad Arjuna, allora è il tuo dovere connaturato (*svadharmā*) e relativo a questo piano di esistenza che deve indurti a combattere. Il dovere o *dharma* di uno *kṣatriya* (guerriero) è di combattere, non puoi rinunciare a questo imperativo nel bel mezzo di una battaglia che tu, in questo caso, non hai neppure cercato. Pertanto, se non compirai il tuo *svadharmā* sarai in errore e andrai incontro all'infamia. La tua reputazione è in giuoco: se ti astieni dal combattere verrai bollato come un vile. Da qualunque punto di vista

vorrai considerare la cosa – da quello della verità assoluta, del *dharma*, della convenienza e del prestigio personale – non puoi esimerti dal combattere. L'unico punto di vista valido è quello della conoscenza (*jñāna*), secondo cui non puoi né uccidere né impedire al corpo di morire.

La parola "dunque" (*tasmāt*) in «combatti, dunque, o Bhārata» (*Bhagavadgītā*: II, 18) deve essere compresa non come un assoluto e incondizionato incitamento a combattere, come viene sostenuto da coloro che dicono che la *Gītā* predica la violenza e che insegna un indiscriminato *Karma Yoga*. *Tasmāt*, cioè, per quella ragione – vale a dire, in quanto le tue argomentazioni contro il combattere non sono valide in base alle considerazioni esposte in precedenza – ciò che ti resta da fare è combattere. Tale combattimento non avrà come risultato quelle conseguenze che tu credi e cioè la morte dei tuoi maestri e dei tuoi parenti. Considerando la situazione dalla giusta prospettiva e con l'adeguata comprensione non c'è alcun bisogno di addolorarsi. «Sorgi, dunque, o figlio di Kuntī, a combattere in modo risoluto» (*Bhagavadgītā*: II, 37).

LA BHAGAVADGĪTĀ E L'ADVAITA

Meditare la *Gītā* in occasione della *pāñcā* in onore di Śrī Vyāsa è certamente appropriato poiché essa fa parte del *Mahābhārata* che è stato composto appunto da Śrī Vyāsa Bhagavān. In un verso-*śloka*, chiamato *dhyāna śloka*, si fa riferimento alla *Gītā* stessa come "divina" (*bhagavatī*) e come "colei che concede il nettare della verità dell'*Advaita*" (*advaitāmṛta varṣiṇī*). Śrī Kṛṣṇa, colui che ha enunciato la *Gītā*, è Bhagavān; la stessa *Gītā* è Bhagavatī e ciò significa che il canto del Signore è divino come il Signore stesso. Secondo il *dhyāna śloka*, la *Gītā* insegna la verità dell'*Advaita* in vari contesti.

L'*Advaita* si basa sulla distinzione fondamentale tra il soggetto che vede o *Sé* (*dṛg*) e gli oggetti visti, *dṛśya*. Il *Paramātmān* è il Veggente ultimo, tutto il resto è il visto, lo spettacolo¹. Così, in ogni persona abbiamo il soggetto reale mentre ciò che è di fronte a esso è lo spettacolo-oggetto. La discriminazione-*viveka* è conoscenza, e tale conoscenza è il *Paramātmān* oltre cui non vi è altro Veggente. Questo soggetto ultimo, che è l'intimo *Sé* di ogni persona, appare limitato dalle sovrapposizioni (*upādhi*) costituite dal composto corporale e che comprendono l'organo interno o *antaḥkāraṇa* e gli organi esterni o *indriya*. Quando queste limitazioni sono eliminate tramite l'investigazione (*vicāra*), ciò che resta è pura conoscenza-coscienza. In un qualsiasi processo percettivo non sono gli organi corporali che vedono ma è il *Sé*. Siamo soliti credere che sia l'occhio a vedere ma l'occhio si limita a riportare le impressioni visive al *Sé* che è il vero veggente. Se

¹ Cfr. *Dṛg-dṛśyaviveka* - Discriminazione tra *Sé* e non-*Sé*. Traduzione dal sanscrito e commento di Raphael. Edizioni Āśram Vidya, Roma.

una pentola di metallo è bollente, lo è soltanto grazie al fuoco che la rende tale; la pentola di per sé, cioè senza l'aiuto del fuoco, non può diventare bollente. Allo stesso modo, l'occhio vede solo perché dietro c'è il vero veggente o *dr̥g*.

Il Sé è pura essenza di conoscenza; esso non agisce in quanto la funzione della conoscenza-*jñāna* non è l'agire; il Sé, che è essenza di pura conoscenza, non ha membra con cui agire o fruire e non partecipa dunque né della natura dell'agire né di quella del fruire.

Come il *Paramātmān* (il *Brahman*) anche l'*ātmān* non partecipa della natura dell'agire e del fruire; l'*ātmān* è non agente e non contaminato (*na karoti na lipyate*). Quando si parla dell'*ātmān* come agente, lo si fa dal punto di vista empirico. Ciò che agisce non è l'*ātmān*; la *Gītā* dichiara ripetutamente che l'*ātmān*, che è pura coscienza-conoscenza, non agisce mai e poiché non vi è alcuna azione, non vi è come risultato né gioia né dolore. L'affermazione, più volte ripetuta, del fatto che l'*ātmān* non è né l'agente né il fruitore giustifica la definizione della *Gītā* quale *advaitāṁṣṭa varjyā*, colui che dispensa il nettare dell'*Advaita*.

Il Signore dice: «Considera che Io sono il conoscitore del campo di tutti i campi, o Bhārata» (*Bhāgavadgītā*: XIII, 2).

È il *Paramātmān*, coscienza-conoscenza una, che appare nei corpi dei diversi *jīva*, come la stessa corrente elettrica risplende nelle diverse forme delle lampade. I corpi sono diversi, il conoscitore è unico; questo conoscitore è la Pienezza, l'Infinito, e ciò che è pienezza non può non essere uno. Quando ciò che è infinito appare limitato da una forma allora sorge la dualità (*dvaita*); quando non è limitato, è *advaita*. Come l'*ātmān* non condizionato, anche il *jīvātmān* condizionato è un conoscitore, così come la luna riflessa in un catino di acqua o in un lago è luminosa al pari della luna nel cielo, origine del riflesso.

Arjuna è profondamente rattristato al pensiero di dover uccidere maestri, parenti e amici e perciò non vuole combattere. Egli

giunge perfino al punto di affermare che quella guerra è sbagliata e la considera come un grave errore (*pāpa*) perché, sostiene, l'uccisione degli anziani nella battaglia causerà la distruzione della famiglia e ciò, a sua volta, determinerà la non osservanza del *dharma* e la confusione degli ordini sociali (*varṇa saṁkara*). Se muolono gli anziani della società, che sono i custodi e precettori dei *dharma* relativi alla famiglia, allora non ci sarà nessuno a guidare le persone sul giusto sentiero, poiché coloro che sopravvivono saranno i giovani inesperti che, senza una guida appropriata, finiranno per diventare schiavi dei propri sensi e degli impulsi delle passioni. Le donne saranno senza guida e protezione e probabilmente si perderanno. Se le donne non sono caste, si avrà la confusione degli ordini sociali (*varṇa*) e ad essa seguirà la confusione dei *dharma*. Quando non vi è una chiara distinzione tra i vari ordini sociali, non si possono distinguere i *dharma* propri di ogni ordine. Quando si verifica la confusione sia degli ordini sociali che dei *dharma*, i doveri verso gli dèi e gli antenati non possono essere osservati.

In risposta a un ragionamento che, a prima vista, sembra ineccepibile, Bhagavān dice: «La confusione degli ordini sociali si manifesterà solo se tu non combatti». Poi, facendo riferimento a se stesso, Śrī Kṛṣṇa aggiunge: «Se non compissi il mio *dharma*, il dovere che mi è proprio, anche soltanto per una volta, l'umanità cercherebbe di imitarmi e sarei così responsabile della confusione degli ordini sociali che ne deriverebbe»¹.

Quindi, è solo in seguito al non adempimento del proprio *dharma* che si avrà la confusione degli ordini sociali. Il *dharma* di Arjuna, quale *kṣatriya*, è quello di combattere; se egli non lo farà sarà la causa di tale confusione; infatti, seguendo il suo esempio, ognuno perderà il senso di ciò che è il proprio dovere a cui

¹ Cfr. *Bhagavadgītā*: III, 23-24. Op. cit.

seguirà la confusione del *dharma* e, di conseguenza, la confusione degli ordini sociali.

La *Gītā* inizia con una nota di afflizione da parte di Arjuna. Bhagavān lo riprende e gli dice di non affliggersi per ciò che non deve essere rimpianto; anche la sua esortazione alla fine del dialogo è "non affliggerti" (*mā śucah*). Si dice che la *Gītā* è *Smṛti*; ogni *Smṛti* si basa sulla *Śruti*, quindi deve esserci una fonte nella *Śruti* da cui deriva la *Gītā*. Questa fonte può essere rintracciata nella *Chāndogya Upaniṣad*, nella conversazione tra Śrī Nārada e Śrī Sanatkumāra. Rivolgendosi a Sanatkumāra, Nārada dice: «Venerabile, sono immerso nel dolore! Possa tu traghettarmi alla spiaggia che è oltre il dolore, perché ho sentito dire che colui che conosce l'*ātman* supera il dolore». La situazione è quasi simile a quella della *Gītā*, e Bhagavān dichiara: «I saggi, che sono conoscitori dell'*ātman*, non si affliggono né per coloro che appaiono né per coloro che scompaiono» (II, 11). Pertanto Bhagavān procede a istruire Arjuna sulla conoscenza del Sé, per metterlo in grado di superare il dolore.

UNITÀ DELL'ĀTMAN

Nella *Bhagavadgītā* Arjuna, prostrato dall'angoscia, rifiuta di combattere e afferma che è meglio vivere da mendicante piuttosto che godere dei benefici intrisi di sangue che avrebbe ricevuto se, dopo aver ucciso i suoi maestri, i suoi parenti e i suoi cari, avesse conquistato il regno. Śrī Kṛṣṇa in un primo momento lo rimprovera e lo invita a non comportarsi da vile spronandolo al combattimento. Il Signore gli dice poi che Bhīṣma, Droṇa e gli altri non sono il loro corpo fisico: essi sono l'ātmā e l'ātmān è indistruttibile; esso è eterno, onnipervadente, immutabile e immobile.

Quello che non ha né inizio né fine, che è pienezza onnipervadente e onnipresente, *Quello* che è dentro di noi e che sembra vedere lo stesso *Quello* all'esterno, non conosce né morte né distruzione. Così Kṛṣṇa, il Signore, descrive la vera natura del *Paramātmān* e, di conseguenza, dice ad Arjuna che ciò che egli, a causa della propria ignoranza, ritiene essere Bhīṣma, Droṇa e se stesso (cioè delle entità diverse), non sono in realtà che un solo essere, e quell'uno è il Signore il quale è indistruttibile. La distruzione del corpo, o ciò che chiamiamo morte di una persona, non significa che l'onnipervadente *ātmān* ha cessato di essere. Forse che tutta l'elettricità cessa di esistere se una lampadina si brucia? Dopo aver istruito Arjuna sulla verità dell'*Advaita*, Śrī Kṛṣṇa porta altri punti di vista, anche se non altrettanto elevati, per convincerlo che il suo dovere è quello di combattere. Arjuna, adottando un punto di vista *dvaita* (dualistico), può credere che il *jīvātmān* sia diverso dal *Paramātmān*. Śrī Kṛṣṇa osserva che il *jīva* deve passare attraverso le fasi dell'infanzia, della maturità e della vecchiaia, e deve anche liberarsi del corpo attuale quando non è più

di alcuna utilità, come il serpente che si libera della vecchia pelle; anche in questo caso, dice Kṛṣṇa ad Arjuna, non stai uccidendo il *jīvātman* in quanto questo è indistruttibile nonostante i cambiamenti del corpo. Poi il Signore Kṛṣṇa esamina il ragionamento ateistico secondo cui non c'è né *ānman* né nascita precedente o futura e osserva che, essendo la morte certa per colui che è nato, non c'è ragione di affliggersi per ciò che è inevitabile. Infine Kṛṣṇa ricorda ad Arjuna anche gli aspetti pratici e relativi al *dharma* dell'intera questione sottolineando che se uscirà vittorioso dal confronto avrà il mondo ai suoi piedi, e se verrà ucciso il paradiso degli eroi sarà pronto ad accoglierlo. Ma se dovesse fuggire il marchio della viltà sarà per sempre legato al suo nome.

La domanda che viene spontanea è: "Qual è il giusto punto di vista?" Śrī Kṛṣṇa dà la risposta in questo verso:

«Come un pozzo diventa inutile in un luogo inondato da ogni parte dalle acque, così i *Veda* sono inutili per un *brāhmana* illuminato» (*Bhāgavadgītā*: II, 46).

Il significato letterale del verso sembra non avere un senso pertinente. Un verso dello *Śrī Śaṅkaravijaya* (una narrazione biografica di Ānandagiri, discepolo di Śaṅkara), dove viene espressa un'idea simile, ci dà la chiave per una comprensione corretta di questo verso della *Gītā*. In esso si fa riferimento alla meravigliosa facilità e velocità con cui Śrī Ādi Śaṅkara penetrò a fondo i vari *Sāstra* quando ancora era un bambino. Il verso dice che l'*Āvākṛīkī* (la scienza politica), il *Tantra*, il *Sākhya* di Kapila, lo *Yoga* di Patañjali, il *Bhaṣya Mīmāṃsā*, ecc., furono tutti compresi da Śaṅkara con estrema facilità, ma che il loro scopo e significato furono inglobati dalla conoscenza dell'*Advaita*, proprio come l'acqua di un pozzo diventa parte dell'alluvione che ha inondato tutto. Il versetto della *Gītā* va interpretato allo stesso modo. I frutti del *karma*, ecc., di cui si parla nei *Veda* e in altri testi, non sono che di quelle ridotte dimensioni, e tutta la conoscenza di quei testi viene com-

presa da colui che realizza la verità del Sé (*paramātmān tatvām*). I testi, a cominciare dai *Veda*, rappresentano i pozzi e altre riserve di acqua, mentre il Sé è rappresentato dall'acqua che ha inondato ogni luogo. Come il piccolo pozzo è assorbito dall'inondazione, così le altre conoscenze sono comprese nella conoscenza-realizzazione del *Brahman*. Il termine *brāhmaṇasya*, che si trova nel verso della *Gītā* sopraccitato, non si riferisce al *brāhmaṇa* (sacerdote), ma alla persona che ha realizzato *Brahman*.

Così, dice Kṛṣṇa, queste argomentazioni di carattere dualista, ateistico, dharmico e mondano, trovano tutte il proprio compimento nell'*Advaita* che ti ho esposto per primo. Esso ci fa comprendere che l'*ātmān* è uno e onnipervadente, che esso non è il corpo in sé e per sé, che è eterno, permanente, non soggetto a distruzione per opera del fuoco, acqua, o aria, e che è immobile e costante. L'idea dell'*ātmān* unico viene presentata in varie parti della *Gītā* per mezzo della parola *samam*. In questo caso *samam* non è da intendersi nel suo consueto significato di uguale, ma in quello di unico, lo stesso Signore in ogni cosa.

«Colui che vede in tutte le creature il Signore supremo che mai perisce, anche se esse periscono, quegli vede veramente» (*Bhagavadgītā*: XIII, 27).

In tal modo il Signore Kṛṣṇa proclama l'identità tra il *jīvātman* e il *Paramātmān* all'inizio e alla conclusione del suo insegnamento ad Arjuna.

Passa la Madre divina, Ambikā, benedirvi concedendoci quella conoscenza (*jñāna*) che ci permette di conseguire la Realtà ultima.

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

C'è un racconto dei *Purāṇa* secondo il quale il Supremo prese le forme di Nāra, il più eminente tra gli uomini, e di Nārāyaṇa, il Signore Viṣṇu stesso, sottoponendosi all'asceti (*tapas*) a Badarikāśrama. Indra segue attentamente quelle persone che compiono una rigorosa asceti, perché teme che per effetto di tale asceti essi stessi possano diventare Indra e sostituirlo nella sua eccelsa posizione di Signore dei *Deva*. Così, allarmato per l'asceti di Nāra e Nārāyaṇa, incaricò le donne celesti di disturbare il loro *tapas* facendo perdere loro la necessaria concentrazione. Ma Nārāyaṇa si colpì la coscia (*śirś*) e immediatamente ne scaturì Urvaśī, una fanciulla di incomparabile bellezza. Vedendo Urvaśī, dalla bellezza infinitamente superiore alla propria, le donne celesti si ritirarono sconfitte nel compito di disturbare il *tapas* di Nāra e Nārāyaṇa.

La morale del racconto è la seguente. Le perfezioni di cui normalmente ci vantiamo in questo mondo non sono che delle frazioni infinitesimali della Perfezione suprema da cui esse derivano. La beatitudine derivante dallo stato di Indra, ecc., e dagli onori terreni non è che una minuscola particella di quell'oceano di beatitudine.

Dopo aver impartito ad Arjuna l'insegnamento sull'immortalità dell'anima e sull'identità di *jīvātman* e *Paramātmān*, Śrī Kṛṣṇa prosegue dicendo che colui il quale comprende questa verità non è più afflitto dal desiderio o da qualsiasi altro fattore di distrazione. Il Signore afferma: «Solo colui che rimane stabile nel flusso dei desideri – come l'oceano quando riceve le acque da ogni parte – raggiunge la pace e non già colui che le brama anela» (*Bhāgavadgītā*: II, 70).

I desideri mondani svaniscono dalla mente serena di una per-

sona che pratica intensamente l'ascesi e non la agitano, proprio come i fiumi lasciano completamente indifferente l'oceano in cui si immergono. Solo colui che guarda ai piaceri del mondo come a delle pallide imitazioni della beatitudine che è dentro di sé, cioè *Brahman*, consegue una pace stabile (*sāra*). Tutti i desideri sono acquietati in questa serenità. Chi realmente è beatitudine brahmanica non ha bisogno di altro per completare quella beatitudine, poiché volere qualcosa implica mancanza di pienezza. Śrī Kṛṣṇa dice ad Arjuna di compiere il proprio dovere con la consapevolezza di questa pienezza senza permettere che la mente sia distratta dal pensiero di desideri terreni e da paure su quello che potrebbe capitare a sé e ad altri.

IL CONCETTO DI VINĀYAKA*

Tutti i manoscritti antichi, scritti su foglie di palma o su altri materiali, iniziavano con il saluto a Śrī Vināyaka: *Śrī Gaṇādhīpataye namaḥ*. Dall'Himālaya a Kanyākumārī gli Indù adorano Vināyaka all'inizio di ogni cerimonia votiva. Particolarmente nella regione del Tamil Nadu, quasi ogni strada ha un tempio per Vināyaka, e nel viaggiare da un posto all'altro non si può fare a meno di vederne l'immagine esposta in templi, in edicole o anche sotto un albero di *pippala* (fico sacro). La prima composizione del santo Thyagarāja, *Girināja-sutā-tanaya*, è in lode di Gaṇapati. Tutto ciò mostra la grande importanza che a questa Divinità dal volto di elefante viene riservata nel nostro pensiero religioso.

Nel Tamil Nadu essa è conosciuta con il nome di Pillaiyar in quanto è il figlio (*pillai*) dei Genitori dell'universo, Pārvatī-Parameśvara (Śiva). Quando si inizia a contemplare questa particolare manifestazione del Divino, i principi e le verità religiose ritornano alla mente in un flusso continuo. Anche se il suo corpo ha delle proporzioni gigantesche, egli non è che un bambino. Ogni madre ha cura di nutrire il proprio bambino in modo tale che possa crescere bene e in salute. Questo è il motivo per cui Pillaiyar è considerato un mangiatore vorace, al quale piacciono tutte le cose buone. Sono essenzialmente i bambini a essergli affezionati; essi si diletano nel giuoco di *yānai* (elefante), imitandone l'andatura. È interessante notare come non ci si stanchi mai di guardare un elefante, o le onde dell'oceano o di osservare la luna.

È paradossale che con un simile corpo, Gaṇapati abbia scelto quale suo veicolo (*vāhana*) un piccolo topo, e si dice che sieda

* Altro nome della Divinità Gaṇeśa o Gaṇapati.

sul topo con la leggerezza di un turacciolo di sughero. Questa immagine di Vināyaka che cavalca un topo vuole illustrare la verità Vedānta secondo cui solo la Divinità ha importanza e che tutte le altre esteriorità non sono che illusioni.

L'elefante va fiero delle proprie zanne e ha gran cura nel tenerle scintillanti e affilate, ma Vināyaka ha spezzato una delle sue zanne per scrivere il *Mahābhārata*, dimostrando che nessun sacrificio personale è di troppo quando si tratta di diffondere la conoscenza della Verità, *dharma* e *jñāna*. La santa tamil Arvaiyar ha scritto il *Vināyagar Ahaval* in cui spiega come Vināyaka sia l'incarnazione dello *Yoga Śāstra*, con tutte le sue implicazioni e scopi.

C'è una preghiera in versi molto conosciuta indirizzata a Vināyaka; essa dice:

«Adoro Vināyaka, dal volto di elefante – figlio diletto di Agajā il cui volto si illumina al solo vederlo così come il fiore di loto si apre ai primi raggi del sole – che inonda i suoi devoti di benefici senza fine e che ha una sola zanna».

Agajā è la Madre divina Pārvatī; come sappiamo, Śrī Pārvatī è considerata la figlia della montagna, Himavan. Mentre si ritiene che anche alberi, piante e rampicanti abbiano un proprio moto, in quanto crescono verso l'alto, la montagna è immobile o *agama* e, essendo "nata da una montagna", Pārvatī è "agajā". Alla vista del suo diletto figlio il volto di Śrī Pārvatī si illumina di gioia, come il loto sorride ai primi raggi del sole. Per il volto di loto di Śrī Pārvatī, Vināyaka è il sole.

La manifestazione di Vināyaka rappresenta la verità filosofica secondo cui il funzionamento dell'universo è la *līlā* (giuoco) del Divino.

Il culto devoto verso quella Divinità, qualunque essa sia, che è stata tradizionalmente adorata in ciascuna famiglia per generazioni, e la meditazione sulle verità simbolizzate dalla Divinità stessa ci porteranno verso la felicità sia nostra che del mondo.

IL CULTO DI VINĀYAKA

Una caratteristica unica del Tamil Nadu è costituita dall'immagine di Pillaiyar (Vināyaka o Gaṇeśa) che, al riparo di piccole tettoie o anche allo scoperto, si può incontrare in quasi ogni strada, sotto alberi di fico (*pippala*), sulle rive dei fiumi e sugli argini dei serbatoi d'acqua. Chiunque passi è libero di fermarsi davanti alla sua immagine, contemplarla per un po', sia con gli occhi che con la mente, e poi proseguire per attendere alle proprie cure. Essendo il primo figlio (*pillai*) dei Genitori universali Śiva e Pārvati, è stato chiamato in modo affettuoso come Pillaiyar. La forma in cui Vināyaka è rappresentato si presta a dimostrare parecchie verità vedāntiche. Egli è l'incarnazione dell'*omkāra*, il suono primordiale *Om*. Il *Vināyagar Ahaval*, composto dalla venerabile Avvaiyar in lode di Pillaiyar, comprende nella sintesi di pochi versi l'intero *Yoga Śāstra*. Imparandolo a memoria e recitandolo giornalmente, col tempo riusciremo a comprendere il suo pieno e profondo significato. Otterremo anche la grazia di Pillaiyar, colui che rimuove tutti gli ostacoli dal nostro sentiero.

In una delle composizioni del santo Arunagirināthar si fa riferimento a un toccante avvenimento. Vi si narra l'incontro casuale tra Sundaramūrti Nayanar, il grande devoto di Śiva e autore di numerosi canti devozionali, e Ceraman Perumal Nayanar, sovrano del Cera o Keraja ed egli stesso uno dei 63 santi Śaiva, e della loro decisione di andare in visita alla sacra montagna Kailāsa, la dimora del Signore Śiva. Essi procedevano cavalcando dei focosi cavalli bianchi e cantando versi in onore di Śiva da loro composti sul momento in base alle regole dell'*anvādi* secondo le quali la sillaba con cui finisce un verso costituisce l'inizio di quello successivo. È consuetudine che quando due o più poeti

si incontrano, uno di essi cominci a comporre e recitare un verso; il poeta che lo segue compone e recita a sua volta un verso che inizia con l'ultima sillaba del verso del primo poeta, e così via per tutti coloro che partecipano alla gara. In tempi passati gli studenti di sanscrito avevano l'abitudine di organizzare delle competizioni *antādi* e per tale scopo imparavano a memoria un certo numero di versi iniziando con ogni lettera dell'alfabeto.

Per ritornare alla nostra storia, mentre i due santi si dirigevano verso Kailāsa, incontrarono Avvaiyar e la invitarono a partecipare al loro pellegrinaggio. In quel momento ella stava offrendo il culto (*pūjā*) a Vināyaka e disse che avrebbe potuto seguirli dopo aver completato la *pūjā*; ma i due non vollero aspettarla e così si avviarono lasciandola indietro. Dopo aver offerto tutto ciò che di meglio aveva alla Divinità che aveva rapito il suo cuore, Avvaiyar, nella propria intensa devozione, diede libera espressione ai suoi sentimenti dichiarando che per lei Kailāsa era ogni luogo in cui fosse Pillaiyar. Allora Vināyaka allungò la sua proboscide invitando Avvaiyar a sedersi sopra ed ecco! ella venne trasportata a Kailāsa in un batter d'occhio, molto prima di quanto potessero giungervi Sundaramūrti Nayanar e Ceraman Perumal Nayanar.

La concezione di Vināyaka è profonda. Un'adorazione devota nei suoi confronti rimuoverà qualsiasi ostacolo dal nostro sentiero e ci porterà verso la felicità. È una caratteristica speciale del Tamil Nadu di riferirsi a lui con l'affettuoso nome di Pillāyar o figlio maggiore, mentre si fa riferimento a Subrahmanya, il secondo figlio di Śiva, col nome di Kumāran o ragazzo. Se ci abbandoneremo a Pillāyar, Egli prenderà su di sé la responsabilità di condurci verso la felicità.

10 L'Appello dell'Ācārya

ILA SACRALITÀ DELL'ALBERO BILVA

L'Essere supremo nella sua manifestazione quale *Ardhānārīśvara* sta a simboleggiare la sua relazione, in quanto Padre-Madre universale, con tutta la creazione. Esistono anche altre relazioni alcune delle quali sono menzionate da Śrī Śaṅkara Bhagavatpīḍa nell'Inno a Dakṣiṇāmūrti:

«Mi inchino dinanzi a Śrī Dakṣiṇāmūrti, che riconosco incarnazione del mio *Guru*, il quale, associato alla *māyā*, nello stato di veglia, di sogno e di sonno profondo percepisce il mondo multiplo come nella relazione di causa ed effetto, possessore e posseduto, maestro e discepolo, padre e figlio» (*Dakṣiṇāmūrtistotra*: 8).

La sostanza di questo verso è che il *Paruṣa* o *Paramātmān* (che è Śrī Dakṣiṇāmūrti), tramite la sua *māyā* crea varie apparenze e vede l'universo, sia nello stato di veglia che di sonno, come causa ed effetto e in distinte relazioni come servitore e padrone, discepolo e maestro, padre e figlio.

La Divinità dirige l'intero universo, inclusi noi stessi che siamo, pertanto, a lei sottomessi. Essa dissipa l'ignoranza e fa sorgere in noi la conoscenza-*jñāna* attraverso la relazione di maestro-discepolo (*guru-śiṣya*): sul devoto (*bhaktā*) che offre con ardore anche una sola foglia di *bilva*, fa scendere la sua grazia attraverso la quale: egli consegue la felicità in questo e nell'altro mondo.

La foglia dell'albero di *bilva* è considerata sacra. Essa ha tre petali come gli occhi di Śiva e si dice che sia il seggio di Śrī Lakṣmī, la Dea della prosperità: infatti, il nome *bilvanīlaya* (colci che risiede nella foglia di *bilva*) viene elencato tra i 108 nomi di Śrī Lakṣmī nell'inno *Śrī Lakṣmī Aṣṭottarasatānāmam*. Anche

lo *Śrī Suktam* menziona il *bilva* quale albero di Śrī Lakṣmī; si ritiene che ella risieda sulla parte esterna della foglia che perciò dev'essere poggiate con la parte esterna che tocca la Divinità.

Per noi è prescritto l'uso esteriore di alcuni dei simboli del Signore Śiva e cioè: la cenere sacra (*vibhāṅi*) su fronte e corpo e la ghirlanda di *rudrākṣa* intorno al collo. Le nostre labbra dovrebbero ripetere costantemente il sacro *mantra* dalle cinque sillabe (*pañcākṣara*) e nei nostri cuori dovremmo contemplare la pura forma cristallina del Signore al quale dovremmo anche offrire, porgendole con le mani, le foglie di *bilva*.

La cenere (*vibhāṅi*), a cui ogni cosa alla fine si riduce, simboleggia il bianco Śiva che è la Realtà ultima. Essa viene portata in certe occasioni anche dai Vaiṣṇava perché il cibo sacro (*prasāda*) di un qualsiasi sacrificio è la cenere del fuoco sacrificale.

Il *rudrākṣa* è il frutto di un albero che cresce in Nepal e nelle isole di Java e Bali; è l'unico frutto del creato ad avere un buco lungo il proprio asse e quindi con esso si possono facilmente formare le ghirlande. Il *rudrākṣa* non serve ad altro e l'intenzione del Creatore dev'essere stata proprio quella di utilizzarlo come ghirlanda.

Il *pañcākṣara* è uno tra i *mantra* più sacri. I *mantra rudram* e *camakam* compaiono a metà dello *Rajar Veda* e in mezzo a loro si trova il *pañcākṣara*, "Namah Śivāya". Il cuore del *mantra* è Śiva; così *Śiva nāma* è la gemma centrale di un inestimabile gioiello, il *pañcākṣara mantra*, che ha la capacità di purificarci da ogni mancanza.

Anche indossare esternamente i simboli di Śiva ha come conseguenza la purificazione del cuore. Perciò, è nostro dovere compiere le prescritte pratiche (*anuyāna*) e accogliere con gioia nei nostri cuori il nome e la forma di Śiva invocando la sua divina grazia per il benessere del mondo.

L'uniforme di un soldato è concepita in modo tale da stimolare in colui che la indossa il massimo dello spirito marziale. Allo

stesso modo, indossando i simboli del Signore Śiva potremo aumentare la nostra devozione verso di Lui. Il controllo della mente, per fare in modo che i nostri pensieri siano concentrati su di Lui, può essere praticato in molti modi: possiamo pensare a qualcuno che sia veritiero e gentile; possiamo anche controllare la mente controllando il respiro (*prāṇāyāma*). Se sentiamo una brutta notizia, il nostro respiro si ferma per un momento e in quel momento anche la nostra mente si ferma; quando ci riprendiamo il respiro ritorna di getto. Ciò dimostra la connessione tra la respirazione e il funzionamento della mente.

Pertanto, le osservanze esteriori contribuiscono alla purificazione interna. Lottiamo dunque per mantenere puro il cuore affinché l'Essere supremo possa prendervi dimora e concederci la sua grazia.

ŚRĪ DAKṢIṆĀMŪRTI*

«Osserva quella meraviglia sotto l'albero di *pīppala*! I discepoli sono anziani; il Maestro è un giovane. Inoltre, il Maestro insegna tramite il silenzio e i discepoli si liberano dei loro dubbi».

Questo verso descrive l'immagine di Śrī Dakṣiṇāmūrti, un giovane *śaśīyāsīn* pieno di pace che da lui irradia spontaneamente; porta una falce di luna tra i capelli, e ai suoi piedi ci sono quattro anziani *Ṛṣi* emaciati a causa dell'intensa asceti. Egli è l'incarnazione della beatitudine suprema che è il risultato di una pace perfetta (*śānti*). La folta capigliatura vuole indicare uno stato non soggetto al tempo, e la falce di luna crescente è la conoscenza-*jīḥva* che gradatamente si svela. L'aspetto giovanile è simbolo della pienezza del Signore. È solo quando si sente la mancanza di qualcosa che la mente si mette in agitazione per acquisirla e quando la mente si agita, il corpo invecchia. Dakṣiṇāmūrti rappresenta la Realtà ultima, che è pienezza, a cui non manca nulla, che non è limitata da spazio-tempo e causa, né soggetta alla necessità e al desiderio. Egli è Tutto, e non c'è niente che lo superi o che venga dopo di lui.

I *Ṛṣi* ai suoi piedi sono persone alla ricerca della Realtà ultima; quale risultato della loro asceti o *tapas* protratta per lungo tempo, essi conseguono la visione di Dakṣiṇāmūrti quale manifestazione di pace e beatitudine. La pace che da lui irradia li pervade e anche loro conseguono la beatitudine suprema, la meta della loro ricer-

* Il Divino nella forma (*mūrti*) rivolta verso il Sud (*dakṣiṇā*) a fronteggiare la Morte che avanza da quella direzione.

ca. Così, questo giovane Maestro insegna col suo stesso silenzio e nella mente dei *Rṣi* ogni dubbio svanisce poiché hanno realizzato lo stato di beatitudine in cui non vi è spazio per il dubbio.

Dakṣiṇāmūrti viene rappresentato mentre mostra la *mudrā* o il gesto dell'Unità unendo la punta del pollice e dell'indice della mano destra; tale *mudrā* è l'espressione spontanea dello stato di coscienza che egli simboleggia.

Il principio dell'Unità senza secondo proprio dell'*Advaita* viene enunciato anche nella *Gītā*. In un passo Śrī Kṛṣṇa dice ad Arjuna che Egli dimora ovunque (X, 20), e in un altro afferma che tutto dimora in Lui (IX, 4). Questo potrebbe dare l'impressione della dualità o dell'esistenza di qualcosa al di fuori del Divino. Tale dubbio si presenta ad Arjuna ma Śrī Kṛṣṇa lo dissipa rilevando che quando si strappa, tramite *jīāna*, il velo del potere dispiegativo (*yogamāyā*) in cui Egli si è nascosto si può raggiungere la Realtà ultima, vale a dire l'identità del *jīvātman* col *Paramātman*.

L'ABHIṢEKA A PARAMAŚIVA*

Un poeta descrive con un suo verso le cose di cui è rivestito Śrī Paramaśiva. Egli porta tra i capelli la Gaṅgā¹ e la luna; l'acqua della Gaṅgā è gelida e anche i raggi della luna sono freschi e ristoratori. Sulle braccia, sulle gambe e intorno al collo si intrecciano serpenti che sono freddi al tatto. Alla sua sinistra c'è Pārvatī, che è anche il lato sinistro del suo corpo; Ella viene chiamata Himagiriduhitā perché è nata dai picchi innevati dell'Himālaya; il suo cuore è colmo di affetto materno per le sofferenze degli uomini che sono tutti suoi figli. La parola *dayāndrā* usata nel verso significa colei che è bagnata (*āndrā*) dalle lacrime di compassione (*dayā*) – l'idea è che le lacrime della compassione che costantemente fluiscono dal cuore di Pārvatī si aggiungono ai freddi oggetti di cui si avvolge lo stesso Paramaśiva. Come se tutti questi elementi rinfrescanti non fossero abbastanza, si officia in onore di Śiva un rito di aspersione (*abhiṣeka*) con acqua e latte freddi nelle prime ore del freddo mese di *mārgaśīrṣa* (novembre-dicembre). L'ora dell'*abhiṣeka* è prima dell'alba quando la rugiada cade come pioggia e avvolge il mondo nella morsa di un freddo pungente. Infine, anche il suo corpo è cosparsa di una rinfrescante pasta di sandalo. Rivolgendosi a Śiva che si trova in una simile condizione di gelo, il devoto poeta chiede: «Grazie a quali poteri puoi sopportare un freddo di tale intensità dovuto alle cose che fanno parte della Tua persona e a quelle che ti vengono offerte?». Il devoto risponde da sé alla domanda dicendo: «Tu non puoi

* L'aspersione rituale a Śiva, il Signore supremo.

¹ La divina corrente d'acqua che, precipitando dal cielo, venne intercettata dalla testa di Śiva e si suddivise in sette fiumi.

sapere la ragione, Signore! Solo io la conosco ed è questa: risiedi permanentemente nei recessi più profondi del mio cuore che è infiammato da afflizioni e tormenti. Per sopportare il bruciante calore del mio cuore, hai davvero bisogno di tutti questi elementi rinfrescanti!».

La morale di questo *śloka* è che per liberarci dal peso di preoccupazioni e dolori dobbiamo adorare Śīva con ardore e devozione e compiere l'*abhiṣeka* sul Suo capo, cioè bagnarlo con tutte queste sostanze fredde. L'effetto rinfrescante si rifletterà nel Signore che dimora nei nostri cuori e il Suo tocco lenitivo estinguerà il fuoco della sofferenza.

Fra i nomi tamil delle 27 stelle di una costellazione (*nakṣatra*), solo Ārdrā e Śravaṇa hanno il prefisso *tiru*; in tamil chiamiamo Ārdrā con il termine di Tiruvatirai e Śravaṇa con quello di Tiruvonam. Un tale prefisso non si trova dinanzi al nome di altre stelle né in sanscrito, né in telugu né in altre lingue a eccezione del malayalam. Riferirsi a queste due stelle con il prefisso *tiru* è una caratteristica speciale del tamil e del malayalam. Il suo uso è molto significativo in quanto le due stelle sono associate a Śīva (Tiruvatirai) e a Viṣṇu (Tiruvonam) per cui le due divinità sono considerate identiche dalla popolazione del Tamil Nadu, essendo due diverse manifestazioni dello stesso *Paramātmān*. Questo è il motivo per il quale troviamo in ogni villaggio delle nostre parti templi dedicati sia a Śīva che a Viṣṇu, a Śīva nel nord-est e a Viṣṇu a occidente. In realtà, la nostra gente costruì prima i templi e poi la propria casa. Da Vijayavāda fino al Kāśmīr, in ogni tempio di Śīva si troverà sempre, sospeso sul *liṅga*, un grande recipiente (*chadāna*) con un piccolo foro sul fondo. Da questo recipiente l'acqua gocciola in continuazione sul *liṅga* durante tutto il giorno. Quando un devoto si reca al tempio, porta con sé un vaso con dell'acqua che versa nel *chadāna*. Anche nei templi dedicati a Śrī Rāma, Śrī Kṛṣṇa e Ambikā si può trovare uno *śivaliṅga*, e i fedeli non mancano di versare devotamente un vaso colmo d'acqua sul *liṅga*.

Coloro che hanno visitato il tempio della caverna di Ellora saranno stati certamente colpiti dalla maestria dello scultore che è stato in grado di scolpire un tempio, completo di *sancta sanctorum*, torri, muri di cinta, ecc., da una singola roccia. Questo artista proveniva dall'India del Sud e ha dato il meglio di sé a Ellora. Egli ha inciso un verso in questo tempio in cui afferma che dopo aver completato il lavoro non riusciva a credere di essere stato l'autore di una simile opera d'arte e che il Signore doveva certamente aver guidato il suo scalpello mentre scolpiva le figure divine del tempio scavato nella roccia della caverna.

Molte persone vengono da me ogni giorno e mi confidano le loro storie di dolore e afflizione. Quale sollievo posso offrire se non quello di dire che il dolore e la sofferenza del loro cuore saranno alleviati se compiranno l'asperzione rituale (*abhiseka*) in onore di Śrī Paramešvara con fede e devozione, eseguendo la sua *pūjā* ogni giorno? In questo sacro mese di *mārgaśīrṣa* ognuno si dovrebbe alzare prima dell'alba e volgere i propri pensieri a Dio, compiendo la *pūjā* in suo onore o partecipando al canto devoto (*bhajan*); in questo modo potrà trovare rimedio per ogni preoccupazione e tribolazione.

ĀRDRĀ DARŚANAM*

Il Signore Īvara, nella sua manifestazione di Natarāja (Śiva danzante) ci concede la visione (*darśan*) della sua forma all'alba del giorno in cui si verifica la congiunzione della luna piena con la stella Ārdrā. Questa rivelazione del Signore è conosciuta come *ārdrādarśanam*. La congiunzione di Ārdrā e della luna piena si verifica una volta l'anno, nel mese di *mārgaśīrṣa* (dicembre); il significato della parola sanscrita *ārdrā* è "bagnato" o "gocciolante"; nel contesto dell'*ārdrādarśanam*, *ārdrā* significa lacrimante per la compassione. Questo è un periodo dell'anno in cui la Natura, che non è altro che una manifestazione di Dio, si riveste di un manto di rugiada. Che splendida combinazione sono i raggi lenitivi della luna piena e l'umida rugiada che ricopre la terra! In tale giorno propizio dovremmo anche compiere l'*abhiṣeka* (aspersione) con latte e pasta di sandalo in onore del Signore, col cuore colmo di compassione verso i nostri simili, e ottenere la sua benedizione. È significativo che in questo giorno si compia anche l'adorazione della forma danzante (*natarāja*) del Signore; egli, con la sua danza cosmica, ci insegna che l'intero universo non è separato da Lui e che tutto ciò che accade è il suo giuoco divino (*līlā*). Il piede sollevato e leggermente piegato vuole ricordarci che solo ai suoi piedi possiamo trovare la pace.

La luna piena in sanscrito è indicata dalla parola *rākṣ*; il poeta (*kavi*) Mūka la usa nella sua opera *Pañcaśarī* e Śrī Ādi Śaṅkara nella *Saundaryalaharī*. Mūkakavi, in un verso, paragona il volto della Madre divina, dimorante a Kāñcīpuram, a *rākṣā-candra*, la

* La visione del Divino nella forma della congiunzione celeste tra la luna piena e la stella *Ārdrā* che si verifica nel mese di dicembre.

luna piena. Egli dice che la Sua grazia è capace di distuggere la nostre pene e di benedire persino i muti ai quali concede di esprimersi in un fiume di parole paragonabile alla fresca corrente del Gange. Ella ha la forma, o è la controparte, di Paśupati, il "Signore delle creature" e dell'intera creazione.

Śrī Śāṅkara Bhagavatpāda, nel *sātra* 46 della sua *Samdaryajahari*, ha lodato la Madre divina nel seguente modo:

«Considero la tua incantevole, radiante e candida fronte come una seconda falce di luna oltre quella che porti tra i capelli. Se vengono capovolte e unite esse formano la luna piena i cui raggi ristorano il mondo intero».

L'espressione usata da Śrī Śāṅkara per denotare la luna piena è *rākā-himakaraḥ*. Impiegando il nome *himakara* (ciò che è causa di gelo), tra i vari nomi della luna, Śrī Śāṅkara evidentemente vuole riferirsi alla luna in congiunzione con la stella *āndrā* nel mese *mārgaśīrṣa*. Come Śiva, anche la Madre divina (*Ambikā*) adorna i suoi capelli con la falce di luna. La bellezza di questo verso è che, dopo aver paragonato la fronte della Madre alla falce di luna crescente, Śrī Bhagavatpāda dice che quando entrambe le lune, cioè la luna crescente della fronte e quella tra i capelli, vengono girate e unite, le due falci diventano la luna piena che emana raggi di nettare in grado di calmare e ristorare il mondo intero.

IL SIGNIFICATO DELLA ŚĪVARĀTRĪ¹

Dio è onnipresente e onnipervadente; di conseguenza, egli è anche privo di forma, ma al fine di far discendere su di noi la sua grazia assume innumerevoli forme. La forma del *liṅga*, a cui offriamo il culto in quanto Śiva, ne simbolizza sia l'aspetto aformale che formale. È il simbolo dell'aspetto formale in quanto ha una particolare figura; e lo è di quello aformale perché non ha né testa né arti come altre raffigurazioni del Divino. Lo stesso concetto di *liṅga* denota qualcosa che non ha né inizio né fine. Il significato letterale di *liṅga* è simbolo.

La *Pañcāyatana-pūjā*² è una parte essenziale del culto; i simboli utilizzati per tale rito sono: il *bhūa liṅga*, una pietra bianca che rappresenta Śiva e proviene dal fiume Narmadā; il *śālagrāma*, una pietra nera che rappresenta Viṣṇu e proviene dal fiume Gaṇḍakī in Nepal; una pietra rossa, che rappresenta Vināyaka, proveniente dal fiume Śoṇabhadrā; il cristallo che rappresenta il Sole, ottenuto dal guado sacro di Vallam (Vajratīrtham) nel distretto del Thanjavur; e un tipo di pietra di colore dorato, che rappresenta Ambikā, proveniente da Svarṇamukhi, vicino Kalahasti.

È significativo che il *śālagrāma*, simbolo di Viṣṇu, e il *ru-drākṣa*, simbolo di Śiva, provengano entrambi dal Nepal. Il *śālagrāma* ha un piccolo foro dentro il quale, se mettiamo contro luce la pietra, possiamo vedere la forma di un disco (*cakra*). Nel

¹ Nome di una sentita festività in onore di Śiva, che si svolge nel 14° giorno del mese lunare di māgha (gennaio-febbraio) durante tutto il giorno e la notte con solenni cerimonie.

² Rito in cui vengono utilizzati i simboli di cinque divinità.

Nepal, il fiume Gaṇḍakī si allarga come un lago in un luogo sito tra quattro colline ed è da qui che si ottiene il *śālagrāma*.

Un cristallo è un diamante che non è ancora interamente formato, e secondo la tradizione i diamanti venivano trovati a Vallam. Un cristallo (*sphaṭika*) risplende alla luce del sole; i raggi del sole lo attraversano e chi porta una collana di cristallo all'aperto avvertirà il calore bruciante del sole.

Un *bāṅa liṅga*, che ha la forma di un uovo, serve a ricordarci che il Signore non ha né inizio né fine. La forma del cielo è un altro esempio che può darci un'idea dello stato privo di inizio e di fine; guardando l'orizzonte si ha l'impressione che il cielo e la terra si incontrino in un punto particolare, ma per quanto si cammini verso quel punto di apparente congiunzione, non lo si potrà mai raggiungere, anzi ci apparirà lontano come la prima volta che l'abbiamo osservato. Possiamo fare il giro del mondo e tornare al punto di partenza senza arrivare al punto in cui il cielo e la terra si toccano. Se approfondiamo il significato del simbolo del *liṅga* comprenderemo che il suo scopo è di portare l'Ignoto al livello della nostra comprensione mentale.

Il Signore, che è senza forma, assume varie forme per adempiere al suo "giuoco" (*līlā*) divino. La prima manifestazione formale dell'Informale è conosciuta quale *liṅgodbhavamūrti* (lett., forma che si manifesta come *liṅga*) apparsa esattamente alla mezzanotte della Śivarātri. Questo è il motivo per cui tutti i devoti fanno vigilia durante la notte della Śivarātri e adorano il Signore a mezzanotte. Se entriamo in un qualsiasi tempio di Śiva di una certa importanza, troveremo una nicchia nella parte esterna del *sancta sanctorum*, esattamente dietro il posto in cui è installata la divinità. In quella nicchia c'è una rappresentazione del *liṅgodbhavamūrti*, una forma di cui non si possono vedere né la parte superiore (la testa), né le estremità inferiori (le gambe). Troveremo scolpiti tutti gli altri attributi di Śiva, come l'ascia (*paraśu*), il cervo (*mrga*), ecc. Sulla cima del *liṅga* potremo vedere il dipinto di un

cigno in volo, e alla sua base quello di un ferro che scava la terra. Secondo la tradizione, Brahmā prese la forma di un cigno per cercare la testa di Śiva ma non riuscì a trovarla; Viṣṇu, da parte sua, prese la forma di un ferro e cominciò a scavare in profondità per localizzare i piedi di Śiva ma anche lui non riuscì a trovarli. Perciò Brahmā, Viṣṇu e Śiva sono tutti compresi nel *liṅgodbhavamūrti*, un simbolo che richiama alla mente la verità dell'*Advaita* secondo cui il Supremo è uno, compiuto e onnipervadente e di cui rappresenta l'aspetto sia formale che aformale.

Si ritiene che un *liṅga* di cristallo sia superiore ad altri *liṅga* sotto ogni punto di vista, e ciò è dovuto alla qualità stessa del cristallo che non ha un suo proprio colore. Un cristallo assume il colore dell'oggetto con cui viene a contatto; ciò significa che il Signore assume la forma nella quale ogni ardente devoto preferisce che egli si dimostri. Egli è la fonte di tutti i colori e alla fine tutti i colori si fondono in lui; è la fonte di tutta la vita e tutta la vita ritorna a lui. Può esserci una verità più sublime di questa?

Il Signore, nel suo aspetto di Viṣṇu, si manifestò come Kṛṣṇa a Gokulam, il luogo in cui si incarnò, a mezzanotte e noi celebriamo questo evento come *Gokulaṣṭami*¹. Esattamente 180 giorni dopo la *Gokulaṣṭami* ricorre la *Śivarātri*. Anche Śiva, sotto forma di *liṅgodbhavamūrti*, apparve a mezzanotte. Così il ciclo annuale è diviso in due da questi due giorni propizi, un ulteriore esempio della verità che Śiva e Viṣṇu sono un'unità; essi ci dicono che in una forma o nell'altra il Signore ci protegge durante tutto l'anno.

La gloriosa forma del *liṅgodbhavamūrti* si erge in tutta la sua maestà per dirci che dal suo aspetto informale il Signore si manifestò con una forma per presiedere al funzionamento dell'universo. Quando il Signore, trascendente e immobile, decide di as-

¹ Giorno natale di Kṛṣṇa chiamato anche *Janmāṣṭami* e *Śrī Jayanti*. Cfr. il capitolo "Il Supremo è Uno" a p. 51.

sumere una forma diviene dinamico e si manifesta in innumerevoli forme per adempiere alle molteplici funzioni; una di queste forme è Śiva Natarāja nella danza cosmica. Un verso della *Śivānandalahari* di Śaṅkara descrive questa danza di beatitudine e usa per Śiva l'appellativo di *anlakagṭha* che in sanscrito significa anche pavone il quale, come si sa, è un uccello danzante. Tale allegoria ricorre sia in un verso del *Sahitya Ramakara* che nella *Śivānandalahari*; nel primo la danza del pavone viene descritta facendo riferimento a Śiva, mentre nel secondo, la danza di Śiva viene descritta facendo riferimento al pavone.

Quando la stagione estiva è finita e quella delle piogge sta per iniziare, il cielo è coperto da nuvole scure con lampi occasionali e rombo di tuoni; una pioggerella leggera comincia a cadere. Ispirato da questi fenomeni naturali, il pavone apre a ventaglio la propria coda e danza su un solo piede alla presenza della propria compagna.

Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda, descrivendo l'*ānanda rāṅgava* (danza di beatitudine) di Śiva, dice:

«Mi inchino in adorazione del Signore dalla gola blu-scura, la cui danza rifulge nell'ora del crepuscolo che è simile alla fine della stagione estiva, con il rullo del tamburo di Viṣṇu simile ai tuoni delle nuvole temporalesche, seguita dai *deva* i cui occhi sfavillano come lampi, dai devoti che versano lacrime di gioia come la pioggia incipiente, e dalla sua paredra Pārvatī che osserva come la femmina del pavone (*mayūrī*)» (*Śivānandalahari*: 54).

In questo verso la fine dell'estate e l'inizio della stagione piovosa sono indicate evidenziando che la danza di Śiva avviene nell'ora della *sandhyā*, la congiunzione del giorno e della notte (crepuscolo). Il suono del grande tamburo che Hari (Viṣṇu) batte con le sue mani costituisce il rombo del tuono; le occhiate lanciate dai *deva* che assistono costituiscono il balenio dei fulmini, e le lacrime di gioia dei devoti sono paragonate alla pioggia; Pārvatī,

la Madre divina, è la compagna (*mayūri*, la femmina del pavone) di questo Nilakanṭha danzante.

È possibile che quando Śrī Śaṅkara compose questo verso avesse in mente il tempio di Mylapore o quello di Mayūram, in cui, secondo la tradizione, Śiva veniva adorato da Pārvaṭī che assumeva la forma di una *mayūri*.

Il Signore che esegue la danza dell'illuminazione appare nella forma di *lingodbhavamūrti* nel giorno della *Śivarātri* per inondarci di grazia. È nostro dovere, in quel giorno, digiunare, vegliare e adorarlo a mezzanotte almeno con una foglia di *bīlva*. Un detto afferma che nessun cane intelligente tocca cibo il giorno della *Śivarātri*. C'è anche una storia di come in questa notte un cacciatore ricevette la grazia del Signore, anche soltanto adorando Śiva inconsapevolmente con delle foglie di *bīlva*. Inseguito da una tigre, il cacciatore si arrampicò sull'albero più vicino. La tigre si fermò sotto l'albero in attesa e il cacciatore, per paura di addormentarsi e cadere, si tenne occupato a strappare le foglie dell'albero una ad una e buttarle giù. Il caso volle che l'albero su cui il cacciatore aveva trovato rifugio fosse un albero di *bīlva* e che le foglie strappate cadessero su di uno *Śivaliṅga* sistemato sotto l'albero. Anche per questo atto di adorazione non intenzionale il cacciatore venne benedetto dal Signore.

Trascuriamo, dunque, la *Śivarātri*, digiunando, vegliando e adorando Śiva, specialmente nel momento in cui appare come *lingodbhavamūrti*; otterremo così la sua Grazia divina.

L'UNITÀ DI ŚIVA E VIṢṆU

Nei *Purāṇa* si afferma: Viṣṇu è il cuore di Śiva e Śiva è il cuore di Viṣṇu; ciò manifesta la loro non distinzione o la loro identità. Questa identità viene evidenziata in nomi quali Śaṅkara-nārāyaṇa e Hari-hāra usati per l'Essere supremo; anche Rāmeśvara e Rāmanātha (il Signore di Rāma) sono nomi significativi a questo riguardo. A proposito del nome Rāmeśvara, un interessante aneddoto narra che una volta i *Deva* provarono una certa perplessità concernente il suo significato. Andarono da Viṣṇu e chiesero di essere illuminati sull'esatto significato di tale termine. Egli rispose che la parola era un esempio di *tatpuruṣa samāsa* e doveva essere interpretata come "il Signore di Rāma", e che quindi Rāmeśvara indicava Śiva¹. I *Deva* non furono soddisfatti; sospettando che Viṣṇu avesse dato questa interpretazione per umiltà, non volendo attribuire a se stesso una posizione di preminenza, essi si recarono da Śiva e lo pregarono di chiarire la questione. Śiva non ebbe alcuna esitazione e disse ai *Deva* che la parola era un esempio di *bahuvrīhi samāsa* e che si doveva interpretare come "colui per il quale Rāma è il Signore (Īvara)". Con ciò Śiva affermava che Viṣṇu è anche il suo Signore. I *Deva* non furono soddisfatti da nessuna delle due spiegazioni e si rivolsero a Brahmā pensando che sarebbe stato imparziale. Brahmā rispose che il termine doveva essere interpretato come un esempio di *karmadhāraya samāsa* e che stabiliva l'identità fra le due parti del nome, Rāma e Īvara.

Nei *Purāṇa* si incontrano molti esempi di Śiva che prevale su Viṣṇu e anche molte storie che ci illustrano come Viṣṇu abbia pre-

¹ Rāma è un *avatāra* di Viṣṇu; il Signore di Rāma è quindi anche il Signore di Viṣṇu.

valso su Śiva. Molte altre storie narrano come l'uno sia andato in soccorso dell'altro in momenti critici. Da una parte si trova che Viṣṇu è adorato come *Hara-sāpa-vimocaka*, colui che rimuove l'afflizione di Śiva, e dall'altra c'è un riferimento a Śiva come *Netrā-rpaneśvara*, Colui al quale Viṣṇu ha offerto il proprio occhio di loto per completare il loto dai mille petali con cui adorarlo. Non ha dunque senso ritenere Śiva e Viṣṇu due diverse Divinità e poi iniziare a disquisire su chi sia il vero *Paramātmān*. La verità è contenuta nel verdetto di Brahmā e cioè: essi sono un'unità.

Nei consideriamo Śiva, Brahmā e Viṣṇu come tre manifestazioni del supremo *Paramātmān*. Ci sono tre qualità o *guṇa* associate al funzionamento di questo universo e sono *sattva*, *rajas* e *tamas* a cui corrispondono tre diversi colori: bianco per *sattva*, *lohita* o giallo dorato per *rajas*, mentre il *tamas* è associato all'oscurità o nero. Inoltre, diciamo che Brahmā crea, Viṣṇu protegge e Śiva dissolve le forme. Brahmā, che è il creatore dinamico, agisce tramite *rajas* e il suo colore è il giallo dorato. Il compito di sostenere e proteggere l'universo e di farlo funzionare è il risultato della qualità *sattvica*, ma colui che è responsabile di questa funzione è allo stesso tempo avvolto di *yoga nidra* o sopore (sonno); il sonno è *tamasico* di natura e Viṣṇu è di colore scuro o *kṛṣṇa*. Sembra esserci una contraddizione apparente tra la funzione *sattvica* della protezione e il colore *tamasico* di Viṣṇu; d'altra parte, Śiva esercita la funzione *tamasica* della dissoluzione eppure ha il *biancore* *sattvico* del cristallo.

Lo *Śrīmad Bhāgavatam* ci insegna che dovremmo adorare l'incarnazione del *guṇa sattva* per il nostro benessere e i devoti di Viṣṇu sostengono decisamente che delle tre manifestazioni dell'Essere divino solo Viṣṇu dovrebbe essere adorato. Se ci volgiamo ai *Parāṇa* che parlano di Śiva in quanto Skanda, ci viene detto che Śiva, puro come il cristallo, è l'incarnazione del *guṇa sattva*, la sua è la danza dell'estasi e pertanto dobbiamo adorarlo per il nostro benessere. Viṣṇu, la cui funzione è per natura *sattvica*, appare *tamasico* e nero, mentre Śiva, la cui funzione di distruzione è *tamasica* per natura, appare *sattvico* o bianco. Da tutto ciò si deve com-

prendere che l'elemento sattvico è presente sia in Śiva che in Viṣṇu, e ciò spiega anche il culto e la devozione che i grandi santi hanno provato verso entrambi. Inoltre, sia il bianco che il nero non sono inclusi nei sette colori primari dei raggi del sole. Questo evidenzia ulteriormente la verità che Śiva e Viṣṇu sono un'unità e che il sonno tamasico in cui giace Viṣṇu e la dissoluzione tamasica operata da Śiva si risolvono infine nella qualità sattvica dell'infinita compassione con cui entrambi benedicono i propri devoti.

Per questa funzione di distruzione o dissoluzione, Śiva viene comunemente rappresentato quale Dio terribile e crudele ma, lungi dall'esserlo, è profondamente sollecito, compassionevole e benefico o *śivam*, come denota il suo stesso nome. Tale dissoluzione è attuata tramite *pralaya* (riassorbimento), di cui esistono tre tipi: *nīya* o giornaliera, *naimittika* o periodica e *ādyantika* o assoluta. In tutte e tre c'è *laya* o riposo e ritiramento da uno stato di flusso dinamico; pertanto i *pralaya* forniscono quiete e pace per durate più o meno lunghe. Il *nīya pralaya* accade nel sonno senza sogni, allorché, principi o contadini, tutti dimentichiamo le affezioni e siamo in unità nella fruizione di *śuṣupti*, riposo indisturbato. La dissoluzione dell'universo alla fine di un *kalpa* è il *naimittika pralaya*. Per dare riposo e pace alle anime tormentate che hanno sperimentato diverse nascite e morti nel corso di un *kalpa*, Īśvara, nella sua grande compassione, provoca un *pralaya* che dura un numero di anni pari all'esistenza della vita nell'universo tra un *pralaya* e l'altro; durante tale periodo le anime riposano in un sonno non disturbato da pena o dolore. In occasione della manifestazione successiva (*vyūṭi*), esse nascono di nuovo in accordo con i propri *saṁskāra* o semi irrisolti. Il *pralaya ādyantika* si riferisce alla scomparsa della consapevolezza della molteplicità in seguito all'albeggiare di *jñāna* e alla realizzazione dell'*advaita bhāva* o dell'unità senza secondo.

Il medesimo *Paramāman* adempie alla triplice funzione di creazione, conservazione e dissoluzione dell'universo. Che la devozione verso quell'Essere supremo possa riempire completamente il nostro cuore.

I MILLE NOMI DI VIṢṆU

In lingua tamil abbiamo una ricca produzione letteraria devozionale; gli Āṣṅvār e i Nayanmar, a cui si devono queste composizioni, andarono di tempio in tempio spinti dalla loro intensa devozione ed elevarono i loro canti alla Divinità così come si manifestava in ogni tempio. Essi viaggiarono per tutto il paese, non allo scopo di predicare, di fare propaganda o attirare seguaci a una particolare scuola di pensiero religioso, ma per puro spirito di pellegrinaggio, come umili devoti del *Paramāīman*. Visitarono templi, luoghi e guadi sacri (*śrīrha*) santificati dall'ascesi (*tapas*) dei grandi saggi del passato.

In questa parte del paese si dice che ci siano 108 templi di Viṣṇu e che i templi dedicati a Śīva siano innumerevoli. Gli Āṣṅvār e i Nayanmar erano talmente assorbiti dal Divino che il loro cuore, in continuo contatto con lui, prorompeva in lacrime di gioia estatica alla presenza delle divinità alle quali essi elevavano i loro inni. Per evitare ogni attaccamento ai luoghi visitati e di correre il rischio di soccombere al desiderio e all'ira, si spostavano in continuazione, abbandonando il proprio cuore alla Divinità racchiusa in ogni tempio.

Questi santi, ricolmi del senso del Divino, non si accontentavano di invocarlo con un solo nome. Uno di loro, che in fondo li rappresenta tutti, attribuisce al Divino mille nomi, dove mille sta per innumerevoli. Abbiamo sia un "Inno dei mille nomi di Viṣṇu" (*Viṣṇu Sahasranāma Stotra*) che un "Inno dei mille nomi di Śīva" (*Śīva Sahasranāma Stotra*): entrambi si trovano nel *Mahābhārata*, il cui autore altri non è che Bhagavān Veda Vyāsa stesso.

Un gruppo di nomi sono riuniti nel seguente verso dell'"Inno

dei mille nomi di Viṣṇu»: «*tattvam tattvavit ekātma janma-mṛtyu-jāra-atigaḥ*». Essi non sono stati messi insieme casualmente e vi si può rintracciare un susseguirsi logico di idee filosofiche. Il Supremo è il *tattvam*, la Verità ultima, che è *Brahman*. Egli è anche il *tattvavit*, il conoscitore di quel *tattva*. Così, in questo contesto, se *tattvam* è *Brahman*, *tattvavit* è *brahmavit*. Secondo il detto upaniṣadico, colui che conosce *Brahman* diventa *Brahman*, e poiché il *tattvam* e il *tattvavit* sono *Brahman*, essi sono entrambi *ekātma*, lo stesso Sé. Il Sé è uno e solo uno, senza un secondo. Allorché si realizza la non-differenza tra *tattvam* e *tattvavit* si diviene un liberato, si trascende *janma* (nascita), *mṛtyu* (morte) e *jāra* (vecchiaia). *Brahman* è al di là di nascita, vecchiaia e morte e anche il Realizzato lo supera.

La verità dell'*Advaita* non può essere espressa in modo più conciso di quanto non lo sia in questo gruppo di nomi elencati nel *Viṣṇu Sahasranāma*; essi sono stati messi in questo ordine per risvegliarci alla Verità ultima. Una simile sequenza di parole e idee è anche caratteristica del *Sūtra* di Pāṇini, il grande grammatico, in cui ogni *sūtra* si innesta naturalmente e necessariamente nel successivo. Quello di presentare idee altamente filosofiche tramite la sequenza in un dato ordine di un certo numero di nomi è un metodo tipico anche di altre composizioni sacre.

Il *Sahasranāma* in onore di Viṣṇu è molto conosciuto fra noi e ognuno dovrebbe recitarlo come parte delle proprie preghiere serali. È un tesoro devozionale che dovrebbe esser conservato e trasmesso alle generazioni future e, a tale scopo, insegnato ai giovani che dovrebbero abituarci a ripeterlo ogni sera. Il Signore benedirà con dovizia tutti coloro che recitano in suo onore o ascoltano il *Viṣṇu Sahasranāma Sotra*.

GLI INSEGNAMENTI DEL RĀMĀYAṆA

La grandezza del *Rāmāyaṇa* è chiaramente descritta in un verso il cui significato è che quando il *Paramapurāṇa* di cui parlano i *Veda* si incarnò quale figlio di Daśaratha (Rāma¹), anche il *Veda* si manifestò nella forma del *Rāmāyaṇa* composto dal figlio di Prāceta, cioè Vālmiki.

Ci si potrebbe chiedere quale sia il contenuto e lo scopo dei *Veda*. I *Veda* contengono *mantra* o inni per l'esecuzione di vari riti-*karman*, dalla nascita alla morte. Per esempio, il *Samayāga* viene fatto eseguire da una persona con l'assistenza di più *ritvik* o esperti nei *Veda*; ai *ritvik* vengono fatti doni sotto forma di vacche, oro e altri oggetti prescritti ma il beneficio dello *yāga* ricade esclusivamente sul promotore o *karṇa*. Vi è un altro tipo di *yāga*, noto come *Satra*: un'offerta collettiva che si protrae per molti giorni; i suoi frutti sono condivisi fra tutti i partecipanti, inclusi i *ritvik*. Oggigiorno per *satra* si intende un luogo in cui le persone sono nutrite gratuitamente; il detto secondo cui in un *satra* ogni persona è padrona forse deriva dal carattere collettivo dello *yāga* conosciuto con questo nome.

I *Veda* contengono anche dei *mantra* per eseguire cerimonie volte al recupero della salute perduta, per superare difficoltà causate da nemici, ecc. Anche se i *Veda*, che si occupano di tutti gli aspetti della vita tradizionale, contengono molti argomenti del

¹ Rāma, settimo *avatāra* di Viṣṇu, nacque dal re Daśaratha e da Kausalyā, una delle sue mogli. È l'eroe principale del poema epico *Rāmāyaṇa* che insegna il valore del distacco e l'imperativo di riconoscere il Divino che risiede in ogni essere. Fu costretto a vivere nella foresta per 14 anni per onorare la promessa fatta da suo padre a Kaikeyī, un'altra sua moglie.

genere, essi rivelano, secondo le *Upaniṣad*, l'esistenza di un unico Essere supremo, il *Paramātmān*. Il verso a cui ho accennato afferma che i *Veda* ci parlano del *Paramapuruṣa*.

Quali sono, dunque, le ingiunzioni dei *Veda*? È chiaro che il loro scopo è quello di aiutarci a realizzare il fine ultimo, vale a dire il *Paramātmān*. Una persona che desidera diventare un buon lottatore deve regolare la dieta e le abitudini, e praticare regolarmente gli esercizi fisici atti a sviluppare la forza muscolare e la resistenza. Se una disciplina così dura è necessaria per uno scopo puramente fisico, quanto più rigorosa dovrà essere la disciplina per conseguire lo scopo spirituale della vita, vale a dire il conseguimento della Realtà ultima?

Attraverso un processo di intensa disciplina dobbiamo educare la mente a sviluppare l'equilibrio, così da non subire gli effetti del dolore e del piacere. Come la goccia di pioggia scivola via dalla foglia di loto, il dolore non potrà più influire su una persona che abbia educato la propria mente. Questo stato di perfezione mentale è conosciuto come *yoga*. Anche se il significato comune di *yoga* è quello di mettere insieme o riunire, quello filosofico è *vīryoga*, o separazione dall'attaccamento. Ciò viene spiegato nei seguenti versi:

«Quando, elevatosi fino a questo stato, comprende che non può esserci per lui profitto superiore a questo [stato]; quando, saldo in esso, egli non è più scosso neanche dalla sofferenza più grave: sappi che questo distacco [totale] da tutte le cose conflittuali del mondo è chiamato *yoga*. Lo *yoga* però dev'essere praticato con inarrollabile determinazione e con una volontà che non si lascia mai piegare» (*Bhagavadgītā*: VI, 22-23).

Un uomo che abbia realizzato la vera natura dell'*ātman* non pensa più che ci sia qualche altra cosa più preziosa da raggiungere. In simile stato egli non è disturbato neppure da ciò che potrebbe sembrare come la più grande delle calamità. Tale distacco da ogni dolore è conosciuto con il termine di *yoga*; esso deve

essere praticato con un proposito determinato e con una mente salda. È solo con la pratica della disciplina che la mente può essere purificata da ogni impurità e addestrata a rimanere ferma così da acquisire la capacità di una concentrazione su un solo punto. Che ognuno dovrebbe, grazie a un'educazione e a una disciplina appropriate, conseguire lo stato di yoga sopra descritto prima che l'anima lasci il corpo è indicato dal poeta Kālidāsa nel *Raghuvamśe*, quando dice che dobbiamo essere capaci di morire con un sorriso sulle labbra perché se si muore senza versare lacrime, non avremo bisogno di piangere dopo che saremo morti, vale a dire, non dovremo più rinascere.

I Veda sono la fonte di tutti i *dharma*. Śrī Rāma era il difensore e la manifestazione del *dharma*, come viene affermato nel verso *Rāmo vīgrahavān dharmah*. Egli protesse il *dharma* con il coraggio della sua mente e la disciplina della vita. Quando si ritirò nella foresta, dove sarebbe rimasto per quattordici anni per onorare la promessa fatta da suo padre a Kaikeyī, la madre Kausalyā gli offrì quale talismano proprio il *dharma* che egli proteggeva, affinché fosse il *dharma* stesso a proteggerlo da ogni pericolo.

Se vogliamo che un cane ci difenda dai ladri, dobbiamo prenderci cura del cane; allo stesso modo, il *dharma* ci proteggerà solo se ne avremo cura. Pertanto Śrī Rāma è divenuto un esempio per tutti noi; era dotato di pazienza e di calma mentale. Quando una persona forte e potente aderisce al giusto sentiero diviene un esempio per gli altri. Śivaji, grazie all'influenza del proprio guru Śrī Ramdass, usava la forza e il potere di cui era dotato solo nel modo giusto; ad esempio, quando nelle sue battaglie venivano fatte prigioniere le donne dei suoi nemici, egli ne aveva gran cura e le riconsegnava ai famigliari senza aver procurato loro alcun male.

Il *Rāmāyaṇa* ci insegna i principi essenziali dei Veda. Tutte le più elevate Scritture sono generalmente chiamate Veda e non c'è da meravigliarsi se il *Rāmāyaṇa* sia stato rispettato come Veda. Il *Paramapurāṇa* di cui si parla nei Veda è *pūrṇa*, perfetta e piena

incarnazione del *dharma*, e questo è Śrī Rāma. Il *Rāmāyaṇa* ci offre l'insegnamento riguardo all'azione-*karma*, alla devozione-*bhakti* e alla conoscenza-*jñāna* oltre a una modalità di vita secondo il *dharma*. Se avremo presente l'ideale rappresentato da Śrī Rāma riusciremo a superare difficoltà e pericoli ed eviteremo di finire sulla via sbagliata. Il ricordarsi del nome di Śrī Rāma (*Śrī Rāma nāmaḥ smaraṇa*) ci soccorrerà certamente nelle difficoltà quotidiane. Āñjaneya (Hanumat), che praticò la ripetizione (*japa*) di questo *mantra* salvifico fino alla perfezione, è l'incarnazione della purezza e del coraggio che sono le cose di cui abbiamo maggiormente bisogno per acquisire la forza necessaria per affrontare con successo il viaggio della vita. Se prendiamo rifugio in Śrī Rāma e nel suo supremo devoto Śrī Āñjaneya, la nostra mente non diverrà preda del desiderio e delle passioni, ma potrà essere disponibile per il conseguimento della realtà indicata dai *Veda*.

LA CONCEZIONE DELLA PARASAKTI

Nel *Mūka Pañcaśati*¹, il poema intitolato *Śarī Śataka* attribuisce a Śrī Kāmākṣī il colore blu scuro, mentre l'*Āryā Śataka* le attribuisce il colore giallo oro. Śrī Śaṅkara Bhagavatpīḍa nella *Śaṅkaryalākāri* descrive il colore di Ambikā quale *aruna varṇa*, il rosso splendente del sole che sorge. Come mai il colore della stessa Dea viene descritto in un posto quale blu-scuro mentre in un altro rosso?

Secondo i *Devī Mantra Śāstra*, Kāmeśvara, che trascende la Trinità di Brahmā, Viṣṇu e Śiva, è immobile e distaccato. Śrī Kāmeśvari, la suprema śakti (*paraśakti*), seduta alla sinistra di Śrī Kāmeśvara, viene descritta di colore rosso. L'identità di Pārvatī (Śrī Kāmākṣī) e di Paraśakti, la prima scura e la seconda rossa, viene indicata nel *Mūka Pañcaśati* attribuendo entrambi questi colori alla suprema Dea.

La natura propria di Śrī Kāmeśvara è come quella di un cristallo puro, un solido incolore che diviene invisibile allorché immerso nell'acqua; egli viene perciò concepito come informale anche se ha una forma. Viṣṇu e Pārvatī, entrambi di colore blu-scuro, sono manifestazioni gemelle, come pure Śiva e Sarasvatī, entrambi di colore bianco, e Brahmā e Lakṣmī, entrambi di colore giallo-oro. La luce del giorno è incolore ma contiene tutti i colori primari; se uno dei colori viene separato dalla luce, tutti gli altri colori appaiono. Il rosso è il colore che disturba di meno come risulta evidente dal fatto che la luce rossa viene usata per sviluppare i negativi delle fotografie. Tramite l'influsso della rossa

¹ Nome di cinque poemi in onore di Śrī Kāmākṣī (aspetto della Madre divina, Ambikā) scritti da Mūkakavi.

Parafakti, l'incolore Kameśvara si manifesta quale Brahmā, Viṣṇu, Śiva e le rispettive paredre Sarasvatī, Lakṣmī e Pārvatī, con i quali dà inizio al moto dell'universo.

La Trinità divina ha la propria controparte negli stati di veglia, sogno e sonno profondo e nella triplice attività della creazione, conservazione e dissoluzione. Mentre la veglia e il sogno sono stati misti di gioia e dolore, il sonno profondo è uno stato libero dalle sofferenze terrene. *Turya* è uno stato superiore al sonno ed è lo stato di beatitudine suprema o *ānanda*. Il *pralaya*, o riassorbimento, concede riposo alle anime dal ciclo di nascita e morte e dagli effetti di merito e demerito (*puṇya* e *pāpa*). Śiva, a cui si fa riferimento come al "distruttore", in realtà è un Dio misericordioso, che culla le anime tormentate nel sonno del *pralaya* in cui esse dimenticano tutti i loro problemi. Nella *Saundaryalaharī*, Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda dice che Brahmā, Viṣṇu e Śiva iniziano il loro processo cosmico in seguito a un battito di ciglia della Parafakti. Grazie alla sua sola presenza, ella, risplendente di rosso, li stimola a compiere le rispettive funzioni di creazione, preservazione e distruzione.

«In deferente obbedienza al battito istantaneo delle Tue ciglia, l'universo è creato dal Creatore, il Protettore lo protegge, il Distruttore lo distrugge; il Signore, riassorbendo in sé tutte le cose, dissolve la propria forma. Il supremamente Benefico benedice tutto ciò» (*Saundaryalaharī*: 24).

La lezione da trarre da questo *sūtra* è che lo stesso supremo Essere appare nelle diverse forme in cui viene concepito e dispensa la sua grazia nel modo in cui viene invocato. Possiamo farlo tramite il *mantra* e il *japa* (preghiera mormorata) che sono onde sonore aventi il potere di trasformarsi nella forma di cui sono il *mantra*. Se ripetiamo continuamente il *mantra* in cui siamo stati iniziati, la Parafakti ci inonderà con la sua Grazia. Essa viene contemplata nella luna e, allo stesso modo in cui questa dona una luce ristoratrice e attenua il caldo torrido, Essa diffonde dapper-

tutto i suoi raggi simili al nettare. La forma della divinità suprema (*paradevatā*) che adoriamo e la luna piena che vediamo in cielo sono in relazione su questo piano. È compito nostro, pertanto, meditare costantemente su un *mantra* di una *īṣṭadevatā* (la divinità prescelta per il culto e l'adorazione) affinché, con quel *mantra* sulle labbra anche nel momento della dipartita dal corpo, la nostra anima possa essere accolta da quella Divinità. Questa è la via mostrataci dai nostri saggi e tutti dovremo percorrerla nell'interesse del benessere universale.

IL MESSAGGIO DELLA SAUNDARYALAHARI

«Comporre questi versi in Tua lode, o Madre, con parole che da Te hanno origine, è come adorare il Sole agitando una luce, offrire l'*arghya*¹ alla luna con gocce di acqua che cadono da una selenite e bagnare l'oceano con la sua stessa acqua». (*Saundaryalahari*, 100).

Questo è l'ultimo verso dell'Inno *Saundaryalahari* composto da Śrī Ādi Śaṅkara. Con esso egli ha voluto ribadire la verità secondo cui tutte le virtù e le facoltà che pretendiamo di possedere provengono dalla Madre suprema per sua Grazia. Si tratta di una composizione la cui bellezza non è stata ancora superata ed è in lode della Madre divina (Ambikā), la rappresentazione e la fonte stessa di ogni bellezza. Anche la bellezza delle parole con cui la *Saundaryalahari* è composta è dovuta alla grazia di Ambikā; questo è il motivo per cui Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda dice che cantare le lodi di Ambikā è come adorare il Sole agitando dinanzi a lui della canfora accesa od offrire alla Luna gocce di nettare distillate alla pietra *candrakānta* sotto l'influenza della luna piena o bagnare l'oceano con la sua stessa acqua. La lezione da trarne è che quando si rende onore a qualcuno, quest'ultimo deve ricordare la fonte divina da cui ha tratto le qualificazioni per le quali riceve quell'onore, sentirsi umile e non pieno di sé.

Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda, nel volgere della sua breve vita, ha conseguito mete incredibili. Il mondo intellettuale era ai suoi piedi; tutte le altre dottrine avevano perso la loro influenza; la

¹ L'acqua che viene offerta ritualmente alla Divinità e anche nell'accogliere un ospite.

sua fama si era estesa ben oltre i confini dell'India. Un'iscrizione lapidaria recuperata dalle rovine di un tempio nella giungla della Cambogia attesta che il tempio fu costruito da un Re il cui guru affermava di essere il discendente di un discepolo di Bhagavān Śaṅkara. Gli archeologi francesi hanno recuperato in Cambogia circa 800 iscrizioni su pietra, tutte in puro sanscrito.

Un verso, nel mettere in rilievo la grandezza di Śrī Śaṅkara, dice che tutti i grandi ricercatori della verità nel paese, senza alcuna eccezione, riconoscono la grandezza di Śrī Śaṅkara chinando il capo dinanzi ai suoi piedi di loto. Tale grande anima dedicò umilmente alla Madre suprema la *Saundaryalahari*. In questo modo ha insegnato al mondo e a noi stessi una lezione di umiltà e il bisogno di estirpare dalla propria natura l'egoismo e l'orgoglio, poiché siamo consapevoli che ogni merito proviene dalla fonte divina.

UMĀ QUALE FORMA DEL PARAMĀTMAN

Le *Upaniṣad* sono conosciute anche come *Veda-sīra* o coronamento dei *Veda*. Ci sono dieci *Upaniṣad* principali e una di esse è la *Kena* in cui una verità espressa dai *Veda* è spiegata per mezzo di un aneddoto. Un giorno i *Deva* decisero di celebrare la loro vittoria sugli *Asura*; in tale occasione si dimostrarono pieni di auto-compiacimento e fieri del proprio valore. Il Signore supremo volle rettificare questo loro atteggiamento e si manifestò nella forma di uno *Yakṣam*, un'apparizione luminosa che andava dalla terra al cielo. Incapaci di comprendere la natura di simile fenomeno, i *Deva* inviarono Agni (il fuoco) per scoprire di che cosa si trattasse. Lo *Yakṣam* chiese ad Agni chi fosse ed egli rispose che era *Jāto-vedās* e che aveva il potere di ridurre tutto in cenere. Lo *Yakṣam* allora gli pose di fronte un filo d'erba, chiedendogli di incenerirlo. Pur concentrando tutti i suoi poteri, Agni non riuscì a bruciarlo e se ne ritornò indietro umiliato. Allo stesso modo *Vāyu* (il vento), andato dopo di lui, non riuscì a soffiare via il filo d'erba malgrado tutti i suoi sforzi. Infine Indra, il Signore stesso dei *Deva*, si recò dallo *Yakṣam*; l'apparizione svanì e davanti a un costernato Indra apparve la forma splendente di una fanciulla la cui luce illuminava ogni dove. Ella altri non era che *Umā*, la Madre divina, dalla quale tutto e tutti ricevono nutrimento. Questa forma luminosa informò Indra che lo *Yakṣam* appena svanito era il *Paramātmān*, la fonte di ogni energia e vita, e gli ricordò che se i *Deva* erano riusciti a prevalere sugli *Asura* lo dovevano alla grazia del *Paramātmān*. Indra divenne illuminato e umile e si affrettò a comunicare questa conoscenza agli altri *Deva*; tale conoscenza eliminò dai loro cuori il demone dell'orgoglio e li rese puri.

Umā, la Madre divina, è la personificazione del *praṇava* (*Oṃ*). Ella è la luminosità nella luce e il profumo nei fiori, risplende come mille soli, eppure ha in sé la freschezza ristoratrice di mille lune. Unità al Signore Śiva¹, rappresenta la forma del *Paramātmā* cantato dai Veda.

Ed è proprio questa idea che ci viene suggerita dal seguente verso:

«O Madre, ti prego, poni i Tuoī piedi anche su di me. Le *Upaniṣad*, che sono la gloria somma dei Veda, se ne adornano come di fiori; il fiume Gaṅgā, che dimora tra i capelli intrecciati del Signore delle creature, li bagna in adorazione; la luce del colore rosso di cui sono rivestiti è il riflesso del rubino del diadema di Viṣṇu» (*Saundaryalaharī*: 84).

In questo *sūtra*, Śrī Ādi Śāṅkara prega la Madre di porre nella pienezza della sua compassione i suoi piedi divini, che adornano i Veda a loro gloria perenne, anche sulla sua testa. La qualità dei piedi divini viene spiegata negli ultimi due versi: l'acqua con cui quei piedi sono lavati diventa il Gange, che scorre lungo i capelli intrecciati del Signore delle creature (*Paśupati-Śiva*). Il loro bellissimo colore rosso è dato dalla luminosità del rosso gioiello di Hari (*Viṣṇu*) che si china in adorazione. È significativo che Ādi Śāṅkara dia espressione ancora una volta alla propria umiltà usando il termine *māmapi*, anche su di me. Egli ha usato *māmapi* anche in un altro *śloka* della *Saundaryalaharī*, allorché prega la Madre divina di avvolgere anche lui con lo sguardo dei suoi occhi capaci di lenire ogni sofferenza.

Poniamoci ai piedi della Madre divina, lodata dai Veda; ne saremo purificati e otterremo stabile felicità e beatitudine.

¹ Cfr. *Kaivalya Upaniṣad*: 5-7, in "Cinque Upaniṣad". Traduzione dal sanscrito e commento di Raphael. Edizioni Āśram Vidyā, Roma.

LA MADRE DIVINA DONATRICE DI PROSPERITÀ

C'è un accenno nel poema *Pañcaśati* di Mūkakavi secondo cui la Dea Kāmākṣī fece scendere una pioggia d'oro a Tundiram per alleviare la sofferenza della popolazione.

Interessanti sono le circostanze che portarono Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda a comporre e recitare lo *Śrī Kāmakadhāraṣṭavam*, un'invocazione molto nota. Dopo la cerimonia dell'investitura del sacro cordone (*upanayana*), eseguita quando era molto piccolo, Śrī Śaṅkara si attenne scrupolosamente alle regole di vita tipiche di un *brahmacārin* e visse di cibo ottenuto in elemosina o *bikṣā*. Nel corso della sua quotidiana ricerca della *bikṣā*, un giorno si fermò sulla soglia della dimora di un povero *brāhmaṇa* e chiese l'elemosina pronunciando la formula prescritta: *bhavati bikṣāṅ dehi* (Riverita madre, datemi del cibo per il sostentamento del corpo). Il padrone di casa, che viveva egli stesso della carità dei vicini, era via e la moglie, dotata di un cuore generoso, voleva dare qualcosa a questo bambino dall'aspetto divino. Ella non poté trovare altro che un piccolo frutto di mirabolano (*āmalaka*); con il cuore rattristato al pensiero di non aver nulla di meglio da offrire al giovane *brahmacārin*, lo depose devotamente nella ciotola. Śrī Śaṅkara intuì la situazione e comprese che il piccolo dono veniva da un cuore grande come il cielo; così, compose e cantò i 18 versi dello *Śrī Kāmakadhāraṣṭavam*. Śrī Mahālakṣmī rispose alla preghiera e una pioggia di *āmalaka* d'oro inondò la casa della povera coppia di *brāhmaṇa* eliminandone la povertà. Questa, per inciso, fu anche la prima composizione di Śrī Śaṅkara.

Lo stesso *stotra* dà un'implicita conferma di questo aneddoto. Infatti, Śrī Śaṅkara prega affinché, spinta dal vento della gentilezza di Śrī Mahālakṣmī, diletta paredra di Śrī Nārāyaṇa,

la nuvola del suo sorriso faccia cadere la pioggia della ricchezza, allontanando il caldo bruciante degli errori passati di questo sofferente uccellino. L'uccello a cui si fa riferimento qui è il mitico *cānaka* che può estinguere la sua sete solo quando piove. La totale impotenza del povero capo famiglia è indicata dal paragone col *cānaka*. Per rispondere alla possibile obiezione che la situazione attuale del capofamiglia sia il risultato di azioni sbagliate del passato, Śrī Śaṅkara dice che la sua preghiera dovrebbe anche assolverlo da tutte le sue mancanze passate.

Mentre gli altri versi dell'Inno sono tutti in lode della Madre divina, solo questo particolare verso contiene la richiesta di ricchezza. Nello stesso modo in cui le piogge danno sollievo all'aridità provocata dal soffocante caldo estivo, egli prega affinché la grazia ristoratrice della Madre dia sollievo alle sofferenze del povero capo famiglia.

In altri due versi, anche questi dello *Śrī Kānakadhāraṣṭavam*, Śrī Śaṅkara prega per la concessione della prosperità, del benessere, del raccolto abbondante, della discendenza, ecc. Nel primo Śrī Śaṅkara afferma che perfino coloro che compiono i riti prescritti che li rendono atti a ricevere un posto in cielo possono ottenere tale stato solo se lo sguardo benevolo della Madre divina, assisa su un fiore di loto, si posa su di loro. Il secondo verso indica la vera natura della Madre e afferma che Ella, conosciuta con nomi diversi quali Sarasvatī, Lakṣmī, Sākambharī, Pārvatī, ecc., è sempre la manifestazione della stessa Divinità suprema, che altri non è se non l'Energia creatrice (*śakti*) quale parte integrante dell'immobile *Paramānman*. Essi rappresentano il Padre e la Madre dell'universo e per loro la creazione, la conservazione e la dissoluzione dell'universo stesso non sono altro che "giuochi" (*līlā*).

Recitando con devozione il *Kānakadhāraṣṭavam* verremo liberati da povertà, sofferenze e demeriti.

DEVOZIONE A BHAVĀNI

Nel cantare la lode di Ambikā, Bhagavatpāda dice che la compassione della Madre è talmente grande che nel momento in cui il devoto inizia la preghiera con le parole *bhavāni tvam*, Ambikā non aspetta neppure che la completi, ma gli conferisce subito il *sāyujya*, cioè l'unione e l'assorbimento dell'anima con la Madre (e quindi con il Supremo).

«O Bhavāni, Tu concedi la condizione del vero liberato – i piedi del quale Viṣṇu, Brahmā e Indra toccano con la loro fronte rendendogli omaggio – a colui che appena dice: «O Bhavāni», con l'intenzione di dire: «O Bhavāni, concedi a questo tuo umile servitore la grazia di un tuo sguardo» (*Saundaryalaharī*: 22).

Quando il devoto inizia a dire *bhavāni tvam*, egli sta solo rivolgendosi alla Madre divina chiamandola Bhavāni e invocando la sua grazia, anche se tale espressione può essere interpretata come "che io possa divenire Te". È questo assorbimento nel Supremo che la Madre concede non appena ode le parole *bhavāni tvam*. Questo verso significa che il vero devoto ottiene le cose pur non chiedendole.

Il *sāyujya*, che il devoto raggiunge per grazia della Madre, è la condizione di pace suprema, simile a quella che ottengono i fiumi che s'immergono nell'oceano. La stessa condizione di pace e beatitudine è conseguita dal devoto-*bhakta* che, partendo dalla condizione *dvaita bhāva* (il sentimento di dualità tra se stesso e la Divinità), realizza *sāyujya* o unità col Supremo tramite la grazia della Madre divina.

ADORARE LA MADRE DIVINA

In questo mondo noi poveri mortali siamo talmente oppressi da *ajñāna* (non-conoscenza) che anche se sappiamo che una cosa è sbagliata siamo inevitabilmente costretti a farla; *ajñāna* è una malattia la cui unica cura è *jñāna* (conoscenza-illuminazione). Sol tanto la Madre divina è in grado di concedere il latte della conoscenza-*jñāna* dissipando l'ignoranza e saziando la fame dell'anima. Quando un bambino affamato pensa alla madre e al latte che gli darà, prova un intenso desiderio per entrambi. Dobbiamo desiderare con la stessa intensità la grazia della Madre divina, per ottenere da lei il latte dell'illuminazione. A tale scopo dobbiamo pensare costantemente a lei e rivolgere a lei le nostre preghiere.

Il tempo che abbiamo a disposizione dopo aver atteso con responsabilità ai doveri essenziali che ci competono dev'essere utilizzato nella contemplazione della Madre divina. Se non indirizziamo la mente verso di lei, quando non abbiamo niente altro da fare c'è il rischio che la mente si perda lungo sentieri sbagliati e impuri; se invece pensiamo a lei, non solo eviteremo di compiere azioni sbagliate, ma verremo anche nutriti da lei con il latte di *jñāna*. Come risultato ci verrà concessa la grazia di Sarasvatī, la Dea della Conoscenza, di Lakṣmī, la Dea della Prosperità; inoltre, saremo non solo pieni di salute e radianti di fascino ma anche benedetti da una lunga vita.

Così, vita lunga, salute, benessere e conoscenza – a che cosa può servire una lunga vita priva di salute, benessere e conoscenza? – saranno nostri. La conoscenza taglierà la fune dell'ignoranza che lega l'anima a questo mondo e ci rende simile agli animali; quando il legame viene reciso l'anima liberata s'immerge nella illimitata e onnipervadente beatitudine (*parānanda*) e non

è più afflitta da paura, sofferenza e dolore. Così, l'effetto dell'adorazione della Madre divina è il conseguimento del vero scopo della vita – l'unione e l'identità dell'*ātman* e del *Paramātmān*. Questo è il significato del penultimo verso della *Saundaryalahari*, che viene offerto come ricompensa per aver ascoltato i versi che lo precedono:

«Colui che ti è devoto può vantarsi della sua conoscenza e delle sue ricchezze quale rivale del creatore (*Brahmā*) e del protettore (*Viṣṇu*); il suo corpo risplendente strappa dalla sua concentrazione la mente di Rati, la fedele moglie di *Kāmadeva*; libero dai legami della nascita e dell'ignoranza, vive a lungo e gusta l'essenza della beatitudine suprema» (*Saundaryalahari*: 99).

LA MADRE DIVINA QUALE NUTRICE UNIVERSALE*

Quando Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda visitò il tempio di Śrī Annapūrṇa (la Madre divina quale generosa datrice di cibo), durante la sua permanenza nella città santa di Kāśī, compose un inno di otto versi in lode della Devi, conosciuto come *Annapūrṇāṣṭakam*, che viene recitato con grande rispetto in tutta l'India. Ognuno di questi versi termina con un ritornello con cui si chiede di essere da lei nutriti¹. Uno dei versi descrive la Madre divina quale *Ādikṣānta samasta varṇanākari*: la Madre divina è colei che dà vita al *varṇa* o alfabeto. Le 51 lettere dell'alfabeto sanscrito dalla *a* al *kṣa* prendono il nome di *varṇa*, termine che indica anche le quattro caste o ordini sociali; un altro suo significato è colore.

Gli *Śāstra*, che si basano sullo *śabda* (suono), sono le forme-suoni della Paradevatā (la grande Dea, la Madre): *śabda* dà luogo alle forme, cioè gli aspetti visibili. È stato osservato che quando particolari note musicali vengono suonate vicino a uno specchio d'acqua le vibrazioni che ne risultano provocano raggruppamenti, in forme specifiche, delle particelle di polvere che galleggiano sull'acqua. Così, *śabda* e *rūpa*, suono e forma, hanno una stretta affinità. Questo spiega anche la sacralità dei *mantra* che sono parole e lettere combinate in forme specifiche. La ripetizione di un *mantra* fatta con devozione ci fa ottenere la grazia della particolare manifestazione divina a cui quel *mantra* è dedicato. La Madre divina è l'anima di tutti i *mantra*.

La concezione della Divinità come Madre è particolare e costituisce fonte di intensa ispirazione. Nelle relazioni umane l'af-

* Mātṛnnapūrṇeśvari.

¹ *bhīkṣām dehi kṣpāvalambanākari mātṛnnapūrṇeśvari.*

fetto di una madre per il proprio figlio è ineguagliabile; allo stesso modo, la profondità dell'amore della Madre divina verso i devoti è insondabile. La grazia che s'irradia da lei è spontanea e irresistibile. Questo è il motivo per cui Śrī Annapūrṇa viene raffigurata come colei che con una mano porta un recipiente che contiene *kṛāṇnam* (riso misto a latte) e con l'altra un mestolo, pronta a distribuire tale cibo a coloro che ne fanno richiesta. La sua Compassione è talmente grande che ella non ci dà soltanto il cibo per sostenere il corpo ma anche la conoscenza (*jñāna*) per il nutrimento dell'anima. Quando Śrī Śaṅkara prega la Madre Annapūrṇa di fargli l'elemosina (*bhikṣā*), non prega solo per sé ma per tutto il genere umano. Siamo tutti membri della stessa famiglia, essendo figli dei Genitori divini, Pārvatī e Parameśvara (Śiva): è nostro dovere amarci e aiutarci a vicenda.

C'è un tempio dedicato a Śrī Annapūrṇeśvari a Cerukunnam in Keraḷa; ogni devoto che compie atto di adorazione in quel tempio riceve in dono del cibo. La tradizione vuole che, dopo che ognuno è stato nutrito, il cibo rimasto venga appeso al ramo di un albero affinché durante la notte anche il ladro ne possa mangiare.

Preghiamo con reverenza Madre Annapūrṇa recitando l'immortale *Annapūrṇāṣṭakam* di Śrī Śaṅkara Bhagavatspāda e sollecitiamo la Sua grazia per il benessere del mondo intero.

DEVOZIONE VERSO AYYAPPAN

L'Essere supremo si è manifestato quale Śiva e Nārāyaṇa (Viṣṇu), il primo per insegnarci *jñāna* (la vera conoscenza) e il secondo per proteggerci. Noi meditiamo su Śiva che siede sotto un albero o sul picco di una montagna, cosperso di sacra cenere, con indosso una pelle di tigre o di elefante, calmo e sereno nella contemplazione interiore mentre mostra il simbolo della conoscenza o *jñānamudrā* con la mano destra. Śiva è il supremo Istruttore che ci insegna la verità ultima, la quale non è altri che se stesso.

La protezione è un compito nobile e così contempliamo Nārāyaṇa come una persona che indossa splendidi abiti e gioielli d'instimabile valore. Perciò viene detto che l'aspersione con acque sacre è ciò che Śiva desidera, mentre Nārāyaṇa preferisce essere sontuosamente abbigliato¹. La bellezza della forma di Viṣṇu è tale che ne siamo incantati e non vorremmo mai distogliere gli occhi da lui; simile bellezza la si trova nei suoi *Avatāra*, Śrī Rāma e Śrī Kṛṣṇa. L'aspetto *brāhmaṇico* di Śiva – associato alla conoscenza-*jñāna* e all'*asceti-tapas* (che sono pertinenti al *brāhmaṇa*-sacerdote) – e l'aspetto *kṣatriya* di Nārāyaṇa – associato alla devozione-*bhakti*, all'amore-*prema* e alla compassione-*kṛpā* (pertinenti allo *kṣatriya-ṛte*) – sono entrambi necessari per guidarci e proteggerci.

I *Purāṇa* narrano episodi di Nārāyaṇa che assume un fascino femminile in grado di attrarre perfino la mente dell'austero Śiva. Allorché il fascino misericordioso di Nārāyaṇa e il sereno *jñāna* di Śiva vennero a contatto ne scaturì una luce sfolgorante (*tejas*). Da questa luce nacque Ayyappan, conosciuto anche come Ayyanar,

¹ *alaṅkāra pṛiyo viṣṇu, abhīṣeka pṛiyo śiva.*

Śāsta o Harihārapūtra (lett.: progenie di Śiva e Viṣṇu). Ayyan è una corruzione di Aryan, che letteralmente significa colui che è degno di reverenza. Ayyanar in seguito è stato considerato quale terzo figlio di Śiva; gli altri due sono Pillayar e Kumāran termini che suggeriscono il significato di "bambino". Ayyanar ha in sé la qualità sia di Śiva che di Viṣṇu. Nel Sud, nel Tamil Nadu e in gran parte del Keraḷa ci sono templi a lui dedicati. Egli ci segue e ci protegge da influenze negative e ci concede anche *jāḍwa* che conduce alla salvezza.

È confortante vedere che la devozione verso Ayyappan stia crescendo costantemente, perfino quando la libertà di parola garantita dalla Costituzione viene usata da alcuni per diffondere l'ateismo. Dal lontano Keraḷa, Ayyappan sta costantemente estendendo la sua sfera di influenza anche nel Tamil Nadu; questo è un segno incoraggiante e un antidoto sicuro contro la propaganda ateistica. Se compiamo il nostro dovere invocando la grazia di Ayyappan, non potremo non avere successo e prosperare.

LA RITUALITÀ DEI TEMPLI

Il culto in ogni tempio è associato a qualche forma particolare di devozione. Per esempio, a Tirumalai vengono offerti denaro o gioielli mettendoli nel *haṅḡḡi* (polpetta di riso); a Palani le persone portano e offrono *kīrvadi*, mentre a Rameśvaram viene considerata sacra l'aspersione della Divinità con l'acqua proveniente dal Gange. Sulla costa occidentale ogni tempio ha la sua forma speciale di offerta. Ad Ambālapuzha l'offerta a Śrī Kṛṣṇa prende la forma di *pāi pāyasam* (un dolce a base di latte e riso); l'offerta che si preferisce fare a Śrī Mahādeva di Vaikom è l'organizzazione di una festa in cui vengono nutrite sontuosamente centinaia di persone; durante il festival annuale in un altro tempio dedicato a Śrī Kṛṣṇa si organizzano delle regate davanti al tempio; a Tripprayar, la cui divinità è Śrī Rāmacandra, le offerte prendono la forma di detonazioni – si dà fuoco a un certo numero di capsule riempite con della polvere da sparo ed esse esplodono rumorosamente in veloce progressione una dopo l'altra; il rumore delle esplosioni al tempio va avanti per tutto il giorno. A Ettumanur si dona del denaro, come si fa a Tirumalai; a Trichur, il burro fuso donato dai devoti viene fatto colare sulla Divinità con il risultato che questa viene interamente ricoperta dal burro solidificato.

Il tempio di Trichur è un famoso santuario di Śiva e la divinità è conosciuta come Vadakkunnāthan. Il luogo viene anche chiamato Vṛṣaśāilam e il tempio si trova sulla cima di un rilievo gobbo il cui terreno digrada tutto intorno al tempio stesso. Secondo la tradizione del posto, uno *śivaliṅga* venne installato e consacrato nel tempio in seguito all'apparizione di un enorme toro (*vṛṣa*).

Durante il mio giro del Keraḷa, ho visitato questo tempio in occasione della *Śivarātri* con l'intenzione di restarvi solo per pochi

minuti, ma i *Nambudiri* che hanno la responsabilità del culto mi hanno convinto a restare più a lungo adducendo il fatto che non avrebbero avuto altra opportunità di incontrarmi durante la loro vita. Quando chiesi perché ne fossero così sicuri mi dissero che a loro era stato assegnato il compito di eseguire il culto nel tempio, senza mai abbandonarlo, fin da quando erano giovani, restando *brahmacārin* per tutta la vita. Se una visita in famiglia era necessaria per qualcuno di essi, egli veniva scortato dal tempio fino a casa e viceversa, proprio come si fa per un re. Persone esterne fanno voto di compiere il dei *bhajan* per un certo numero di giorni; durante tale periodo i devoti restano all'interno del tempio interrompendo qualsiasi contatto col mondo esterno.

Un'altra caratteristica interessante di questo tempio è che il burro fuso, spesso vecchio di anni, accumulato all'interno del *santa sanctorum* viene periodicamente asportato e acquistato da medici ayurvedici, in quanto il *purāṇa ghṛtam* (vecchio burro fuso) è un rimedio specifico per problemi di pelle. È in questo tempio che i genitori di Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda pregarono e ottennero la benedizione del Signore per avere un figlio.

Un altro storico tempio sacro del Kerala è quello dedicato a Śrī Kṛṣṇa a Guruvayur dove viene popolarmente chiamato Guruvāyurappan; egli è lieto quando può ascoltare la recita dello *Śrīmad Bhāgavata*; così, ogni giorno ci sono dei fedeli seduti intorno al tempio che recitano il *Bhāgavata*. È qui che Nārāyaṇa Bhaṭṭathiri compose e recitò in preghiera il *Nārāyaṇyam* guarendo dai reumatismi. Egli termina il *Nārāyaṇyam* – nome che denota sia il Signore Nārāyaṇa, a lode del quale i versi vennero cantati, che l'autore – con "*āyurārogya saṅkhyam*". Il significato di queste due parole è che chiunque recita con devozione i versi di tale composizione otterrà una lunga vita, salute e felicità; esse indicano anche il *kali sāṅkhyā*, il giorno dell'era *Kali* in cui l'opera venne completata. È degno di nota che anche Śrī Śaṅkara nello

Śivapādādīkēśānāzari ha pregato Śāsta o Ayyappan riferendosi a lui come al terzo figlio del Signore Śiva.

La lezione che dobbiamo trarre da tutte queste forme di culto è che dovremmo preoccuparci soltanto di fare il nostro dovere, affidando, quindi, la responsabilità del nostro benessere interamente al Signore. Non si tratta certo di una filosofia di inazione o di pigrizia, ma di una filosofia attiva che pone l'enfasi sul dedicare le proprie azioni al Signore. Questo è il significato dell'insegnamento della *Gītā* al versetto IV, 23. Se per negligenza ci allontaniamo dal sentiero del nostro dovere e dalle pratiche meditative (*anāṣṭhāna*) che ci competono, ciò equivale alla morte o *mṛtya*. Quando i discepoli chiesero a Śrī Ādi Śāṅkara di indicare in sintesi il significato del suo insegnamento, egli rispose di recitare giornalmente i Veda, compiere i doveri da essi indicati e dedicare la proprie azioni al Signore.

È significativo che queste stesse cose vengano espresse da Avvayar in un detto in tamil. Dedicare le nostre azioni a Dio ci aiuterà a purificare il cuore e ci porterà alla realizzazione del Supremo che è l'unico scopo della vita.

LE CINQUE OBLAZIONI (*Pañcopakāra*)

I cinque organi dei sensi, cioè orecchi, occhi, naso, lingua e tatto ci danno una consapevolezza degli elementi fondamentali che, in combinazioni diverse, costituiscono l'universo. Come una radio ricevente, essi captano i vari impulsi dall'esterno e li trasmettono al cervello; questo è il motivo per cui sono chiamati *jñānendriya* (organi di conoscenza). La lingua che compie la funzione di un *jñānendriya*, identificando i vari gusti con l'aiuto della saliva, è anche un *karmendriya* (organo d'azione) in quanto è impiegata nel parlare. Il senso del tatto è presente in tutte le parti del corpo ad eccezione dei capelli e delle unghie. I cinque sensi sono i mezzi tramite cui conosciamo il mondo esterno. In corrispondenza dei cinque sensi, esistono nell'universo cinque elementi (*pañcabhūta*) che sono gli *āśraya* o ricettacoli dei sensi. Questi elementi sono: *prithvi, ap, tejas, vāyu* e *ākāśa* (terra, acqua, luce-fuoco, aria ed etere) che sono rispettivamente i ricettacoli dei cinque sensi: *gandha, rasa, rūpa, sparśa* e *śabda* (odorato, gusto, forma, tatto e suono). Dietro ogni elemento c'è una *devatā* (divinità) che lo presiede e lo investe del carattere e potere appropriati; le *devatā* sono, a loro volta, manifestazioni dell'Essere supremo che si diversifica in tali forme.

Ognuno dei cinque sensi contribuisce alle esperienze piacevoli della vita: buon cibo, musica gradevole, profumi, belle arti, fresca brezza, la calmante luce della luna sono tutte cose buone che ci vengono per grazia di Dio, poiché da soli non riusciremmo a produrre neppure un chicco di riso. Dobbiamo offrirle, perciò, innanzitutto al Signore, al Datore – gli aspetti del quale sono le divinità che presiedono agli elementi cause dei sensi e delle ri-

spettive sensazioni – e poi goderle come suoi *prasāda* o doni sacri. Secondo la *Gītā*, godere di queste cose senza prima offrirle a Lui equivarrebbe a commettere un furto. *Pañcōpacāra* è perciò l'offerta di questi cinque oggetti di godimento al Signore, vale a dire l'offerta di profumi (*gandha*), fiori (*pūṣpa*), incenso (*dhūpa*), luci (*dīpa*) e cibo (*naivedya*). Offerta che ci viene anche ingiunto di fare mentalmente, quando ripetiamo un *mantra*, alla divinità che presiede a quel *mantra*.

Così, se i nostri sensi (*jñānendriya*) e i loro oggetti sono offerti con reverenza al *Paramātmān*, allora non saremo portati a farne un cattivo uso; dedicando gli *indriya* alla Divinità, li distogliamo da cattive inclinazioni e li sublimiamo per un fine divino, ottenendo così meriti spirituali.

I sensi sono le fonti immediate dei piaceri materiali, ma ci sono anche altre cose che rendono la vita confortevole: case, vestiti, mezzi di trasporto, ecc. Anch'esse devono essere usate dopo essere state dedicate a Dio. Tutte queste offerte sono incluse in ciò che è noto sotto il nome di *ṣoḍaśōpacāra* (i sedici atti di omaggio). Poi ci sono altri tipi di godimento quali musica, danza, carrozze, elefanti, cavalli, ecc., che riguardano soltanto persone di alto rango e possono essere considerati lussi per l'uomo comune; anche questi devono essere offerti a Dio prima del loro uso e sono inclusi nel *catur-ṣaṣṭi upacāra* (i sessantaquattro atti di omaggio).

Tutti gli atti di omaggio rientrano nell'ambito della ritualità cultuale. Ci si potrebbe chiedere: "Perché tanti riti elaborati? Non sarebbe sufficiente la preghiera silenziosa?". La risposta si può trovare se comprendiamo nel giusto modo il significato delle offerte rituali: un vero devoto riconosce la Fonte ultima e l'intima sostanza degli oggetti di godimento e li usa solo dopo averli dedicati a quella fonte in umile gratitudine. Infatti, soltanto ciò che vi è di meglio e di più puro dovrebbe essere offerto a Dio; e poiché non dovremmo godere di nulla che non abbia simili caratteristiche, tale pratica farà in modo che ognuno cerchi e trovi diletto

solo in quei beni consoni a una simile offerta. Così saremo in grado di rendere le nostre vite perfette e pure. Se questi riti non fossero conservati e osservati, le persone tenderebbero a dimenticarne il significato e a deviare da una giusta condotta.

Il massimo numero di piaceri giusti e nobilitanti ci saranno concessi se ci poniamo ai piedi del Signore. Rivolgendosi alla Madre divina, il poeta Mūcakavi, nel suo *Āryā Śarakam*, fa riferimento all'ombra dei piedi della Madre che mitiga le afflizioni di coloro che vi prendono rifugio. Al riparo di quell'ombra perfino le torture non fanno male. Questo è il significato del canto in cui proruppe il santo Tirunavukkarasu Nayanar quando fu gettato dai suoi nemici in un forno da calce acceso. Nel suo stato di abbandono assoluto (*śaraṅgāṭi*) al Signore godeva nel forno di ogni delizia che gli organi dei sensi possono dare. La musica perfetta della vīṇa, i rinfrescanti raggi della luna piena, la carezzevole freschezza della brezza meridionale in un giorno caldo, il verde lussureggiante di una primavera appena iniziata e la soddisfazione delle api che succhiano il miele dal loto in fiore, tutto ciò, egli disse, fu suo in grado massimo perché aveva trovato rifugio all'ombra dei piedi del suo Signore. Anche se il Santo non aveva gustato il nettare dai fiori di loto, egli aveva provato un'intensa soddisfazione alla vista delle api che volano sui lotti dopo averne succhiato il nettare, al pari di un generoso capofamiglia che si sente soddisfatto come se egli stesso avesse mangiato il cibo che ha offerto ai suoi ospiti.

Così, Dio è la fonte di tutto ciò che è bello e buono e di cui possiamo godere in questo mondo. Egli ce lo concederà, allontanando le nostre afflizioni, se solo saremo capaci di abbandonarci completamente ai suoi santi piedi. È con la consapevolezza di poter ottenere da lui gioia e felicità che nel *pañcōpācāra* gli offriamo gli oggetti di cui godiamo.

EFFICACIA DEGLI INNI

Il momento in cui il Signore Śiva compie la sua danza cosmica e attira a sé tutte le creature è chiamato *sandhyā*, il crepuscolo. Al tramonto lo spazio si riempie di pace e di serenità e il Signore danza in questa ora irradiando intorno a sé una pace generatrice di beatitudine. Coloro che osservano la sua danza vengono permeati di pace, e la mente e il cuore s'immergono nel Supremo.

La tradizione vuole che quando Śiva inizia a danzare siano presenti, oltre a Nandin e Bhṛṅgin che sono i suoi soliti attendenti, anche Patañjali e Vyāghrapāda. Il primo è raffigurato in sembianze umane nella parte superiore e sotto forma di serpente in quella inferiore in quanto è ritenuto un'incarnazione di Ādi Śeṣa (il serpente cosmico). Vyāghrapāda, come indica il nome, è rappresentato con i piedi di una tigre e il volto di un *Ṛṣi*. L'intera creazione è rappresentata in senso figurato da Nandin, Bhṛṅgin, Patañjali e Vyāghrapāda; il Signore danza per loro e irradia gioia.

Patañjali ha cantato la gloria di Śiva e della sua danza in una decina di versi composti in modo tale da tenere il tempo con i passi della danza e il ritmo dei tamburi. La caratteristica speciale di questa composizione è l'assenza di vocali lunghe. Si racconta che Patañjali fu preso in giro dai suoi compagni in quanto non aveva né corna né gambe, ma egli rispose dicendo che poteva cantare le lodi del Signore anche senza corna (*kombu*) o gambe (*kāl*): nella scrittura tamīl i segni aggiunti alle consonanti per indicare che la vocale successiva è lunga si chiamano *kombu* e *kāl*.

In uno dei versi così composti, Patañjali ci chiede di meditare sul Danzatore di Cidambaram, ai cui piedi Viṣṇu, Muruga, Nandin, Bhṛṅgin, Śānanda, Śaṅka e molti altri depongono i loro omaggi. Egli danza accompagnato dal suono del tamburo suonato da

Mukunda (Viṣṇu), dal suono del cembalo di Brahmā e da quello prodotto dai campanellini legati ai suoi piedi. In questa composizione di Patañjali, Śīva viene descritto come il Supremo onnipervadente e onnisciente, puro a tal punto da essere trasparente così da permetterci di vedere il nero veleno che si trova sospeso nella sua gola. Egli soltanto può liberarci dal ciclo delle nascite e delle morti, concedendoci la conoscenza con cui spezzare la limitazione del corpo e svelare la beatitudine della suprema identità.

Parameśvara (Śīva) distrusse Tripura (le "tre città") col sorriso che apparve sul suo volto mentre contemplava la comicità della situazione. Per quanto ci riguarda, Tripura rappresenta i tre stati o corpi che possiamo esperire: grossolano (*sthūla*), sottile (*śūkṣma*) e causale (*kāraṇa*); possiamo superare la consapevolezza di questi tre stati del nostro essere solo realizzando la beatitudine suprema che irradia da Śīva. Per conseguire tale beatitudine Śrī Ādi Śaṅkara ci ha chiesto di studiare i *Veda*, eseguire le pratiche (*saṃghāna*) che vi sono prescritte dedicandole a Dio e praticare la devozione disinteressata.

Nel *Kural* si afferma che per liberarci da ogni attaccamento dovremmo attaccarci al Distaccato; entrambe queste idee si trovano in una canzone di Śrī Sambandar a proposito di Cidambaraṅ. Egli sostiene che se compiamo in modo appropriato gli *saṃghāna*, *kaḷi* o il male non può avvicinarsi a noi.

Possiamo navigare velocemente solo quando salpiamo con il vento a favore. Il crepuscolo (*saṃdhyākāla*) è il tempo in cui il Cosmo è pronto a rispondere alle giuste vibrazioni che provengono da noi. Non è forse una mancanza da parte nostra passare un tempo così propizio nei ristoranti o nei club? La maggior parte di coloro che appartengono alle nuove religioni recitano preghiere a orari prescritti, e noi, che apparteniamo a questa antica religione, abbiamo dimenticato il nostro dovere. Allora, quando si avvicina il *saṃdhyākāla*, ovunque siamo, dobbiamo lavarci, mettere la *vibhuti*, compiere gli *saṃghāna* e dedicare un po' del nostro tempo alla meditazione sul Signore.

IL MESSAGGIO DELLA DĪPĀVALĪ*

La *Dīpāvalī* e la *Naraka-caturdāśī* sono la stessa cosa: una festività nazionale che viene osservata in tutta l'India, per quanto in modo diverso nelle varie parti del paese. Nel Nord dell'India viene considerata come il giorno delle luci, e tutte le case sono pittorescamente illuminate per l'occasione. Nel Sud, invece, la gente fa un bagno con olio profumato prima dell'alba e indossa abiti nuovi. Tale festività porta sollievo e gioia alle persone che nella loro vita quotidiana sono soggette a ogni sorta di sofferenze.

Nelle prime ore dell'alba del giorno che precede la luna nuova, cioè *caturdāśī*, quando il sole si trova nel segno zodiacale della Bilancia (*māla-rāśī*), tutta l'acqua del mondo è come la Gaṅgā e gli oli profumati sono satori della presenza favorevole di Śrī Mahālakṣmī. Ognuno, dal più semplice degli zingari al più orgoglioso industriale, dal bambino innocente al saggio sereno, dovrebbe fare un bagno di acqua e olio, sentirsi felice e accendere luci e fuochi in ogni angolo, letteralmente "dīpā-āvalī". Si tratta di una festività che simboleggia l'invocazione di una madre quando suo figlio, che era un "demone" (*naraka*) per tutti, venne ucciso da Śrī Kṛṣṇa: "Che la felicità di ogni creatura del mondo valga a compensare il dolore causatomi dalla morte di mio figlio". Questo è quello che richiede la madre ma anche il figlio morente pregò allo stesso modo. La *Gītā* è il più noto di tutti i libri di conoscenza in quanto emerge da un campo di battaglia, davanti alla morte e all'angoscia. Così, la *Dīpāvalī* supera qualsiasi altra festività in quanto proviene da due cuori per i quali la felicità del mondo oltrepassa la più intensa sofferenza personale. Nulla può

* Un'illuminazione notturna, luminarie, una fila di luci.

essere più nobile dell'ultimo desiderio di questo demone morente e, a maggior ragione, della preghiera della madre.

Dipāvālī è il monumento di quel nobile ideale rappresentato dalla rinuncia al proprio sé per il benessere del mondo; qualunque travaglio inviato da Bhagavān, lungi dall'essere causa di dolore, dovrebbe esser accolto in uno spirito di gioiosa accettazione in quanto emergente dalla suprema grazia che promana dall'infinita compassione di Dio.

KĀRTTIKA-DIPAM

L'accensione di lampade ad olio (*dipam*) al tramonto, nel giorno di luna piena del mese di *kārttika* (ottobre-novembre), è una pratica antica che è in uso per tutto il nostro paese, dall'Himālaya a Kanyākumārī. Nell'accendere il *dipam* in questa giornata, dicono gli *Śāstra*, dovremmo mentalmente consacrarlo considerandolo come la dimora di Śrī Dāmodara (Kṛṣṇa) e Śrī Tripurāntaka (Śiva quale distruttore delle "tre città") insieme a Śrī Umā (Pārvatī). Ciò si può compiere nello stesso modo in cui si invoca la presenza interiore della divinità prescelta in un *śālagrāma* (la pietra nera di Viṣṇu), in un *līṅga* o in un *śila* (icona), o in una raffigurazione per invocare la grazia del Signore su di noi. Il motivo per cui il *dipam* si accende con tanta sacralità è che ogni persona che vede la luce e ogni creatura vivente, sia essa un animale o una pianta, su cui cade il riverbero del *dipam* verrà pervasa dalla presenza di Dio e verrà da lui benedetta. La preghiera che viene recitata quando si accende il *kārttikadipam* è in accordo con l'invocazione vedica: che tutte le persone del mondo siano felici.

In questa notte, davanti ai templi vengono accesi dei falò affinché la loro fiamma possa essere vista a grande distanza e la grazia di Dio possa discendere su tutti coloro che la vedono. L'*annamalai dipam* di Aruṅcala (Tiruvannamalai) viene visto a distanza di miglia. È significativo che il *kārttikadipam* viene osservato sia nei templi śaiva che in quelli vaiṣṇava, in quanto nella luce c'è l'*āvāhana* o presenza interna sia di Tripurāntaka che di Dāmodara, il che sta a indicare la non differenza tra Śiva e Viṣṇu.

Nel nostro paese esiste un gran numero di *puṣyakṣetra* (luoghi sacri, templi), *puṣyatritha* (guadi sacri per le abluzioni) e

puṇyakāla (tempo propizio). I templi e i guadi sono luoghi a cui i saggi (*rṣi*) di un tempo hanno dedicato le loro pratiche ascetiche (*tapas*) affinché gli uomini, incapaci di osservare le austerità necessarie per conseguire le virtù spirituali e che sono facilmente indotti in errore, possano essere purificati e benedetti, quando vengono in pellegrinaggio a questi templi e fanno le loro abluzioni nei *tīrtha*. I *puṇyakāla* rappresentano dei periodi di congiunzioni planetarie benefiche per il mondo e l'umanità. Il *kārttika-dīpam* viene acceso proprio in occasione di una congiunzione sacra di pianeti, e cioè la congiunzione della luna piena con la costellazione delle Pleiadi (*kṛttikā nākṣatra*), che ricorre soltanto una volta l'anno nel mese di *kārttika*.

L'IMPORTANZA DELLA SANKRĀNTI*

Il regno vegetale è necessario per la crescita e il sostentamento della vita animale; l'intero regno vegetale deriva il proprio nutrimento dalla pioggia e dalla rugiada che cadono durante la stagione del *dakṣināyāga* (la seconda metà dell'anno) e matura durante quella dell'*antarāyāga* (la prima metà dell'anno) per il calore ricevuto dal sole. L'onnicomprendivo *Nārāyaṇa*, che è l'*antaryāmin* (l'Ordinatore interno) nel sole, è la fonte del nutrimento e della fruizione. Pertanto, in questo giorno favorevole (*makara sankrānti*, solstizio d'inverno) offriamo con devozione i frutti e i vegetali che sostengono la vita umana all'Elargitore di ogni bene e ne usufruiamo con la sua grazia. Ma se noi consumiamo queste cose che ci sono necessarie in modo puramente istintivo, senza perciò offrirle a Dio, tale atto non contribuirà a innalzarci ma al contrario ci degraderà.

Rinunciando a tutte le cose superflue, dobbiamo limitarci alle cose che ci sono necessarie e usarne con gratitudine, come doni della Provvidenza infinita. Se ci comporteremo in tal modo non solo sarà arrestata qualsiasi degradazione ma verremo elevati spiritualmente. Adoriamo il sole nel giorno di *makara sankrānti* quale mezzo tramite cui *Īśvara* ci concede le necessità vitali. La curcuma fresca, che viene messa in evidenza nella *piñjā*, è un simbolo propizio; lo zucchero di canna rappresenta tutto ciò che è dolce nella vita; grano, banane e noci di cocco sono simboli della

* Passaggio del sole da una posizione zodiacale all'altra, in questo caso si tratta del punto-momento in cui il sole passa dalla posizione del sagittario (*dhruvas*) a quella del capricorno (*makara*) e ricomincia a salire verso nord, vale a dire il solstizio d'inverno.

ricchezza della stagione che, insieme con il riso dolce, vengono offerti al sole.

L'osservanza di questo giorno, annunciatore di abbondanza e di buoni auspici, è per ricordarci che le cose buone che in così gran copia sostengono la nostra vita sono doni della Provvidenza, personificata dal sole che inizia il suo percorso verso il nord, percorso che dalla *Bhagavadgītā* e dalle *Upaniṣad* viene equiparato al sentiero degli Dei (*devayāna*) tramite cui il devoto è destinato a raggiungere la Divinità suprema.

Possano l'abbondanza e la spiritualità scorrere per sua grazia, specialmente nel mondo di oggi in cui sono grandemente necessarie.

INDICE

<i>Prefazione all'edizione italiana</i>	Pag.	7
La conservazione dei Veda	»	13
Vyāsa e la religione vedica	»	16
Natura della religione vedica	»	19
L'età dei Veda	»	25
Lo studio dei Veda	»	28
Vedānta Advaita	»	31
Gli insegnamenti del Vedānta	»	33
La sacralità degli Śāstra	»	36
Aderenza agli Śāstra	»	40
Lo studio dei Purāṅga	»	43
Importanza della Bhakti	»	46
Bhakti verso il Guru	»	48
Il Supremo è Uno	»	51
Valore della Bhakti	»	54
La dottrina dell'abbandono	»	56
Molti sentieri per la stessa meta	»	58
Il conseguimento della Conoscenza	»	61
Abbandono a Dio	»	64
Il valore della preghiera	»	68
Il concetto della māyā	»	71
Il sentiero dell'autocontrollo	»	74

La disciplina mentale	»	76
Il sentiero della Conoscenza	»	78
Distacco	»	81
La natura della vera Bhakti	»	83
Il concetto della Bhakti	»	86
L'adorazione della Divinità	»	90
Il valore spirituale degli anuṣṭhāna	»	94
Aderenza al Dharma	»	98
Śrī Ādi Śaṅkara	»	100
Il genio di Śaṅkara Bhagavatpāda	»	105
Il servizio di Śaṅkara all'Induismo	»	111
Il giorno natale di Śrī Śaṅkara	»	115
Il messaggio della Gītā	»	118
Universalità della Gītā	»	121
Gli insegnamenti della Gītā	»	126
Il dovere di Arjuna	»	130
La Bhagavadgītā e l'Advaita	»	133
Unità dell'Ātman	»	137
L'immortalità dell'anima	»	140
Il concetto di Vināyaka	»	142
Il culto di Vināyaka	»	144
La sacralità dell'albero bilva	»	146
Śrī Dakṣiṇāmūrti	»	149
L'abhīṣeka a Paramaśiva	»	151
Āndrā darśanam	»	154
Il significato della Śivarātri	»	156
L'unità di Śiva e Viṣṇu	»	161
I mille nomi di Viṣṇu	»	164
Gli insegnamenti del Rāmāyaṇa	»	166
La concezione della Parāśakti	»	170
Il messaggio della Saundaryalahari	»	173

Una quale forma del Paramâtman	»	175
La Madre divina donatrice di prosperità	»	177
Devozione a Bhavâni	»	179
Adorare la Madre divina	»	180
La Madre divina quale Nutrice universale	»	182
Devozione verso Ayyappan	»	184
La ritualità dei templi	»	186
Le cinque oblazioni	»	189
Efficacia degli Inni	»	192
Il messaggio della Dipâvali	»	194
Kârtika-dipam	»	196
L'importanza della Saikrânti	»	198

COLLEZIONE VIDYĀ

(Il numero a fianco del titolo si riferisce al numero di collezione)

- 1 - *Aparokṣāmbhūti* * di Śaṅkara
- 2 - *La Triplice Via del Fuoco* di Raphael
- 3 - *Dṛṣṭāntarīkṣa* *
- 4 - *Vivekacūḍāmaṇi* * di Śaṅkara
- 5 - *Alle Fonti della Vita* di Raphael
- 6 - *Iniziazione alla Filosofia di Platone* di Raphael
- 7 - *Autocoscienza* di R. Lacquaniti
- 8 - *Bhagavadgītā* *
- 9 - *Cinque Upaniṣad* *
- 10 - *Māṇḍūkya Upaniṣad* * (con le *kārikā* di Gauḍapāda e il commento di Śaṅkara)
- 11 - *Pensiero indiano e Mistico carmelitano* di Siddheśvarānanda
- 12 - *Tat tvam asi* di Raphael
- 13 - *'Ehjeḥ 'Aler 'Ehjeḥ* di Raphael
- 14 - *La Filosofia dell'Essere* di Raphael
- 15 - *Di là dal dubbio* di Raphael
- 16 - *Oltre la Danza di Śiva - Mōṃṣṭkya-kārikā* * di Gauḍapāda con il commento di Raphael
- 17 - *Orfismo e Tradizione iniziatica* di Raphael
- 18 - *Isai Orfici* a cura di Giuseppe Faggin
- 19 - *Śiva Sūtra* di Vasugupta e *Paramārthasāra* di Abhinavagupta
- 20 - *L'essenza del Vedānta (Vedāntasāra)* di Sadānanda
- 21 - *Plotino* di Giuseppe Faggin
- 22 - *Il Sentiero della Non-dualità* di Raphael
- 23 - *Glossario Sanscrito*
- 24 - *Śaṅkara e il Vedānta* di P. Martin-Dubost
- 25 - *L'uomo alla ricerca dell'immortalità* di Nikhilānanda

- 26 - *Opere Minori* di Śaṅkara (volume I)
- 27 - *Essenza e scopo dello Yoga* di Raphael
- 28 - *Opere Minori* di Śaṅkara (volume II)
- 29 - *La filosofia indiana* di S. Radhakrishnan (volume I)
- 30 - *La filosofia indiana* di S. Radhakrishnan (volume II)
- 31 - *L'Istruzione in un migliaio di versi (Upadeśasūhasrī)* di Śaṅkara
- 32 - *La Via regale della Realizzazione (Yogasūtrīana)* * di Patañjali
- 33 - *Il sé transpersonale* di Laura Boggio Gilot
- 34 - *Forma e sviluppo della coscienza* di Laura Boggio Gilot
- 35 - *Opere Minori* di Śaṅkara (volume III)
- 36 - *Il Nyūya Sūtra di Gaṇana* di L.V. Arena
- 37 - *Sāṅkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa, a cura di C. Pensa
- 38 - *Oltre l'illusione dell'io* di Raphael
- 39 - *La Scienza dell'Amore* di Raphael
- 40 - *Uttaraṅgī* (II Canto successivo)
- 41 - *La questione delle dottrine non scritte e l'esoterismo di Platone*
di Carmelo Muscato
- 42 - *Fuoco dei Filosofi* di Raphael
- 43 - *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda* di Mario Piantelli
- 44 - *Divina Fonte di Ispirazione* di K. S. Chandar
- 45 - *L'Appello dell'Ācārya* di Śrī Candrasekharendra Sarasvatī
- 46 - *Brahmasūtrasūkarabhāṣya*

* Opere tradotte dal sanscrito e commentate da Raphael.