



## L'induismo e l'antico sentiero dalla Bahakti yoga

*Salvatore Giuliano*

All'inizio del XX secolo, al tramonto della colonizzazione inglese in India, alcuni guru hanno dato avvio in Occidente a un'azione di propaganda di quello che è uno dei sistemi religiosi più antichi al mondo. Tanti uomini, alla ricerca di un senso trascendente da dare alla vita, hanno aderito alle nuove dottrine immergendosi nella lettura dei *Veda* e della "dottrina segreta" delle *Upanishad* fino all'approfondimento delle tecniche yoga<sup>1</sup> di rilassamento. Agli occhi dell'uomo occidentale il messaggio religioso indiano, che appariva decisamente esotico, sortì entusiastici consensi soprattutto per la sua proposta non vincolata ad alcuna forma di sottomissione gerarchica percepita come eccessiva nel cristianesimo. Elementi religiosi estranei alla nostra tradizione religiosa quali quelli della reincarnazione, della visione sacrale del cosmo, della divinità a-personale, sono stati accolti con curiosità e fascino dalla moderna sensibilità, ma il grande consenso dei gruppi neoinduisti in Occidente è soprattutto dovuto all'attrattiva che alcuni guru hanno esercitato. Questi, proponendo percorsi ascetici nei segni di una sacramentalità cosmica, intendevano condurre gli uomini ad un'intensa unione col *Brahman* (o *Ātman*, o Dio o qualunque sia il nome con il quale Esso venga designato), tale da ottenere l'immediatezza dell'esperienza spirituale.

---

<sup>1</sup> Il termine *yoga* si riscontra già nel più antico dei *Veda*, il *Rgveda*, con il significato di «unire», «attaccare», «imbrigliare». Ananda Coomaraswamy (1877-1947) ricorda in tal senso il brano del *Rgveda* dove viene indicato che l'uomo deve «aggiogare sé stesso come un cavallo disposto ad obbedire» (*Rgveda* V, 46, 1 in A. KENTISH COOMARASWAMY, *Induismo e Buddhismo*, Milano, 1973, 76).

In questo lavoro ci limiteremo a dare una panoramica generale delle visioni di Dio e di uomo sottese alla spiritualità induista e a delineare il principale percorso mistico che ancora oggi genera consenso e fascino.

## 1. Visione di Dio

La religione che chiamiamo induismo è l'insieme di credenze e di comportamenti religiosi originatisi tra le popolazioni della regione dell'Indo nel subcontinente indiano. Il nome che adottiamo è una sorta di etichetta di comodo che, anziché individuare una religione più o meno organica e organizzata, ricopre – alquanto imperfettamente – un universo estremamente composito e discontinuo. Più che di una religione come quelle in Occidente a noi familiari, si tratta di un «sistema religioso» molto complesso, ritenuto comunemente il più antico al mondo, essendo nato circa cinquemila anni fa. L'induismo inoltre non ha un fondatore ma si struttura a seguito della ricerca spirituale di uomini saggi che hanno raccolto nel corso della storia vari elementi di politeismo (mesopotamico ed egiziano) e di monoteismo (cristianesimo ed islām), dando vita ad un insieme sincretico di credenze che ancora oggi è in uno stato di evoluzione. Più che religione «rivelata» dobbiamo ritenerla una religione «divenuta». Gli stessi induisti preferiscono chiamare la loro credenza «ordine eterno» (*sanatana dharma*) dove il *dharma* indica il concetto centrale che determina ogni cosa: è l'ordine, la legge, il dovere, ma anche l'orizzonte spirituale in cui muoversi<sup>2</sup>. Questo ordine cosmico presiede e orienta ogni forma di vita e ogni persona è chiamato a rispettarlo. A causa della mancanza di istituzione visibile che codifichi precetti e verità coordinando l'intero popolo dei credenti (sono circa un miliardo e questo fa dell'induismo la terza «religione» al mondo) non è facile determinare un'unica dottrina e ancor meno un'unica visione di Dio, tuttavia è possibile tracciare alcune linee comuni che, sia nelle singole correnti antiche (vedismo, brahmanesimo, visnuismo...) che in quelle più recenti (neoinduismo), ritornano come punti basilari della spiritualità e della mistica di questo importante sistema religioso. La principale fonte co-

---

<sup>2</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, Bari 2007, 62-64.

mune dalla quale attingere è la raccolta dei *Veda* considerato come il testo sacro più antico al mondo.

Nel corso della sua lunghissima storia l'induismo ha attraversato e attraversa molteplici e svariate forme, ma resta comunque saldamente ancorato a questi documenti che ne tessono le origini. Il termine *vedā* in sanscrito indica la «conoscenza», «la visione», ossia un sapere che implica la possibilità di una identificazione estatica con quella sfera di libertà e di beatitudine che è propria del divino<sup>3</sup>. Si tratta di quattro raccolte di inni, denominate *Rgvedā* (inni encomiavestici), *Yajurvedā* (formule liturgiche), *Sāmvedā* (melodie, con indicazioni date per il canto) e *Atharvavedā* (*Veda* del sacerdote del fuoco)<sup>4</sup>.

I testi vedici, dopo un'iniziale trasmissione orale, sono stati poi redatti in un'epoca che va dal secondo al primo millennio a.C., ma la loro origine risale certamente migliaia di anni prima dell'era volgare, ossia a un tempo in cui gli Arii – popolazione bianca, di lingua indo-europea – non erano penetrati nelle pianure dell'India del nord-ovest, ma risiedevano ancora nell'Asia centrale.

Gli inni vedici contengono elogi e invocazioni agli dèi, leggende sull'origine dell'universo e sullo smembramento di quell'uomo cosmico da cui è sorto il mondo con le quattro caste<sup>5</sup> che lo popolano, scongiuri ed esorcismi di vario genere. Il nucleo centrale è costituito comunque dalla liturgia, dal sacrificio, sia a livello solenne e comunitario, sia a livello familiare e domestico: nel sacrificio si riconferma, infatti, l'unione dell'uomo con il Tutto, si ribadisce o si ripristina quell'ordine cosmico che regge tutto l'universo, dal più umile filo d'erba fino ad arrivare al firmamento, di cui è partecipe anche l'uomo nella sua vita morale, nella sua normale vicenda umana<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. P. FILIPPANI RONCONI, *L'Induismo*, Roma 1994, 13.

<sup>4</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 15-29.

<sup>5</sup> Gli induisti sono divisi in quattro caste storiche e sono in ordine d'importanza: 1) sacerdoti o bramini, 2) guerrieri, 3) coltivatori, 4) artigiani e piccoli commercianti. I fuori-casta o gli impuri vengono detti «intoccabili» o *paria*, cioè coloro che svolgono i mestieri più umili (oggi sono circa il 25% della popolazione indiana). Gandhi ha abolito questa sottocasta con un art. della Costituzione, ma di fatto le caste hanno ancora molto peso (ad esempio, i membri di una casta non sposano quelli di un'altra inferiore, neppure ci mangiano insieme). La divisione è rigorosa: non si può passare da una casta all'altra. Quello delle caste sarà uno dei motivi che determinerà il distacco del buddhismo dall'induismo.

<sup>6</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 19-20.

I *Veda* sono considerati ispirati attraverso due vie di illuminazione interiore: lo *shuti* (ascolto) che comprende ciò che i veggenti hanno colto al di là delle apparenze, con gli occhi dello spirito (inni, preghiere, intuizioni mistiche) in varie raccolte tra cui le *Upanishad*, e lo *Smirti* (tradizione) che comprende trattati per lo svolgimento dei riti e l'interpretazione dei *Veda* che crea una certa armonia nel caotico quadro dell'esperienza hindū<sup>7</sup>. Da questi scritti si comprende come l'idea della divinità che permea il pensiero induista non è personale e con attributi umani ma è la forza presente nell'interiorità della coscienza umana e l'anima dell'intero universo (*Ātman*). In passato gli indù veneravano centinaia di divinità, solo in seguito si giunse ad un sostanziale monoteismo: Dio è uno, anche se può essere chiamato con moltissimi nomi che sottolineano i diversi aspetti del suo rapporto con gli uomini. Le divinità più popolari sono Indra (guerriero che vince le forze del male) e Varuna (capo degli dèi). C'è poi la suprema triade, ossia le tre manifestazioni principali di Dio che vengono espresse tramite la "Sacra Trimurti", costituita da: Brahma, il creatore (la rispettiva divinità femminile è Sarasvati); Shiva, la forza riproduttrice della natura, autore e distruttore della vita (la divinità femminile corrispondente è Laksmi) e Vishnu che si occupa dell'uomo e si manifesta assumendo l'involucro di un corpo umano o *avatar*, (la divinità femminile corrispondente è la dea nera Kali). Un'altra figura del pantheon induista è il mitico eroe Krishna che rappresenta il desiderio e insieme la certezza della vicinanza di Dio. Queste varie divinità, che vengono ampiamente celebrate dalla pietà popolare, potrebbero portare a pensare che l'induismo approdi ad un sistema politeista, ma in realtà l'Assoluto, chiamato nelle *Upanishad* il Brahman, resta fondamentale l'Uno che dà origine a tutte le cose:

«Invisibile, inafferrabile, senza famiglia né casta, senza occhi né orecchie, senza mani né piedi, eterno, onnipresente, onnisciente, sottilissimo, non soggetto a deterioramento, Esso è ciò che i saggi considerano matrice di tutto il creato. Come il ragno emette il filo e lo riassorbe, come sulla terra crescono le erbe, come da un uomo vivo nascono i capelli e i peli, così dall'indistruttibile si genera il tutto»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 70.

<sup>8</sup> *Mundaka Upanishad* I, 1, 6-7.

Anche se non si può parlare di politeismo, tuttavia non possiamo inserire la religione vedica nel sistema monoteista della visione di Dio, ecco perché gli studiosi hanno coniato il termine «enoteismo». Nei *Veda*, infatti, ogni dio evocato dal singolo inno è considerato l'unico di un pantheon di divinità, giacché si tratta di risvegliare nell'animo dell'orante la presenza mistica del divino, perciò il credente deve concentrarsi sulla sua «divinità prescelta» (*istadevantā*), che assume così la funzione di angelo custode o di spirito guida, presente nel cuore di ogni essere umano<sup>9</sup>. Che i molti dèi siano molti nomi di ciò che è l'Uno, è affermato esplicitamente nei *Veda*:

«Egli (l'unico).

Sale al cielo come Saviatar

e manda giù la sua luce stando sul dorso del firmamento.

Sotto le sembianze del grande Indra egli si volge alle nubi  
attirate dai suoi raggi.

Egli è il creatore, l'ordinatore, è Vayu

con le nubi addensate, egli è Arryaman, è Varuna,

è Agni, è Surya, è anche Yama il grande...

È l'unico, il solo,

tutti questi dèi sono un tutto unico in lui»<sup>10</sup>.

Dio, quindi, prende le forme che gli esseri umani riescono a percepire, le quali possono rappresentare stati di grande calma e benevolenza ma anche di estrema ferocia. Ogni forma ha il suo significato. Ciò che accade nel mondo di positivo o negativo è il risultato di una misteriosa energia vitale che anche l'uomo è capace di produrre in modo consapevole o meno. Essa manifesta i suoi effetti rispetto ad una causa buona o cattiva. Il processo di causa-effetto, chiamato *karma* nel sistema induista, è posto direttamente da Dio nel mondo e genera nell'uomo il ciclo di rinascita (reincarnazione), riflesso di una vita passata che è riuscita a cogliere o meno l'essenza del suo vero significato. La dottrina del ciclo della vita, morte e rinascita è chiamata nell'induismo *karma samsara* ed è spesso raffigurata con una ruota. Non vi è alcun male personificato contro Dio perché nulla è estraneo a

<sup>9</sup> Cf. P. FILIPPANI RONCONI, 19-20.

<sup>10</sup> *Atharvaveda* XIV, 4. Cfr. M. DHAVAMONI, *La luce di Dio nell'induismo*, Milano 1987, 47.

Lui ma tutto è all'interno della sua realtà. Viene così riconosciuto che il *Brahman-Ātman* è l'unico Assoluto, la radice e il fondamento di tutto, il Signore che regge e sostiene ogni cosa, la guida interiore e il fine di ogni vivente. In questo senso, il mondo non è creato e non ha consistenza in se stesso perché è parte e manifestazione di quest'unica realtà. Sia che esso venga concepito come *māyā* (nulla, vuoto, non vero) presso il saggio Śankara (788-820 d.C.), o venga piuttosto descritto come il gioco di Dio, *lila*, presso i Visnuiti, il mondo rimane la continua manifestazione dell'eterno esistente, il volto fenomenico dell'«Eterna Persona», la dimora mutevole del «Permanente Inabitante»<sup>11</sup>. Quando si parla di inizio o di fine, di creazione e di distruzione, le parole si riferiscono ai processi ciclici di apparizione e di sparizione delle cose, di uscita e di rientro delle medesime nella loro eterna origine.

## 2. Visione dell'uomo

I testi sacri dell'induismo e le tradizioni religiose degli hindu costituiscono il patrimonio più importante per lo studioso che attraverso essi è aiutato a cogliere, nella generale frammentazione e varietà di questo sistema religioso, una sorta di unità ideale di pensiero. Tali scritti e tradizioni, che costituiscono una preziosissima testimonianza sulla cultura dei popoli hindu, si presentano nella loro forma attuale come il risultato di un'elaborazione plurisecolare che, pur mantenendo inevitabili discordanze, possono fornire al lettore una visione alquanto chiara dell'influenza dei *Veda* nel formarsi di questa antica cultura<sup>12</sup>.

È cosa nota, anche ai non specialisti, che le società hindu sono organizzate in caste, gruppi sociali chiusi che determinano in modo fondamentale la realtà della persona. Tale sistema, almeno apparentemente strutturato secondo una gerarchia costituita sulla base della purezza rituale, è venuto formandosi nel corso di molti secoli attorno ad alcuni fondamentali orientamenti<sup>13</sup>. Si appartiene ad una casta quasi esclusivamente per nascita; essa comprende più famiglie ed è spesso, ma non necessariamente, correlata ad un'occupazione. Per determina-

---

<sup>11</sup> R. OTTO, *Mistica orientale. Mistica occidentale*, Milano 2011, 105.

<sup>12</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 17.

<sup>13</sup> Cf. L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991. 134-140.

re lo stato castale di un hindu, occorre tener conto, per il passato come per il presente, di una serie di fattori: lo *jāti*, lo stato sociale acquisito per nascita; la *kula*, la famiglia o il casato, il *gotra*, l'insieme di persone che hanno in comune la discendenza da un unico antenato e il *varṇa*, il «colore» che simboleggia una delle quattro funzioni sociali tradizionali<sup>14</sup>.

La vita dell'uomo si svolge in quattro stati successivi, nei quali egli acquista progressivamente la consapevolezza del suo fine ultimo e si adopera per conseguirlo: la parola *āsrāma* designa questa dottrina dei quattro fini dell'uomo, detti in sanscrito *puruṣārtha*. I primi tre fini (*trivarga*) sono il *kāma* (piacere, soddisfazione del desiderio e conseguimento degli obiettivi della sessualità), l'*artha* (ricchezza, benessere, successo, e, anche, esperienza politica) e il *dharma* (ordine, giustizia, insieme di valori morali, religione). Questi gradi devono essere armoniosamente conseguiti dall'uomo nel corso della sua vita; fra essi il *dharma* assume un valore inglobante poiché costituisce lo specchio dell'Ordine universale che è da sempre. Il quarto fine determina anche la libertà dal continuo rinnovarsi del ciclo del nascere e del morire che ricongiunge il nostro principio vitale a quello eterno del *Brahman*. A scandire le tappe della prassi religiosa degli induisti vi sono dei «riti della vita», i *samskāra*, che veicolano le tracce della soggiacente visione antropologica, la quale è maggiormente celebrata nelle liturgie che argomentata in modo teorico nella teologia speculativa dei testi sacri<sup>15</sup>. I più importanti erano quelli dell'iniziazione e del matrimonio che prevedevano cerimonie un tempo fondamentali ma ora in gran parte dimenticate. I riti più importanti sono oggi raccolti in una lista canonica che ne comprende sedici<sup>16</sup>.

La vita dell'uomo è legata al primo segnale dell'avvenuto concepimento. Cessate le mestruazioni della donna, i primi *samskāra* prenatali prescrivono che tutti i membri della famiglia compiano abluzioni, digiuni, sacrifici, preghiere, ma anche nuove acconciature per la madre e nuovi abiti per il padre. Dalla nascita alla morte tutto è celebrato attraverso appositi *samskāra*: l'inizio dell'articolazione della parola,

<sup>14</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 172.

<sup>15</sup> Cf. S. PIANO, Le «celebrazioni» dei luoghi santi nella tradizione religiosa dell'induismo, in *Aevum* 53(1979), 213-229.

<sup>16</sup> Cf. R.B. PANDEY, *Hindu Samskāras (Socio-religious Study of the Hindū Sacraments)*, Delhi 1969, 23.

l'apprendimento, la pubertà, l'iniziazione religiosa, il lavoro, il matrimonio e la morte sono tutte fasi della vita che vengono ritualizzate con eccessi di folklore che, per la sensibilità occidentale, possono sembrare fuori dal tempo se non addirittura inaccettabili. Uno degli antichi riti funebri che accompagnava la cremazione del cadavere è quello del suicidio della vedova che, non solo, decideva liberamente di farsi incenerire sdraiandosi accanto al corpo esanime del marito defunto. Nel Medioevo tale prassi si diffuse al tal punto da divenire addirittura obbligatoria<sup>17</sup>. In realtà, questo sacrificio detto *sahamarana* (morire insieme), *sahagamana* (andarsene insieme) o *anvārohaṇa* (salire insieme [sulla pira]), oggi non è più suggerito né è autorizzato e neppure v'è taraccia nelle fonti più antiche e autorevoli della *smṛti*; tuttavia, tale usanza, nonostante i provvedimenti legislativi che l'hanno dichiarata illegale, a partire da quello famoso voluto da Lord William Cavendish Bentick nel 1829, se ne registrano ancora dei casi, anche ai giorni nostri<sup>18</sup>. Tale infelice rito fu reso famoso a causa del suo illustre precedente mitico, costituito dalla vicenda della figlia del patriarca Dakṣa andata sposa a Śiva, che si chiamava appunto Satī (la «Virtuosa») e che si diede la morte tra le fiamme per accompagnare il marito difendendo per sempre il suo onore<sup>19</sup>. Da qui si evince che il ruolo della donna nell'induismo è stato completamente sottoposto a quello dell'uomo. Tuttavia nel periodo vedico (dal 2500 al 500 a. C.), alle donne è permesso di partecipare alle discussioni filosofiche, vestire i paramenti sacri, leggere i *Veda* e cantare i mantra, ma, la sua funzione, era sempre determinata dal marito. Gandhi nella grande opera di riforma della società induista diede alla donna grande importanza af-

---

<sup>17</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 199.

<sup>18</sup> Cf. V.N. DATTA, *Sati. A Historical, Social and philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Window Burning*, New Delhi 1988, 3.

<sup>19</sup> Alcuni commentari ai *Veda* incoraggiavano a tale pratica le donne rimaste vedove, promettendo loro, con la morte, interminabili soggiorni nel cielo e divenendo strumento di purificazione per i loro mariti. Ma vi sono anche autori che condannano la pratica della *satī*, equiparandola al suicidio. I *Pūraṇa* forniscono anche dettagli su questo rito molto discusso; prima dell'auto-immolazione si faceva compiere alla donna un'abluzione, la si vestiva con abiti bianchi, la si adornava di fiori e pasta di sandalo, si decoravano i suoi piedi e le si faceva indossare il *mangala-sūtra* una collana fiorita data in segno di buon auspicio. Dopo aver sorvegliato acqua e aver rivolto il pensiero a Nārāyaṇa, ella esprimeva la sua ferma intenzione, chiamando a testimone il sole, la luna, il fuoco, i guardiani delle direzioni dello spazio e altre figure divine; poi, dopo aver girato per tre volte attorno al fuoco, mentre i brāhmani recitavano matra vedici e altre preghiere, si gettava nella pira ardente.

fermando che «esse costituiscono la metà migliore della società»<sup>20</sup>. Il culto della «Grande Madre», che nell'induismo moderno ha acquistato nuova forza, sta dando una rinnovata dignità alle donne hindu nell'eliminazione delle disuguaglianze e delle discriminazioni in una società complessa ed eterogenea come quella indiana<sup>21</sup>.

Oltre alle ritualità, anche nelle feste e nei pellegrinaggi induisti viene veicolata un'interessante visione dell'uomo legata al ciclo della vita che si rinnova. Il *kumbha-melā* di Prayāga è una delle principali feste induiste che rappresenta non soltanto la pratica del pellegrinaggio ai luoghi santi, ma è anche un gigantesco raduno di massa che raccoglie fedeli provenienti da ogni parte dell'India per riscoprire così la propria identità. Questo importante evento che cade ogni tre anni, nel 2013, ha visto radunati circa cento milioni di persone diventando così la più grande adunanza mai avvenuta sul Pianeta. Le varie scuole di pensiero dell'induismo ritrovano in un clima gioioso perché attraverso il culto alla divinità possano da loro ottenere i benefici richiesti<sup>22</sup>. Al *kumbha-melā* viene anticipato il desiderio presente in molte religioni di una città celeste in cui vivere con gioia e serenità. La sacra purificazione, attraverso il fiume Gange, rende visibile il desiderio innato di libertà dell'uomo dal male che lo attanaglia, rendendolo idoneo all'unione mistica col *Brahman* e superando così l'apparente dualità, creatrice degli illusori vincoli che ci legano a questo mondo.

Proprio perché nell'induismo l'intuizione fondamentale è che «tutto è Uno», l'uomo e il mondo, gli appartengono intimamente: «Tutto è *Brahman*» (*Chandogya Upanisad*). Nel cammino spirituale dunque l'uomo, quando ha attinto ad una conoscenza illuminata, può dire egli stesso: «Io sono *Brahman*» (*Brhadaranyaka Upanisad*). Il *Brahman* è «L'Uno, senza secondo» (*Chandogya Upanisad*). L'io profondo dell'uomo, l'*Ātman*, è anch'esso identico al *Brahman*.

«Questo *Ātman* dentro il mio cuore è più piccolo di un grano di riso o di frumento, di un seme di senape o di un grano di miglio; e tuttavia questo *Ātman* dentro il mio cuore è più grande della terra,

<sup>20</sup> Cf. A. VIGILANTE, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Bari 2009, 27.

<sup>21</sup> Cf. L. GUPTA, *Un cammino delle donne hindu: l'affermazione di sé*, in *Concilium* 3(2006) 123-133.

<sup>22</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 234.

più grande dello spazio atmosferico, più grande del cielo... Questo *Ātman* dentro il mio cuore è il *Brahman* stesso»<sup>23</sup>.

Tutto ciò che appare è lo stesso *Brahman*, che si manifesta attraverso ogni cosa. Egli è la Realtà vera di ogni manifestazione. Solo se si considera un fenomeno a sé stante, si può parlare di inizio e di fine, di nascita e di morte; ma il fenomeno stesso si è svolto in seno al *Brahman*, e sarà in lui eternamente custodito. L'uomo, quindi, non solo non muore con la sua morte fisica, ma, in realtà, si può dire che egli non è mai nato. La risposta che *Krisna* dà ad *Arjuna* nella *Bhagavad Gītā* è la seguente:

«Non ci fu mai un tempo in cui non ero, io, tu, e questi principi tutti, né ci sarà mai un tempo in cui non saremo, noi tutti, dopo questa esistenza. A quel modo che in questo corpo il sé incorporato passa attraverso l'infanzia, la giovinezza e la vecchiaia, così, alla morte, egli assume un altro corpo. Il forte non è su ciò mai perplesso»<sup>24</sup>.

In altre parole, l'io profondo di ogni uomo, la verità della sua persona, è l'*Ātman* ed esso è identico al *Brahman*.

«Egli non nasce e non muore mai, né, essendo stato, v'è tempo in cui non sarà ancora. Innato, eterno, permanente, antico, egli non muore, quando muore il corpo. A quel modo che un uomo abbandona i suoi vecchi vestimenti e ne prende di nuovi, così il suo sé abitante nel corpo abbandona i suoi vecchi corpi e ne prende di nuovi»<sup>25</sup>.

L'uomo nel sistema induista, dal momento in cui viene al mondo, continua il suo cammino verso il fine ultimo che è Dio. L'esperienza terrena di cui siamo coscienti è quindi soltanto una piccola parentesi nel grande percorso verso l'eternità nella quale ci ricongiungeremo con Colui dal quale siamo partiti. Il percorso di purificazione è tuttavia necessario e comporta una disciplina che non è altro che una presa

---

<sup>23</sup> *Chandogya Upanisad* III; 14, 3-4.

<sup>24</sup> *Bhagavad Gita* II; 13, 14.

<sup>25</sup> *Bhagavad Gita* II; 21, 23.

di coscienza che ci ridona l'unione al Tutto. L'uomo, che è emerso dal seno del *Brahman* alla superficie della storia, fluttuerà ancora nel ciclo del tempo finché l'evento della totale «Liberazione» (*Moksha* o *Mukti*) non lo riporterà di nuovo in seno all'Essere supremo. Le domande del *come* e *perché* egli e il mondo siano apparsi nella storia, non vengono neppure poste per una conoscenza che l'uomo non ha. Gli induisti, come affermò un discepolo di Śankara, «non si preoccupano di spiegare il mondo ma di liberarsene»<sup>26</sup>. Gettato nel mondo, l'uomo rimane in balia del ciclo delle nascite e delle rinascite (*saṃsāra*). L'uomo non potrà uscire dal *saṃsāra* finché non attingerà l'Assoluto. Questo è il problema della *liberazione*. Per l'induismo si tratta allora non di fuggire dal mondo quanto piuttosto di rientrare in seno al *Brahman*. L'uomo è normalmente spinto all'azione dal desiderio (*karma*) dei suoi frutti, dei suoi esiti. Ora, il desiderio dell'uomo nasce dal contatto con la realtà fenomenica e rimane chiuso entro i suoi confini. Perciò l'azione umana, piuttosto che essere un fattore di liberazione, è la causa che vincola l'uomo al ciclo delle nascite e rinascite. Anche se l'uomo osservasse perfettamente tutta la Legge (*Dharma*), potrebbe ottenere una rinascita nobile, ma mai la liberazione. La *Bhagavad Gītā* dice chiaramente che l'uomo non può essere liberato grazie alle azioni compiute secondo la Legge, mentre la liberazione è il perfetto congiungimento con l'Origine ultima di tutte le cose. Questo presuppone che si faccia pieno spazio alla sua presenza e alla sua azione. Essa è opera del supremo Signore; a Lui l'uomo deve affidarsi. Krisna dirà ad Arjuna:

«Abbandonando tutte le idee di *Dharma*, prendi rifugio in me soltanto. Io ti libererò da ogni peccato. Non ti addolorare»<sup>27</sup>.

Accanto alla riflessione sul rapporto di Dio con l'uomo, nei *Veda* occupa grande spazio la riflessione teologica sul peccato, inteso come infrazione dell'ordine cosmico. Tale infrazione genera sempre una conseguenza negativa, una punizione. Da qui le numerose invocazioni agli dèi e articolati riti per essere purificati dal peccato ed essere liberati dalle sue conseguenze negative:

---

<sup>26</sup> R. OTTO, *Mistica orientale. Mistica occidentale*, Milano 2011, 110.

<sup>27</sup> *Bhagavad Gita* I; 18, 66.

«Se facemmo torto a un fratello,  
 un amico, o un compagno,  
 un vicino, un indigeno  
 o a un forestiero,  
 o a chi ci è stretto da un patto,  
 o Varuna, dissolvi ciò.  
 Se, come fanno i bari al gioco,  
 abbiamo ingannato,  
 sia che ciò sia evidente  
 sia che lo ignoriamo,  
 dissolvi tutto ciò, o dio Varuna,  
 cosicché possiamo essere cari a te»<sup>28</sup>.

Nell'uomo è addirittura riconosciuto una sorta di “peccato originale”, uno stato di impurità chiamato *āśauca* che si contrae in occasione della nascita e trasmesso dai propri antenati<sup>29</sup>. Ma l'impurità è contratta anche per l'assunzione di cibi vietati (carne, cipolle, aglio, alcool e altri), attraverso il rapporto sessuale o, comunque l'emissione del seme (e, per le donne, il flusso mestruale), il contatto con luoghi, oggetti, sostanze organiche<sup>30</sup>. L'impurità generata dal peccato, che secondo la concezione hindu si trasmette ai familiari o anche per frequentazione, deve essere presto cancellata con rituali di purificazione che hanno come principale elemento l'acqua. Tuttavia secondo la tradizione hindu nessuna purificazione e nessun rito potrà annullare completamente le conseguenze negative di ogni comportamento contrario al *Dharma*, ripercuotendosi sul *karman*<sup>31</sup> di ciascuno. Il peccato, oltre ad essere concepito come sconvolgimento dell'ordine cosmico, nei *Veda* appare anche come offesa personale al dio Varuna, che per-

<sup>28</sup> *Rigveda* X, 129. Cf. P. FILIPPANI RONCONI, *L'Induismo*, 30.

<sup>29</sup> Cf. FILORAMO, *Hinduismo*, Bari 2007, 203-207.

<sup>30</sup> Cf. *Padma-purāṇa* II, 66, 72 s.

<sup>31</sup> *Karman* è un termine proveniente dal sanscrito *karma* traducibile come atto, azione, compito, obbligo, e nei *Veda* inteso come atto religioso o rito. Il *karma* indica, presso le religioni e le filosofie religiose indiane, o originarie dell'India, il generico agire volto a un fine, inteso come attivazione del principio di causa-effetto, quella legge secondo la quale questo agire coinvolge gli esseri senzienti nella fruizione delle conseguenze morali che ne derivano, vincolandoli così al *saṃsāra*, il ciclo delle rinascite. Quello del karma è uno dei concetti nucleari delle dottrine induiste, strettamente connesso all'altro del *mokṣa*, inteso quest'ultimo sia dal punto di vista soteriologico, e cioè salvezza dal *saṃsāra*, sia dal punto di vista spirituale, come conseguimento di una condizione superiore, diversamente intesa a seconda della dottrina.

ciò è in collera con il peccatore, nell'ambito di un rapporto personale Dio-uomo, del tutto simile a quello presentato nella Bibbia.

«Saggi sono i discendenti  
di colui che fondò  
i due mondi separati,  
lanciò in alto i cieli,  
spinse il grande astro  
nel doppio corso  
e distese la terra.  
Entro di me rifletto:  
quando sarò di nuovo in pace con Varuna?  
Vorrà egli, placato,  
compiacersi della mia oblazione?  
Quando, con la mente in quiete,  
vedrò la sua misericordia?  
Medito sul mio peccato, o Varuna,  
desiderando intuire  
in che esso consista.  
Mi rivolgo a sapienti  
Dotati di discernimento  
Interrogandoli,  
e tutti i saggi  
mi rispondono la stessa cosa:  
Varuna è in collera con te»<sup>32</sup>.

È molto importante sottolineare però come, all'interno di questa concezione del peccato, compaia l'idea che esso non è compiuto davvero dal singolo, dal suo libero volere, ma da qualcosa che è, in fondo, accidentale ed estraneo alla vera essenza dell'uomo.

L'uomo è come inserito all'interno di una catena di eventi dai quali rischia di sentirsi ingabbiato e determinato. La mancata conoscenza di questo processo può portarlo a soccombere passivamente ad una serie di eventi che lo separeranno sempre di più dalla sua origine divina. L'inversione di questa tendenza è l'itinerario spirituale e mistico che concede all'uomo la purificazione dal male e il raggiungimento della salvezza. Questi elementi dottrinali, soltanto accennati dai *Veda*, troveranno una più ampia articolazione nelle successive meditazioni

---

<sup>32</sup> *Rigveda* VII, 86. Cf. M. DHAVAMONI, *La luce di Dio nell'induismo*, 25.

raccolte nelle *Upanishad* e nella *Bhagavad Gītā*. L'uomo in quanto tale rimane quindi inconsistente, anzi egli in se stesso è solo apparenza. La profonda verità di se stesso riesce ad attingerla nella misura in cui si riscopre come parte del *Brahman*. In esso tutto si ritrova e riacquista ordine e senso.

### 3. Itinerario mistico

La tradizione indiana propone una classificazione con la quale si distinguono le varie tipologie di esperienza mistica. Lo storico della filosofia indiana Surendranath Dasgupta propone una suddivisione in misticismo sacrificale o vedico, mistica delle *Upanishad*, mistica dello *yoga*, mistica devozionale o *bhakti* e misticismo devozionale popolare<sup>33</sup>. Tale classificazione è riferita non al fine ma al mezzo attraverso il quale l'uomo riesce ad arrivare alla realizzazione suprema dello spirito.

Altra differenza nel percorso spirituale induista viene determinata dall'auto-percezione dello spirito (*Ātman* o *Purusha*) nella vita del mistico che la interpreta come percezione personale o impersonale della divinità. Si possono, inoltre, proporre anche tipologie che tengano conto dei punti di partenza del cammino spirituale che può passare attraverso i segni, ossia attraverso una sacramentalità cosmica o liturgica, e, per mezzo di essa, giungere ad una intensità di unione con Dio (qualunque sia il nome con cui Egli venga designato) tale da ottenere l'immediatezza dell'esperienza suprema. Diversa invece è la via speculativa che parte da una ricerca intellettuale, anche razionale, filosofica, e perviene poi ad una esperienza mistica (*anubha*) che supera la stessa discorsività del pensiero. Questo tipo di approccio mistico inizialmente prescinde dalla considerazione di contenuti metafisici e, superando la logica, si affida esclusivamente alla *meditazione*, come è il caso di alcune scuole dello yoga, sia esso buddhista, indù, jainista, oppure tantrico (anche se il tantrismo ha un carattere ritualistico ed esoterico tale da non poter essere facilmente ricondotto ad un'unità generale nelle sue varie tipologie e forme). In ogni caso il percorso mistico induista ha sempre come punto di partenza l'aspirazione della salvezza, alla liberazione, descritta nelle *Upanishad* con commoventi parole:

---

<sup>33</sup> Cf. S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge 2009, 58-60.

«Dal non essere fammi andare all'essere,  
dalla tenebra fammi andare alla luce,  
dalla morte fammi andare all'immortalità»<sup>34</sup>.

Il periodo vedico, caratterizzato da un eccessivo formalismo e ritualismo, ha portato all'interno della spiritualità induista ad un approccio alla liberazione più spontaneista descritta nei testi più recenti delle *Upanishad* e nella *Bhagavad Gītā*. In questo tipo di approccio si può parlare di una mistica «spontanea», che non sorge né da una iniziazione (ad opera di un maestro o di una scuola religiosa nell'apprendimento di una dottrina determinata) né tramite tecniche di meditazione. È una mistica che si può realizzare per «folgorazione» o per una sorta di «elezione». Basti pensare a ciò che si legge in un celebre passo upanishadico che dice: «L'Ātman non può essere raggiunto né dallo studio dei *Veda*, né dall'intelletto, né dal molto apprendere; ma è raggiunto da colui che egli stesso sceglie: a costui l'Ātman rivela la propria natura»<sup>35</sup>. In queste parole è stato ravvisato l'intervento di una grazia divina, grazia che non è sconosciuta anche ad altre correnti della religiosità indiana, da quelle devozionali a quelle di tipo tantrico (in queste ultime, tuttavia, la grazia divina «discende» in particolari circostanze di tipo rituale).

La via della conoscenza conduce l'uomo che la pratica alla comprensione dell'unità e della bontà del Tutto. Perciò la completa liberazione si caratterizza subito, in conformità con la strada maestra della mistica speculativa<sup>36</sup>, nel rifiuto di pensare il male, ovvero pensare male, non comprendere:

«Il male è tutto ciò che viene detto di non pertinente all'oggetto. Proprio questo è il male. Il male è infatti quaggiù, ciò che si concepisce di cattivo. Proprio questo è il male»<sup>37</sup>.

«È per questa ragione che colui il quale così conosce, essendo calmo, domo, distaccato, paziente, in sé raccolto, vede se stesso nello spirito e vede lo spirito in ogni cosa; il male non lo soverchia, egli è sempre al di là del male; il male non lo brucia, ed egli

<sup>34</sup> *Brhad-āranyaka-upanishad* I, 3, 1-5. Cf. *Upanishad antiche e medie*, a cura di P. FILIPPANI RONCONI, Torino 1974, 47.

<sup>35</sup> *Katha-upanishad* I, 2,23. Cf. *Mundaka-upanishad* II, 2,3.1

<sup>36</sup> Cf. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato 1996, 118-119.

<sup>37</sup> *Brhad-āranyaka-upanishad* I, 3, 1-5.

invece arde ogni male; egli è svincolato da ogni male, dalla passione, dal dubbio»<sup>38</sup>.

L'odierna prassi indiana conferisce a ciascuna religione e a ciascuna scuola di spiritualità un valore relativo, anche se tutte poi convergono verso un'unica meta suprema.

La *Bhagavad Gītā*, che è uno dei più noti testi dell'induismo, propone le tre classiche vie di realizzazione spirituale: *karma-yoga*, *jñāna-yoga* e *bhakti-yoga*, a seconda che si privilegi l'azione, la conoscenza o la devozione affettuosa. Alcuni dei grandi rappresentanti dei suddetti tre tipi di mistica nel nostro tempo sono il Mahātma Gandhi (1869-1948), Ramana Maharshi (1879-1950) e Sri Aurobindo (1872-1950) che possono essere rispettivamente classificati come *jñāna-yogin*. Altra importante mistica fu la bengalese Ananda-mayi Ma (1896-1982), grande maestra della *bhakti* intesa come amore fervente a Dio, realizzato in completa dedizione e nello spirito di preghiera espressa soprattutto in canti (*bhajana*) e manifestazioni corali di gioia. Nei mistici indiani, come per tutti i mistici, lo stile è molto variegato. Alcuni di loro se ne stanno silenziosi e vivono come eremiti o come monaci itineranti senza perciò essere maestri spirituali e senza manifestare - se non con la loro irradiante presenza, a chi ha occasione di incontrarli - la loro esperienza mistica. Altri, invece, hanno discepoli che li sollecitano a parlare. E se alcuni di essi hanno un pensiero e un linguaggio abbastanza chiari per farsi comprendere, a volte può accadere il contrario, per carenza di categorie espressive vi può essere un discepolo, più colto del maestro, a farsi interprete della sua esperienza, magari alterandola, anche se in buona fede. Gli esempi potrebbero essere numerosi, ma basti pensare a Vivekananda nei confronti del mistico bengalese del secolo scorso: Ramakrishna<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Brhad-āraṇyaka-upanishad* IV, 4, 23.

<sup>39</sup> Datta Vivekānanda (1863-1902) è uno dei maggiori diffusori della cultura brāhmanica, ma, facendo nel medesimo tempo proprie alcune caratteristiche peculiari del messaggio cristiano. Fu uno dei più rappresentativi Guru del movimento Neo-induista che avviò non solo in India, ma in tutto l'Occidente, un nuovo filone di spiritualità. Tale corrente, attraverso uno stile sincretista, cerca ancora oggi di avvicinare tutte le religioni in un unico grande credo. Nel 1897 fonda la Ramakrishna Mission ispirata alla figura di Rāmākṛṣṇa Paramahansa, al secolo Gadādhara Chatterji (1836-1886), il grande mistico bengalese specialmente devoto della Madre Divina per la quale era traboccante d'amore. Fondò in India numerosi *ashram* (scuole di spiritualità guidate da figure carismatiche) frequentati da molti occidentali.

I tentativi occidentali per confrontare la mistica indiana con quella cristiana, introducendo, ad esempio, i criteri di mistica naturale e mistica soprannaturale si sono rivelati inidonei e insufficienti giacché non è difficile intuire che, se di vera mistica si tratta, non possiamo facilmente classificare tale stato come un risultato di effetti puramente psichici prodotti attraverso tecniche meramente umane. Il confine tra l'umano e il divino non può essere stabilito né da un'osservazione esterna, né in base ad analisi del linguaggio dei mistici prescindendo dal loro simbolismo e volendole solo misurare sui criteri dell'ortodossia alla dottrina corrispondente. Allo stesso modo è impossibile stabilire se vi sia un tipo di mistica superiore ad un'altra, come ha voluto fare H. Bergson a favore della mistica «dinamica» considerata come l'unico vero approccio a Dio prescindendo dalla natura dell'uomo e dall'*auditus fidei*<sup>40</sup>.

Nella valutazione della mistica induista non possiamo tracciare criteri di valutazione usati nella sfera dogmatica di altre religioni o contrapporla alle religioni monoteistiche. Questo perché l'induismo, nel suo moderno auto-comprendersi si considera religione monoteistica, pur accettando, in spirito di tolleranza, anche il valore mistico di altre religioni nate in India quali il buddhismo e il jainismo. Tuttavia un importante criterio è quello dei «frutti spirituali» che dovrebbero essere visibili in ogni credente per essere riconosciuti come tale. Ogni tipo di mistica suppone sempre un'etica e un certo tipo di ascesi, anche se certe norme possono variare da una scuola all'altra. L'unità mistica con Dio in ogni religione non può non essere impregnata di morale, perché essa è l'adesione a Colui che è riconosciuto non solo come il Bene, ma, nel senso più concreto e singolare, il Buono<sup>41</sup>.

Nell'India odierna si riscontra, comunque, una convergenza di valori. E in ciò si può constatare la tendenza a condannare eventuali abusi, a smascherare i «falsi profeti» e a denunciare i pericoli là dove si riscontra che certe tecniche o certi riti (specie quelli tantrici) possono costituire un danno per l'individuo e per la società. Le vie regie per la realizzazione suprema restano sempre quelle del compimento del proprio dovere, la preghiera, la meditazione, l'amore del prossimo, il rispetto della vita, la padronanza di sé, il distacco dal proprio egoismo,

---

<sup>40</sup> Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, 233-320.

<sup>41</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, 149.

la tolleranza e la non violenza: insegnamenti che valgono per tutti e aprono anche la via al dialogo interreligioso del nostro tempo.

#### 4. La mistica via della *bhakti*

Nel vastissimo panorama delle tradizioni mistiche induiste ne scegliamo una particolarmente importante che ci aiuta ad affacciarci sui percorsi ascetici presenti nell'ambito di questo variegato orizzonte religioso. Questa via, considerata più semplice e popolare rispetto a molte altre più colte ed articolate, ha come unico fine l'unione mistica con l'Essere Assoluto, col *Brahman*.

*Bhakti* è un termine sanscrito che nell'induismo (soprattutto di ambiente visnuita) indica un concetto difficilmente esprimibile nella nostra lingua. La traduzione più comune è "devozione" o "adorazione" (verso la divinità); tuttavia, se si vuole ricercare il significato esatto del termine, è importante notare che la tradizione orientale presenta un concetto di "devozione" più ampio rispetto alla cultura occidentale. Pertanto, il termine *bhakti* non può trovare una trasposizione fedele, se non nell'espressione "amore verso Dio". Questo esprime un appassionato desiderio d'unione con l'Assoluto che, nel perseguimento disinteressato del *Dharma*, finisce per annullare nel devoto il *karman*, estinguendo il rovinoso ciclo delle rinascite<sup>42</sup>.

Il movimento devozionale nasce in India tra il V e il VII sec. d. C. e si concentra su una delle divinità del grande pantheon induista sviluppando il rapporto intimo, personale ed appassionato, tra l'uomo e la divinità. In questo approccio alla trascendenza non è necessaria nessuna intermediazione sacerdotale ma è necessario il solo coinvolgimento emotivo del singolo. Una persona che pratica la *bhakti* è definito *bhakta*. Nel *Bhāgavata Purāna*<sup>43</sup> si distinguono nove forme di devozione, mentre un piccolo testo scritto di un autore sconosciuto, il *Narada bhakti Sutra*, ne identifica undici, basate sulle differenti modalità di relazione che il devoto assume verso Dio. Una delle più conosciute forme di *bhakti* presenti in Occidente è quella proposta dal movimento Hare Krishna che nell'intensa attività missionaria propone

---

<sup>42</sup> Cf. G. FILORAMO, *Hinduismo*, 117.

<sup>43</sup> *Bhāgavata Purāna*, VII, 5, 23; Cfr.: S.K. DAS, *A History of Indian Literature*, New Delhi 2005, 175.

una gioiosa devozione che scaturisce da un intenso percorso ascetico. Al *bhakti yoga* (la filosofia della pratica della *bhakti*) è dedicato il capitolo dodicesimo della *Bhagavad Gītā*, uno dei testi sacri induisti più diffusi e venerati.

Nonostante alcuni elementi della *bhakti* fossero presenti già nell'India vedica, è durante gli ultimi cinquecento anni che si è sviluppata nella sua interezza. Il movimento *bhakti* ebbe origine nel Tamil Nadu<sup>44</sup> e si diffuse lentamente verso nord, divenendo una pratica importante dell'induismo. Gli Alvar ed i Nayanar<sup>45</sup> introdussero il concetto di *bhakti* come mezzo per raggiungere la salvezza. Noti pensatori e poeti indiani come Jayadeva (XI-XII secolo), Vallabhadeva (XV secolo), Rūpa Gosvāmin, Jīva Gosvāmin (morti entrambi nel 1591) e Jagannatha Panditaraja (1590 circa-1665 circa) hanno espresso con passione i contenuti e gli obiettivi della *bhakti*. Attraverso l'attaccamento sentimentale si instaura un forte legame emotivo tra il devoto e Dio, che lo fa approdare alla percezione dell'Essere supremo. Questa via è aperta a tutti, poiché essendo la più facile, può essere perseguita da chiunque; infatti, mediante il *bhakti-yoga*, gli illetterati, gli ignoranti, i deboli e gli umili possono raggiungere l'unione col divino. Al contrario, il *karma-yoga* e lo *jñāna-yoga* sono vie ardue, in quanto è necessario accordare la volontà umana con quella divina, attuare una disciplina ascetica ed operare strenui sforzi con le facoltà intellettuali. Nella via della devozione è, invece, sufficiente amare intensamente il Signore, che a sua volta libererà il devoto dai legami del mondo materiale. È necessario, quindi, abbandonarsi completamente al Signore prendendo rifugio solamente in lui. Così, Dio, richiedendo

---

<sup>44</sup> Tamil Nadu è uno stato del sud-est dell'India. Confina con gli stati indiani di Pondicherry, Kerala, Karnataka e Andhra Pradesh. La capitale dello stato è Chennai (ex Madras), quarta città più grande dell'India

<sup>45</sup> Gli Alvar «coloro che sono immersi nel dio» sono dodici santi-poeti di lingua tamil (tra i quali una donna, Andal), di varia estrazione sociale e di fede vaishnava vissuti fra il VI e il IX secolo. Gli Alvar vagavano di tempio in tempio nell'India meridionale, cantando le lodi a Vishnu e convertendo masse di gente al loro culto, arginando al tempo stesso la crescita del giainismo e del buddhismo in quelle regioni. All'incirca contemporanei degli Alvar furono i Nayanar «guida» o «maestro», santi di fede shivaita attivi nel Tamil Nadu tra i secoli V e X e le cui agiografie sono raccolte nel *Periyapurānam*, scritto nel XIII secolo. Anch'essi come gli Alvar furono poeti e musicisti, compositori di inni devozionali in onore del dio Shiva raccolti nel *Tevarānam* ad opera di Nambi Anar Nambi e utilizzati come musica sacra nei templi dell'India meridionale; i più notevoli dei Nayanar furono Gnanasambandar, Appar e Sundaramurti.

una devozione incondizionata, cancellerà in cambio tutti i peccati degli uomini trasfigurandoli nella sua luce.

L'amore del vero *bhakta* è la bruciante follia davanti alla quale ogni altra cosa svanisce. Tutto l'universo, per lui, è pieno di amore e solo di amore. Pertanto, solo quando un uomo ha in sé questo amore, diventa eternamente beato, eternamente felice.

Nella *Gītā*, Krishna afferma che la meditazione sull'assoluto, non essendo rappresentabile, è estremamente ardua, in quanto non offre all'uomo alcun punto d'appoggio, mentre coloro che si dedicano completamente al Signore saranno aiutati nel loro cammino verso la perfezione da un libero atto di amore di Dio<sup>46</sup>. Uno dei mitici eroi dei poemi indiani, Arjuna, si chiede se sia migliore il devoto che adora direttamente il Signore impersonale, assoluto, inalterabile, immanifesto, oppure colui che si rivolge alla figura dell'*avatāra*.

«Fra i *bhakta* che perennemente uniti a te in spirito, in questo modo ti adorano e quelli che adorano l'Inalterabile, l'Immanifesto, quali sono i più esperti nello *yoga*?»<sup>47</sup>.

Con questa domanda rivolta a Krishna, Arjuna vuole avere delle delucidazioni sul perché esistano coloro che cercano di realizzare l'unità con l'Assoluto, inteso come figura impersonale, che non ha alcun rapporto con il mondo e quelli che invece ricercano l'unità con il Dio personale che si manifesta nel mondo. La risposta di Krishna non potrebbe essere più chiara: entrambi raggiungono l'unione con Dio, ma coloro che adorano il Dio personale sono considerati i migliori. La distinzione è data dalla difficoltà di fissare la mente sull'immanifesto. Da ciò il consiglio di considerare Krishna come meta unica ed unico oggetto di fede. L'Assoluto, infatti, è difficilmente afferrabile dalla mente umana, mentre è decisamente più facile raggiungere lo stesso fine attraverso la devozione al Dio personale a cui dedicare tutte le proprie energie. Il fondatore della "Associazione Internazionale per la coscienza di Krishna", Prabhupāda osserva:

---

<sup>46</sup> Cf. B. PRABHUPĀDA, *La Bhagavad Gītā così com'è*, Firenze 1981, 450-455.

<sup>47</sup> *Bhagavad Gītā* XII,1.

«Non è difficile per un devoto avvicinare l'Essere Supremo, immediatamente e direttamente, mentre coloro che intraprendono la via dell'impersonalismo incontrano numerosi ostacoli. Infatti, per comprendere l'aspetto non manifestato dell'Assoluto, gli impersonalisti devono non solo studiare le Upanishad e altri testi Vedici, ma devono anche percepire ciò che non è percepibile e infine assimilare e realizzare perfettamente tutto questo studio. Compito ben arduo per un uomo comune! Il devoto, invece, impegnato nel servizio a Krishna, non ha difficoltà a realizzare Dio, la Persona Suprema, seguendo le istruzioni di un maestro spirituale autentico, rendendo regolarmente i propri omaggi alla forma del Signore installata nel tempio, ascoltando le glorie del Signore e mangiando i resti del cibo che gli è stato offerto»<sup>48</sup>.

Anche se il commento di Prabhupāda è sicuramente condizionato da un forte senso devozionale che è il cardine centrale della dottrina del movimento da lui creato, è importate per comprendere l'importanza che la *bhakti* riveste all'interno della *Gītā* e nell'intera cultura hindú. Le forme assunte dalla *bhakti* sono diverse: dalla contemplazione della potenza, della sapienza e della bontà di Dio, alla conversazione con altri intorno alle sue qualità; dall'esercizio di ricordarsi di lui costantemente, al cantare le sue lodi insieme ai confratelli, per terminare con il compiere ogni nostro atto come se fosse un servizio al Signore. Non esiste una regola precisa che stabilisca il modo migliore per accostarsi a Dio. Le caratteristiche ideali che contraddistinguono il perfetto sono: la benevolenza, la compassione, la pazienza, la continenza, il controllo di sé e la purezza. Il saggio che seguendo le vie dell'illuminazione diventa *rsi*, mistico, perché attraverso il lavoro ascetico, e attraverso l'intervento divino, svuota completamente la propria coscienza fino a che in essa appaia il Sacro, il "divino". La coscienza divina viene riflessa nella coscienza umana, ma limitatamente al modo umano di recepire.

Non c'è differenza tra coscienza divina (*Brahman*) e coscienza individuale (*Ātman*), ma solo differenza di pienezza di presenza. Il veggente è posto dalla divinità in questa esperienza di *advaita* (non dualità). La codificazione della coscienza divina riflessa in quella umana è la rivelazione, la *Sruti* (audizione di ciò che è ascoltato), con-

---

<sup>48</sup> B. PRABHUPĀDA, *La Bhagavad Gītā così com'è*, 514.

tenuta nei testi dei *Veda* e trasmessa agli uomini di tutti i tempi. Il mistico, attraverso il suo percorso di illuminazione, riuscirà finalmente a liberarsi dall'illusione della dualità che fin dalla nascita genera sofferenza e avversione:

«Il sapiente libero dall'orgoglio e dall'illusione, sconfitto il senso di colpa causato dall'attaccamento, sempre assorto nello spirito, allontanati i desideri, allontanate le coppie degli opposti rappresentate dai piaceri e dai dolori, ritorna senza smarrimento alla mèta eterna. Egli diventa Uno, di uguale animo nei confronti dei compagni, degli amici e dei nemici, degli indifferenti, dei neutrali, degli odiosi, dei partigiani, dei giusti e degli empì»<sup>49</sup>.

**Summary:** The Indian religious message put forward in the 20<sup>th</sup> century by the neo-Hindu mission has produced an enthusiastic consensus in the West, especially because what is proposed is not linked to any form of hierarchical subordination in a way which is perceived as excessive in Christianity. Religious elements extraneous to our religious tradition, such as re-incarnation, a sacral vision of the cosmos, a-personal divinity have been received on the basis of curiosity and of wonder according to modern sensitivity. This article offers a general panorama of the visions of God and of the human being implicit in Hindu spirituality and mysticism, and draws attention to the differences in regard to the development of Christian mysticism.

**Key words:** Hindu mysticism, vision of God in Hinduism, vision of the human being in Hinduism, mysticism of the bhakti.

**Parole Chiave:** Mistica induista, visione di Dio nell'induismo, visione dell'uomo nell'induismo, mistica della bhakti.

---

<sup>49</sup> *Bhagavad Gītā* 5,15.