

Il programma di questo secondo anno di corso è lo yoga della *Bhagavad-gītā*.

In italiano ci sono due buone traduzioni: una è quella delle edizioni San Paolo, da me curata, l'altra è quella della Bur, a cura di Raniero Gnoli, con il sanscrito a fronte; il pregio dell'edizione di Gnoli è il testo sanscrito a fronte, per cui chi ha delle curiosità filologiche le può soddisfare immediatamente; la mia traduzione ha invece il vantaggio, per un allievo, di essere ampiamente commentata e di offrire quindi un maggiore aiuto alla comprensione del testo.

Entrambe le edizioni hanno un'ampia introduzione, ma quella da me curata contiene anche una parte dedicata alla contestualizzazione della *Bhagavad-gītā*, problema molto discusso dagli studiosi: in altre parole, dà una risposta alla questione se la *Bhagavad-gītā* sia nata come un testo autonomo, poi inserito all'interno di quel grandissimo poema che è il *Mahābhārata*, oppure se sia nata contestualmente a quest'ultimo.

Questa seconda ipotesi è quella che io propongo come conclusione delle mie ricerche e della quale ho trovato conferma non solo all'interno del *Mahābhārata*, ma anche alla letteratura puranica.

Io ho cercato il più possibile di tradurre il testo lasciando le parole sanscrite nella traduzione soltanto là dove fosse strettamente indispensabile, sia per evitare incomprensioni, sia perché in quel contesto io ritenessi che fosse molto difficile trovare una parola italiana capace di veicolare il medesimo significato della voce sanscrita originale. Nella mia edizione della *Bhagavad-gītā* ho anche aggiunto, in appendice, un testo tradotto per la prima volta in italiano da un antico *Purāṇa*: si tratta di uno dei molti *Gītā-sāra*, o sintesi della *Gītā*, che sono stati prodotti: consta di una cinquantina circa di strofe (per l'esattezza, 58) che sintetizzano l'intero contenuto della *Bhagavad-gītā*.

Esiste una vera e propria letteratura di questo tipo, e valeva la pena portarne un esempio.

L'opera è infine corredata di altri apparati, fra i quali è importante, a mio avviso, l'indice analitico, che credo sia di qualche utilità. Questa mia edizione è stata pubblicata dalle Edizioni San Paolo di Cinisello Balsamo (MI) nel 1994, mentre quella del prof. Gnoli è apparsa nel 1976 per i tipi della UTET (recensione del Kaśmīr) e nel 1987 (ed. Rizzoli), per quanto riguarda la *vulgata*.

L'altra parte del corso di quest'anno prevede la presentazione dello yoga classico o *aṣṭāṅga-yoga* (yoga dalle 8 membra), chiamato anche *rāja-yoga*, o ancora yoga "mentale", cioè della visione dello yoga quale emerge da un testo importantissimo che è alla base di tutti i successivi sviluppi delle dottrine yoga in epoca classica e medioevale: si tratta degli *Yoga-sūtra* (Gli aforismi dello yoga) di Patañjali.

La *Gītā* non ha autore o perlomeno l'autore tradizionale è Vyāsa, colui che avrebbe composto tutta quell'immensa saga del popolo indiano che è il *Mahābhārata*.

Nel caso dei *Sūtra* la tradizione ne indica con precisione l'autore nella persona di Patañjali, identificato da alcuni con l'omonimo grande grammatico del II sec. a. C., che compose il "Grande commentario" alla grammatica di Pāṇini; quest'ultimo è il più celebre grammatico dell'India antica, che ha redatto la sua grammatica intorno al IV sec. a. C.: la sua opera rivela una straordinaria genialità linguistica, che ancora oggi ha dei tratti misteriosi, solo perché la nostra scienza linguistica non è ancora arrivata al livello di Pāṇini; in ogni caso, quel che si riesce a comprendere comporta delle anticipazioni straordinariamente significative della linguistica trasformazionale, che è stata da noi elaborata nel XX sec. Tornando a Patañjali, altri studiosi rifiutano l'identificazione con il grammatico omonimo e tendono a collocare gli *Yoga-sūtra* nel IV-V sec. d. C.

L'abbiamo già detto che è inutile parlare di cronologie precise in un contesto in cui non c'è nessuna attenzione per quella disciplina che noi chiamiamo "storia" e non esiste una storiografia. Quel poco che sappiamo della cronologia dell'India antica lo dobbiamo in buona parte a fonti greche: essa, infatti, è stata costruita con una certa sicurezza solo grazie alla menzione, in un editto dell'imperatore Aśoka, di alcuni sovrani greci successori di Alessandro, che sono ricordati come contemporanei di Aśoka stesso.

Lo yoga della *Bhagavad-Gītā* è estremamente importante per almeno due ragioni: la prima è che nella *Gītā* troviamo la testimonianza dell'avvenuta sovrapposizione di due visioni della realtà, una non dualistica e vedāntica e una che è propria dello Yoga-darśana e che ha i suoi fondamenti teoretici nel Sāṃkhya-darśana, una "visione" della realtà di cui ci siano occupati nell'ultima lezione dell'anno scorso e che contempla due principi. Da una parte c'è lo spirito, rappresentato da un numero indefinito di entità spirituali, i *puruṣa*, che sono molteplici, semplici e inattivi. Il *puruṣa* è il principio spirituale della persona, considerato come uno spettatore dell'umano agire; Egli, infatti, non agisce, mentre quello che agisce è il corpo, non solo fisico, ma anche mentale e psichico. Dall'altra parte c'è un'altra entità anch'essa eterna come i *puruṣa*, che si chiama *prakṛti*, intesa come un principio femminile, collegabile col concetto di *māyā* e poi della dea che emerge nel tantrismo, collegabile insomma col principio dell'attività che, in India, è femminile. Il principio maschile è immobile, è uno spettatore, e la *prakṛti* è descritta come una danzatrice che danza sul palcoscenico. Queste sono le immagini che si usano nei testi come le *Sāṃkhya-karikā*, che costituiscono il testo di base del Sāṃkhya-darśana, così come gli *Yoga-sūtra* lo sono dello Yoga-darśana.

I due sistemi sono collegati, e per questo si può dire che lo yoga è un sistema dualista, che contempla due realtà: lo spirito (*puruṣa*) e la natura (*prakṛti*). Quest'ultima è definita come unica, complessa e attiva; da essa derivano tutti i fenomeni psichici e fisici: la nostra mente, l'intelletto, il senso dell'io, gli organi di percezione

sensoriale, gli organi di azione, e poi il corpo fisico, costituito dagli elementi “grossolani”, che sono i quattro elementi di Empedocle, che, nel mondo indiano, diventano cinque, con l’aggiunta dell’elemento “spazio” (*ākāśa*). La *prakṛti* (unica, complessa e attiva) è esattamente l’opposto del *puruṣa*, dal momento che le monadi spirituali sono molteplici, semplici e inattive. Quando nella *Gītā* trovate affermazioni del tipo: “Sono i tre *guṇa* che agiscono in te, non è il tuo spirito; non sei tu che agisci, ma è la natura che opera attraverso il tuo corpo”, vi si allude evidentemente alle caratteristiche della *prakṛti* che abbiamo descritto, mentre lo spirito è visto come uno spettatore immobile di una realtà in perenne movimento.

Questa è la visione propria dello yoga, ma a partire dalle *Upaniṣad* si comincia a parlare di yoga in un contesto differente, non dualistico, che concepisce una sola realtà, e questo è il concetto che sta alla base del sistema del Vedānta o Vedānta-darśana (così chiamato in quanto i testi che affermano l’unicità del Reale sono le *Upaniṣad*, che sono l’ultimo libro, cioè la “fine” (*anta*) del *Veda*). Quindi, quando la *Bhagavad-gītā* parla di *ātman*, o di *brahman*, allude, secondo la visione non dualistica del Vedānta, a un’unica realtà, rispetto alla quale tutto quanto costituisce la realtà fenomenica e cade sotto la nostra esperienza (le nostre azioni, il nostro corpo, gli affetti e tutto quello che ci succede) è irreali, mentre nella visione dualistica del Sāṃkhya anche l’esperienza, il fenomeno, ha una sua realtà, è *prakṛti*, è natura che si autoevolve.

Si può vedere come la considerazione del mondo sia molto diversa nei due sistemi, ma non altrettanto quella dello spirito, se non nella misura in cui, secondo il Sāṃkhya-Yoga lo spirito non è unico, ma è rappresentato da una molteplicità di entità spirituali; potremmo dire che c’è un’anima per ciascuno, ammesso che la parola anima traduca correttamente il termine *puruṣa*.

Invece nella visione vedāntica non solo lo spirito è unico, ma esiste un’unica realtà, che è quella spirituale appunto, e che si può chiamare *ātman* in quanto la si considera presente nell’uomo, oppure *brahman* in quanto pervade tutta la realtà manifestata. È il principio nascosto di tutte le cose; si potrebbe dire che è Dio, ma un Dio senza nome, senza parola, senza suono, indescrivibile e inconcepibile. È una sorta di trascendenza silenziosa, poiché, quando questa Realtà diventa parola, allora abbiamo già la manifestazione, e di questa manifestazione il *Veda*, che è parola autorivelata, rappresenta il primo atto. Il mito dice che Brahmā nasce dal loto che sorge dall’ombelico di Viṣṇu dormiente sul serpente dell’infinito (Ananta) sopra le acque cosmiche del caos primordiale. Quando nasce, Brahmā apre le sue quattro bocche, poiché ha quattro teste rivolte nelle quattro direzioni dello spazio, e comincia a cantare i *Veda*, e il mondo comincia ad apparire, perché i *Veda* sono parola creatrice.

Nella *Bhagavad-gītā*, quindi, le due visioni si sovrappongono e si può parlare con una certa chiarezza di Yoga e Sāṃkhya per quanto riguarda certi capitoli, mentre in altri passi si parla di uno Yoga vedantico.

Sappiate che molti maestri, anche dell’epoca moderna, ad esempio Vivekānanda, hanno redatto opere sullo yoga che hanno uno sfondo vedantico.

Un’ulteriore differenza da sottolineare per quanto riguarda lo Yoga e il Sāṃkhya è questa: lo Yoga è teista, perché concepisce un super-spirito, cioè un *puruṣa* speciale, o “eccelso” (*Uttama-puruṣa*, o *Puruṣottama*) che finisce per diventare anche uno dei nomi di Viṣṇu, mentre il Sāṃkhya è ateista, in quanto non postula l’esistenza di Dio. *Puruṣottama* è il nome di Dio secondo lo Yoga, che concepisce la divinità come uno spirito eccelso, che rappresenta in una visione teistica lo stesso ideale che, in una visione non teistica, è rappresentato dal *brahman*, con la differenza, però, che la pura trascendenza dello Yoga ma non è una trascendenza silenziosa, è al contrario una trascendenza che ha una voce, perché è un Dio che ama i suoi devoti e che i suoi devoti debbono amare con devozione.

Quindi la novità dello Yoga è proprio in questa nozione di Dio, che si trasforma e non è più un’entità inconoscibile, né senza parole, ma diventa una figura alla quale l’uomo può dare un nome e che l’uomo può immaginarsi a propria immagine e somiglianza; a ben riflettere, è infatti l’uomo che ha fatto Dio a propria immagine e somiglianza e non il contrario, perché è l’uomo che, nel contesto delle diverse religioni, ha elaborato una descrizione e un’idea di Dio, attribuendogli caratteristiche proprie dell’uomo e azioni simili a quelle che compie un essere umano. L’India ci aiuta a ribaltare questa nozione: l’uomo costruisce un’idea di Dio che, presso alcune scuole dell’India, però, riesce anche a prescindere dalle caratteristiche della natura umana. Di *Brahman*, infatti, non si può dire nulla, e anche il solo nominarlo rappresenta inevitabilmente qualcosa di diverso da ciò che realmente Esso è; non c’è parola che possa descrivere una realtà che precede ogni suono, concepita come una sorta di vibrazione cosmica che non è ancora diventata un suono articolato e udibile.

La Realtà è molto più sottile di quella che noi percepiamo; ahimè! quanto limitata sarebbe la realtà, se il suono fosse solo quello che l’orecchio umano percepisce! Oggi sappiamo, al contrario, che ci sono innumerevoli frequenze sonore che l’orecchio umano non percepisce affatto e che, quindi, la nostra esperienza della realtà è fortemente limitata. La grandezza del pensiero dell’India si è manifestata in questa intuizione di una Realtà che esiste al di là e prima dell’esperienza e che proprio per questo è più vera di quella che si può sperimentare; una Realtà che, a ben riflettere, corrisponde abbastanza bene alla nostra nozione di “mistero”.

In fondo, non c’è fede religiosa senza capacità di accoglienza del mistero; se non si è disponibili ad accogliere il mistero non si può essere persone di fede; se una persona cerca, o vuole capire, non è che un povero essere razionante; ma la ragione è al di qua del creato, mentre quella realtà che ci si illude di poter comprendere è al di là e prima del creato.

Qualunque visione di fede, compresa quella cattolica, ha questa caratteristica. Sarebbe troppo facile se avessimo la visione dell’ultrasensibile! Solo raramente ci riescono i poeti o i grandi artisti, e anche questa è un’idea che l’India ha

concepito e approfondito: il bello è altrettanto vicino alla realtà quanto lo è il bene. L'esperienza della bellezza è molto più vicina a Dio dell'esperienza della bontà, perché nell'esperienza della bellezza c'è più libertà.

Il bene ha delle regole, ma il bello no; la pratica del bene indica la capacità dell'uomo di uniformarsi a delle regole, in termini indiani di uniformarsi al *dharmā*; c'è un *dharmā* di tutte le cose e per ciascun individuo, a seconda del ruolo che è chiamato a svolgere, e l'uomo deve vivere in armonia con questa norma universale, ma anche individuale, in quanto giunge a regolare gli aspetti più minuti del comportamento di ciascuno; tutte le culture hanno scoperto questa verità.

La bellezza: c'è un passo di un canto religioso di uno dei maestri del *sikh-panth* (una religione recente, nata nel 1500, la prima dell'era moderna). In questo passo, nel parlare dell'esperienza dell'ultrasensibile, della tensione verso la trascendenza e verso Dio, l'Autore esplose in un verso che dice "bello, bello, bello, bello bello!", senza altro aggiungere.

A me questo verso piace moltissimo, perché noi nella nostra cultura abbiamo spesso sottovalutato la bellezza; come sono brutte, infatti, tante cose che si vedono! E questo allontana da Dio. Andate a S. Ambrogio (a Milano) e poi andate in certe chiese moderne, dove sembra d'essere al mercato. C'è anche una bellezza senza icone, perché all'epoca di S. Bernardo tutte le abbazie si sono spogliate e sono diventate nude, è rimasto solo un gioco di luci all'interno di queste cattedrali vuote; tutte le immagini sacre sono scomparse, un po' come è accaduto al primo diffondersi dell'Islam. Questi personaggi sono grandi, perché sono stati capaci di intuizioni che le persone comuni non hanno, anche se tutti possono, se non altro, avvicinarsi alla possibilità di gustare la verità di quelle stesse intuizioni, di comprenderne l'efficacia, la pregnanza, la profondità.

Vi faccio questi discorsi al di là delle culture nel parlarvi della cultura indiana, perché anche la *Bhagavad-gītā* è al di là delle culture in senso stretto; certo, essa parla un linguaggio "indiano", ma è talmente condivisibile nelle sue conclusioni nelle sue visioni del divino, nel comportamento morale che indica all'uomo, che ovviamente trasmette un messaggio di portata universale.

Debbo ora fornirvi qualche sia pur minima nozione di critica del testo, perché dobbiamo sapere che cos'è la *Bhagavad-gītā*: anzitutto, è bene soffermarci brevemente sul suo titolo, che io traduco "Il Canto del glorioso Signore", perché questo significa *bhagavat*, e non "beato"; *bhaga* è, per così dire, quello scoppio di luce che avviene quando una potenza si manifesta, è la "gloria", e *bhagavat* è "Colui che possiede *bhaga*" e, quindi, il "glorioso".

Il titolo definisce l'opera come un "Canto" (*gītā*), anzitutto perché il sanscrito non si recita ma si canta (è infatti una lingua sacra e "liturgica"), ma anche perché essa è davvero un canto, una sezione (comprendente i capp. dal 25 fino al 42 del VI libro) del *Mahābhārata*, cioè della grande epopea (*itihāsa*) dei discendenti di Bharata, che è il capostipite della stirpe indiana. Oggi l'India si chiama Bhārata. Questo grande poema è diviso in 18 libri e la *Gītā* è una piccola sezione di uno dei libri (il sesto) di quest'immensa opera.

Il testo della *Gītā* risale almeno al II sec. a. C. La traduzione che ho pubblicato è stata condotta sulla recensione nota come *vulgata*, quella comune, corrente, il cui testo è stato fissato da Śāṅkara nel VII secolo d. C. La *Gītā* non fa parte del *Veda*, che è *śruti* o "audizione", ma della "memoria" della verità, della *smṛti*, una parola con cui si indica tutto quel complesso di testi redatti dai brahmani dopo il periodo vedico. La *Smṛti* è un insieme di testi che commentano, ampliano, forniscono spiegazioni sui passi – sono scarni e molto sintetici – degli inni vedici e sulle loro affermazioni allusive a certe realtà sovranaturali. Il compito della *smṛti* consiste proprio nell'illustrare in modo più ampio e diffuso, per il bene della gente comune, quelle antiche verità.

La "vulgata" della *Gītā* presenta pochissime varianti, grazie alla fedeltà con cui è stata tramandata e che dipende dal fatto che, pur non essendo *Veda*, è stata definita dal grande filosofo Śāṅkara "la quintessenza di tutti i *Veda*"; proprio a causa dell'importanza che è stata sempre attribuita ad esso, il testo è stato trasmesso con molta attenzione e fedeltà, per via quasi esclusivamente orale per molti secoli; poi probabilmente è stato messo anche per iscritto, ma la tradizione orale non è per questo venuta meno. In ogni caso, oggi non possediamo manoscritti di testi sanscriti che siano anteriori all'anno 1000 circa d. C. La tradizione orale continua ancor oggi, parallelamente non più alla tradizione manoscritta, ma addirittura a quella stampata.

La *vulgata* è stata fissata da Śāṅkara nel VII sec. d. C. e da allora il testo è rimasto invariato. Poche varianti sono riscontrabili nella recensione del Kaśmīr, che è stata tradotta da Gnoli per la collana dei classici della UTET di Torino; essa presenta poche strofe in più su un totale di 700 strofe, e tutte le altre strofe sono identiche nelle due versioni. Questo testo, quindi (giova ripeterlo) è stato tramandato con molta precisione. Per quanto riguarda la mia traduzione, l'ho condotta su un'edizione popolarissima della *Gītā* Press di Gorakhpur, un'edizione di quelle che si comprano in India per poche rupie. Nel tradurre, però, ho tenuto conto di molti commenti antichi (posseggo un'edizione con sette commentari in sanscrito, oltre alle edizioni separate con i commenti di Śāṅkara e di Rāmānuja). E quando ho discusso un passo e ho fatto scelte interpretative, ho cercato di farle nella scia della tradizione indiana, senza assumere l'arroganza dello studioso che dice: "Io traduco dal testo e non m'importa di come viene tradizionalmente interpretato"; ho studiato tutte le interpretazioni indiane e ho operato le mie scelte col sostegno di buona parte della tradizione dei commentari in sanscrito elaborati in India da autori indiani.

Il *Mahābhārata* è un'opera immensa di oltre 100.000 strofe (ogni strofa comprende 4 versetti di 8 sillabe). L'India soffre di elefantiasi, tutto ciò che fa è enorme; ma non è colpa loro, se pensiamo alle montagne, che sono le più grandi del mondo, ai fiumi, che hanno portate elevatissime, alla pioggia torrenziale del monzone...

Io sono convinto che tutto il *Mahābhārata* è stato elaborato da una mente ordinatrice, dal momento che nel poema nulla è casuale. Ho cercato quindi di contestualizzare la *Bhagavad-gītā*, e ho trovato più di un'occasione in cui Kṛṣṇa

rivela la sua natura divina, anche se non viene capito. Nella *Bhagavad-gītā* viene capito solo perché Egli stesso dona ad Arjuna uno sguardo divino, capace di vedere e comprendere quella realtà che è Kṛṣṇa in quella trasfigurazione che costituisce l'apice della stessa *Bhagavad-gītā*. Inoltre, verso la conclusione del poema troviamo l'*Uttara-gītā* o *Anu-gītā* (*Mahābhārata* XIV, 16-51), un testo che riprende e illustra ulteriormente gli insegnamenti della *Bhagavad-gītā*; infine, nel *Mahābhārata* troviamo una serie di interventi di Kṛṣṇa, dai quali si evince la sua natura di *avatāra*, che porta a buon fine le vicende umane e ripristina l'ordine morale e universale (*dharma*). C'è quindi un preciso disegno che sottende l'immensa mole della grande epopea, e si può dire che la *Bhagavad-gītā*, lungi dall'essere un'interpolazione seriore, come è stato ipotizzato, è al contrario, a mio avviso, la chiave di lettura dell'intero poema, che, è bene ricordarlo, ha avuto una lunga tradizione orale. In India la scrittura non godeva di una grande considerazione, come si desume da un passo di Śāṅkara, che, nella ricerca di un paragone a sostegno della sua affermazione che "una conoscenza falsa può costituire l'occasione di una conoscenza vera", parla proprio della scrittura, cioè dei caratteri che rappresentano i suoni e che costituiscono una conoscenza falsa, attraverso la quale, però, noi possiamo giungere alla conoscenza vera che è costituita proprio dai suoni che quei segni rappresentano.

Se io dico "a" questa è una conoscenza vera, che sento con le mie orecchie, ma se io scrivo un segno convenzionale che rappresenti il suono "a", quel segno, rispetto a questo suono, è falso, perché non risuona in nessun modo. Vedete come sono "sottili" i ragionamenti dei pensatori indiani, quando essi sfiorano anche soltanto argomenti che riguardano scienze come la fonetica e la grammatica; e questo accade perché essi hanno sempre avuto la convinzione che il *Veda* sia parola sacra, divina, e quindi hanno avuto sempre un massimo rispetto per la parola, considerando un grave peccato sbagliare anche un piccolo dettaglio della pronuncia di quella parola. La parola sacra, infatti, produce quello che dice. Un suono sbagliato in sanscrito può provocare il risultato opposto a quello che si vuole ottenere; di conseguenza gli antichi brahmani hanno posto estrema cura nell'apprendimento e nell'insegnamento del *Veda*, elaborando ad altissimo livello – e fin dall'antichità più remota – scienze come la grammatica, la fonetica, la prosodia, la musica (perché gli inni erano cantati).

In alcune scienze l'India non ha fatto un grande progresso, mentre in altre, specialmente quelle che erano legate alla trasmissione dei testi sacri e al rituale, ha fatto progressi enormi; per esempio, nella geometria, perché, per tracciare l'area sacrificale, ci si serviva di un solo strumento, un piuolo con una corda. In epoca molto antica i brahmani dell'India avevano le nozioni di seno e coseno degli angoli. La nozione dello 0 è indiana. E questo progresso della matematica è dovuto all'alto valore simbolico dei numeri.

Ma prima di tutto abbiamo la fonetica e la grammatica: per fare un esempio, il concetto di pronunciabilità di una consonante è un'altra scoperta di Pāṇini. Le consonanti occlusive (come k, g, t, d, ecc.) non si possono pronunciare da sole, ma occorre l'appoggio di una vocale, individuata da Pāṇini nella *a* breve; questo suono, pertanto, è la sorgente di tutti gli altri suoni, esso è un segno della Realtà misteriosa che sottende tutti i fenomeni, esso è il *brahman*, è la realtà assoluta, è Viṣṇu, e senza di esso non c'è altro suono, né una scienza della grammatica.

Questo suono è quello al quale i linguisti moderni europei del XIX e XX sec. hanno dato il nome di *šva*, prendendo ad esempio il persiano, perché il persiano ha questo suono, che corrisponde alla *a* breve del sanscrito, che non si dovrebbe pronunciare come la *a* dell'italiano, ma a un di presso come la *e* finale del francese. La durata di questo suono è stata misurata dagli antichi indiani, che lo hanno considerato pari a una *mātrā*, facendone l'unità di misura per tutti gli altri suoni vocalici.

Quindi tutto ha la sua misura e pronunciare bene il sanscrito è un'impresa non facile, occorre un'eccezionale educazione dell'orecchio; infatti noi non percepiamo certe differenze di suono, ma gli indiani sì.

Domanda: questo testo era anche conosciuto dalla gente comune o solo a livello di caste elevate?

La conoscenza di questo come di tutti gli altri testi della tradizione culturale espressa in sanscrito è appannaggio di una parte soltanto delle caste elevate; la popolazione ne aveva una qualche nozione attraverso spiegazioni che il *guru* del villaggio dava nella lingua locale. Anche per ciò che concerne la *Bhagavad-gītā*, penso che in India solo il 2 o 3 % della popolazione l'abbia letta in sanscrito; tuttavia, anche a livello popolare è diffusa una certa conoscenza del messaggio religioso contenuto in questo testo, perché anche in un piccolo villaggio c'è un *guru* che ne ha sentito almeno parlare e ne riferisce alla gente semplice, magari trasformando un insegnamento dottrinale in un racconto; a questo proposito svolgono una funzione importante testi come i *Purāṇa*, che usano molto le narrazioni mitiche come simboli per trasmettere un'idea dottrinale.

È un po' un'illusione che un testo come la *Bhagavad-gītā* sia largamente diffuso nella cultura popolare, sono molto più popolari i testi mitici relativi agli *avatāra* di Viṣṇu o i miti eziologici dei luoghi santi, che spesso sono redatti anche, in versioni semplificate e abbreviate, nella lingua locale, e non in sanscrito, in modo che diventino comprensibili per la gente.

Una delle componenti elitarie del monachesimo indiano di oggi, parlando di figure istituzionalmente religiose, è costituita dai monaci della Ramakrishna Mission, che è stata fondata da Vivekānanda a Calcutta. La Ramakrishna Mission ha sedi distribuite un po' su tutto il territorio indiano (in ogni viaggio che faccio trovo facilmente almeno una sede dove reperire e acquistare le loro pubblicazioni), e i suoi monaci sono colti, conoscono il sanscrito e curano edizioni di testi, traduzioni inglesi di questi stessi testi, svolgono insomma un'opera di diffusione culturale che potrebbe essere in qualche modo paragonabile a quella delle Edizioni San Paolo o di Città Nuova nel contesto cattolico italiano.

La Ramakrishna Mission è caratterizzata proprio da questo buon livello culturale: ha promosso la creazione di un istituto di ricerca a Calcutta (il Rāmākṛṣṇa Mission Institute of Culture) dove esiste anche una splendida biblioteca; è un'istituzione che può reggere il confronto, ad esempio, con le grandi istituzioni create dai Gesuiti in India; i gesuiti hanno a Pune la più grande biblioteca interamente dedicata a tematiche religiose, che è la biblioteca dell'ex De Nobili College, alla quale è stata aggiunta la biblioteca di Kandi, proveniente da Ceylon; questa biblioteca è annessa a un importante Istituto di ricerca storico-religiosa, dove opera, per esempio, P. Francis X. D'sa. e che ha assunto il nome indiano di Jñānadīpa Vidyāpīṭha (nel 1997 questa biblioteca aveva già oltre 80.000 volumi e tutti i servizi di accesso alla rete telematica).

Ma anche questi monaci di cui parliamo non sono da meno; nelle loro istituzioni c'è la stessa cura, lo stesso amore per i libri e per i testi, perché essi costituiscono appunto la componente più colta del cosiddetto induismo contemporaneo; non è un caso che nelle grandi feste religiose, quando si stabiliscono le priorità per il bagno sacro, si cominci sempre con gli asceti nudi, che sono considerati i più vicini all'esperienza della verità, perché hanno rinunciato proprio a tutto, e i monaci colti e dotti vengano per ultimi nella gerarchia dei vari ordini religiosi, perché sono i più occidentalizzati e i meno scrupolosamente vicini alla tradizione antica di severità ascetica.

Per noi sono molto importanti culturalmente ma per le genti dell'India l'esperienza è sempre considerata molto più importante della cultura.

Vediamo ora qual è la situazione, il contesto in cui si colloca la *Bhagavad-gītā*. Diciamo innanzitutto che l'intero *Mahābhārata* si colloca in un momento di crisi, che conduce alla fine di un'era cosmica e determina l'inizio di una nuova era. È in qualche modo una distruzione di un mondo, che è rigenerato in un mondo nuovo, quello attuale in cui viviamo, destinato a essere più corrotto del precedente, perché si colloca nell'ultima delle quattro ere cosmiche che è la più corrotta.

La prima è la più perfetta, quella del numero 4, il colpo vincente nel gioco dei dadi, il *krta-yuga*; poi c'è l'era del 3 (*tretā-yuga*): queste due ere durano tante migliaia di anni divini quanta è l'entità dei numeri che le rappresentano, con l'aggiunta del 20% della durata stessa per i due crepuscoli (iniziale e finale): quindi la prima era dura 4800 anni divini (un anno divino, unità di misura delle ere cosmiche, è pari a 360 anni umani), la seconda 3600, la terza, chiamata *dvāpara-yuga*, 2400, e la quarta e ultima era di ogni ciclo dura "solo" 1200 anni divini: è, questa, il *kali-yuga* quello in cui viviamo noi. Il *Mahābhārata* si colloca alla fine della penultima era e finisce con l'inizio di questa, che sarebbe cominciata alla morte di Kṛṣṇa (tradizionalmente fissata al 3102 a. C.), avvenuta dopo la totale distruzione delle stirpi degli eroi, col il solo "avanzo" di un rampollo che sopravvive perché resuscitato da Kṛṣṇa dopo essere nato morto e garantisce la continuità della stirpe umana.

L'inizio della nuova era comporta certo un rinnovamento, ma anche, purtroppo, un ulteriore decadimento della morale, cioè del *dharma*. Solo quando finisce un'era "grande", un *mahā-yuga*, ovvero un ciclo completo dei 4 *yuga* di cui abbiamo parlato, che dura in tutto 12.000 anni divini (10 volte la durata dell'ultima era), l'umanità può sperare in un nuovo inizio, con una nuova "età dell'oro".

In conclusione, se facciamo il computo dal 3102 a. C., ci rimangono circa 427.000 anni da vivere prima che l'universo si dissolva in un modo molto più completo di quella dissoluzione parziale che c'è tra un'era e l'altra.

Un *mahā-yuga* dura 4.320.000 anni umani, ma occorrono ben 1000 *mahā-yuga* cioè 4 miliardi e 320 milioni di anni umani per formare un *kalpa*, pari a un giorno della vita di Brahmā, l'ordinatore del mondo, colui che rende manifesta la creazione; neppure Brahmā è eterno, ma vive 100 anni (ovviamente, anni di Brahmā), ogni giorno dei quali ha la durata che abbiamo detto. La durata della vita di Brahmā si ottiene con la seguente operazione: 4.320.000.000 per 360 per 100, e si giunge così a un numero immenso.

L'India riesce così a farci arrivare vicini alla percezione dell'infinito, perché un numero come questo già ci induce a una sorta di smarrimento; alla fine della sua vita anche Brahmā rinasce e si ricomincia da capo, perché il mondo continua; e i testi vanno oltre, quando affermano che migliaia, anzi milioni di Brahmā vivono e muoiono nel tempo che impiega Śiva per sbattere gli occhi.

Vedete come l'India aneli all'immensità e all'infinito, perché Śiva è veramente infinito se il tempo che egli impiega per sbattere gli occhi è computato con un'iperbole di questo tipo; mentre Śiva sbatte gli occhi sono passati, secondo la misura umana, tanti anni che non si possono più calcolare.

La relazione è col numero quattro che è un numero che esprime totalità, anche se non la perfezione (espressa, caso mai, da 0, o 1, o 3, o un multiplo di esso); nel computo della durata delle ere il numero 4 indica, comunque, l'era più perfetta, in un mondo come quello umano, manifestato da una figura divina, Brahmā, che ha 4 volti che guardano, quindi, in tutte le quattro direzioni dello spazio; nel *krta-yuga* anche la "vacca del *dharma*" ha tutte e 4 le sue zampe, mentre nella seconda era ne ha solo 3 e, nella terza, ne ha solo 2, finché, nella presente era cosmica, sta molto precariamente in bilico su una sola zampa.

Tuttavia anche il *kali-yuga*, la più corrotta delle ere, ha i suoi vantaggi, perché in essa, per l'uomo, è più facile salvarsi, ovvero conseguire la liberazione. Nella prima era la virtù essenziale è la veracità, nella seconda era la meditazione, o l'ascesi, nella terza il rito e il sacrificio, nella quarta invece è sufficiente l'elemosina (*dāna*). Più corrotto è il mondo e più è facile salvarsi, perché Dio interviene con la sua grazia: anche questo è un aspetto importante del messaggio della *Bhagavad-gītā*.

Prima che le due famiglie di eroi cugini si affrontino in battaglia, Kṛṣṇa, che è l'*avatāra*¹, cioè una discesa di Viṣṇu sulla terra, anche se gli eroi non ne sono consapevoli, svolge il ruolo di protagonista nell'impartire ad Arjuna l'insegnamento contenuto nella *Bhagavad-gītā*.

Fino a questo momento nessuno degli eroi è consapevole fino in fondo dell'identità di Kṛṣṇa; solo Arjuna ha, per così dire, un sospetto, una sorta di intuizione, fin dal momento in cui Kṛṣṇa ha invitato i campioni delle due forze avverse per proporre loro una scelta: o Lui stesso come consigliere e auriga, oppure il suo esercito, dotato di 4 armate (*akṣauhini*). Ogni "armata" era composta da 21870 carri da guerra, altrettanti elefanti, 65610 cavalieri e 109.350 fanti (in modo che il totale delle unità era esattamente pari a dieci volte il numero dei carri da guerra); grazie alle armate avute da Kṛṣṇa i Kaurava ne hanno 4 in più dei Pāṇḍava, i quali, però, alla fine saranno vincitori, perché la scelta di Kṛṣṇa risulterà essere la migliore e risolutiva.

Il testo stesso della *Bhagavad-gītā* afferma che Arjuna ha fatto la scelta giusta, perché, dove è Kṛṣṇa, là è la vittoria. Kṛṣṇa è Dio sulla terra ed è garante del successo dei suoi fedeli, che a lui si affidano con devozione e amore.

Arjuna è il campione di una delle due parti, rappresentata dai cinque fratelli Pāṇḍava, i quali sono figli non di Pāṇḍu, ma di quattro divinità. Pāṇḍu, infatti, andando a caccia, aveva ucciso il maschio di una coppia di cerbiatti durante l'accoppiamento ed era stato maledetto da quelli (che erano in realtà dei brahmani che avevano assunto quell'aspetto) a morire se si fosse accostato a una donna; egli ebbe due spose, una delle quali, Kuntī o Pṛthā, zia materna di Kṛṣṇa, conosceva un *mantra*² capace di evocare un Dio che generasse in lei un figlio; grazie a questo *mantra* ella genera, senza intervento di Pāṇḍu, tre dei cinque eroi Pāṇḍava (Yudhiṣṭhira, Bhīma e Arjuna, figli rispettivamente di Dharma, Vāyu e Indra), mentre gli altri due (Nakula e Sahadeva) nascono dall'altra moglie di Pāṇḍu, Mādrī, e dai due Aśvin con il medesimo artificio. Quindi i Pāṇḍava e Kṛṣṇa sono cugini, e Arjuna sceglie il cugino e amico, rinunciando al suo esercito.

Di tutto questo è ovviamente possibile una lettura simbolica: chi sceglie Dio è dalla parte giusta, mentre chi sceglie le forze del mondo è dalla parte sbagliata.

L'eroe che dialoga con Kṛṣṇa nella *Bhagavad-gītā* è Arjuna, il terzogenito di Pāṇḍu, che rappresenta la funzione guerriera e della regalità: i due eroi, dei quali il primo è un *avatāra*, rappresentano quindi, in qualche modo i due poteri: quello temporale e quello spirituale (solitamente rappresentati dal re e dal suo ministro, che è un brahmano), che la tradizione indiana lega strettamente nella responsabilità di governare la società umana.

Gli avversari dei Pāṇḍava sono i Kaurava (la parola significa "discendenti di Kuru", il capostipite della stirpe di tutti gli eroi), e dalla loro parte militano non solo Karṇa, il fratello uterino sconosciuto degli eroi (che verrà ucciso proprio dal fratello Arjuna, che conoscerà la sua identità solo alla fine), ma anche i due maestri d'armi di tutti gli eroi, Kṛpa e Droṇa, e infine Bhīṣma, considerato l'avo di tutti i principi, anche se non aveva avuto figli a causa di un voto terribile, fatto per consentire alla seconda sposa di suo padre di mettere sul trono i propri figli. Richiesto dal padre, egli, che si chiamava Devavrata, giura che rimarrà casto e non si sposerà mai, e per questo assume il nome di Bhīṣma; non solo, ma in seguito al suo giuramento egli riceve dal padre il potere di scegliere il momento della sua morte.

E qui si legge tra le righe tutta la concezione indiana dell'asceti, connessa con le pratiche dello yoga e dei *Tantra*, secondo la quale la dispersione dell'energia sessuale è segno di morte, mentre il trattenere quest'energia all'interno del proprio corpo trasformandola in energia spirituale è segno di vita e di immortalità.

Il punto d'arrivo e di confluenza di tutte le discipline yoga è proprio nello *haṭha-yoga*, che ipotizza e progetta la costruzione di un corpo immortale, capace di vincere la morte, facendo la scelta opposta rispetto a quella che nega la realtà del corpo fisico per privilegiare lo spirito, identificandosi col quale l'uomo può superare la morte. Da questa concezione nuova nasce il mito dello *yogin*, che vive perennemente giovane sullo Himalaya, di cui parla anche Yogānanda nel suo libro *Autobiografia di uno yogin*. Similmente, nel mito, Śiva, il signore degli asceti perennemente assorto nella pratica dello yoga, non procrea mai e i suoi figli nascono tutti in modo miracoloso, senza passare attraverso un grembo materno.

Se Śiva avesse anche solo un attimo di distrazione nella sua asceti, il mondo intero brucerebbe, perché il seme di Śiva brucia 1000 volte più del fuoco.

Il fuoco è l'uomo, e l'acqua è la donna, e questa unione simbolica dei due opposti acqua e fuoco è presente nella tradizione dello yoga dalle origini fino alla sua fase più matura. Alla radice di questa opposizione si può vedere il sole che tramonta nel mare e lo feconda. Qualcosa di simile si può vedere anche nel contesto cristiano, quando il cero pasquale, che rappresenta il fuoco, viene immerso nell'acqua consacrandola.

Osserviamo quali radici ci siano negli aspetti concreti delle diverse culture religiose, e quali simbologie, che potremmo chiamare sovra-culturali, sopravvivano nei risvolti degli atti rituali. Si pensi alla simbologia connessa con il sacro monte Aruṇācala, nel Tamil Nadu, sulla cima del quale, in occasione della festa della "notte di Śiva", si accende una colonna di fuoco quale simbolo del *liṅga* di fuoco-luce (*jyotir-liṅga*) manifestatosi alle origini, per dimostrare a Viṣṇu e Brahmā, intenti a contendersi il primato, chi fosse veramente il supremo Signore. Pensiamo alla gravidanza di questi simboli, che investono la fisiologia e la vita umana, creando una serie di collegamenti con la cosmologia e con la concezione del soprasensibile. Nel mito di Śiva troviamo appunto la dimensione metafisica di queste simbologie.

Ecco perché una persona come Raimon Panikkar sostiene, nel suo libro apparso recentemente anche in Italia, l'idea di una realtà cosmoteandrica; non c'è infatti nessun enunciato della cultura indiana che non sia conducibile a queste tre sfere: cosmo, Dio, uomo.

Ogni affermazione ha un valore cosmoteandrico, si può leggere in tre modi, questo è il segreto per capire i valori più profondi della cultura indiana.

Gli indiani hanno costruito i loro grandi miti anche per parlare dell'esperienza che appartiene alla quotidianità, ma soprattutto per scoprire il segreto del mistero della vita, e della trasmissione della vita. Ricordiamo la domanda di Naciketas: "Che cosa accade dopo il grande passaggio?". E gli viene risposto di chiedere qualunque altra cosa, perché

nessuno deve scoprire quel segreto, la cui conoscenza renderebbe deserto il regno di Yama, sovrano dei defunti e dei mondi sotterranei.

Il testo che ci accingiamo a commentare si colloca nel contesto della fine di un'era, con valori, o disvalori, e con simbologie complesse che consentono di comprendere il senso profondo degli eventi nei quali sono coinvolti gli eroi. Un eroe che compie un gesto rappresenta quel gesto, ma anche molte altre cose che sono nascoste sotto quel gesto: dobbiamo cercare, almeno entro certi limiti, di comprenderle, vederle e leggerle tra le righe.

In questa crisi cosmica, dunque, c'è un eroe che ha un dubbio: Arjuna, campione dei Pāṇḍava, sta per affrontare l'esercito dei Kaurava e cade in preda al dubbio e all'angoscia.

Dal punto di vista letterario, teniamo presente che la *Bhagavad-gītā* si trova nel VI libro del *Mahābhārata*, non nel I, né nel momento in cui comincia davvero la guerra. La *Gītā* costituisce l'inizio di quello che, in termini cinematografici, si chiamerebbe un *flash back*.

La situazione presenta all'inizio il re cieco Dhṛtarāṣṭra, padre dei Kaurava, un re che, per la sua menomazione, non può essere re, simbolo egli stesso del disordine cosmico e della fine di un'era. Similmente anche il padre dei Pāṇḍava non ha le caratteristiche di un re, poiché non può neppure procreare. Due figure di re che non sono re. Ecco la crisi cosmica.

Ma c'è di più, perché anche il principe Arjuna si rivela in qualche modo indegno di essere re, proprio a causa della crisi di cui stiamo parlando, una crisi che determina un comportamento degno forse di un monaco o di un asceta, ma non di un re.

Proprio a questo punto nasce l'insegnamento della *Bhagavad-gītā*.

Siamo nel libro di Bhīṣma (il VI *parvan* del *Mahābhārata*, che s'intitola *Bhīṣma-parvan*). L'eroe Bhīṣma, il grande avo, è già stato colpito a morte, ma non è stato ucciso, perché ha il potere di scegliere quando morire; infatti rimarrà vivo fino alla fine, e avrà il tempo di impartire i suoi lunghissimi insegnamenti agli eroi. Sañjaya, auriga del cieco Dhṛtarāṣṭra, dopo aver osservato gli eventi che fino a questo momento si sono svolti sul campo di battaglia, dopo l'abbattimento di Bhīṣma corre per la prima volta a riferire a Dhṛtarāṣṭra; rispondendo a una precisa domanda di quest'ultimo ("Che cosa hanno fatto i miei e i figli di Pāṇḍu?"), Sañjaya comincia a raccontare gli eventi dal loro inizio. Gli eroi stanno schierati gli uni di fronte agli altri e Arjuna, campione dei Pāṇḍava, fa condurre il suo carro da guerra tra i due schieramenti; il suo cocchiere è Kṛṣṇa, al quale Arjuna confessa di non sentirselo di combattere, perché ha visto nel campo avverso amici, parenti e maestri venerandi, contro i quali non vorrebbe mai indirizzare le sue frecce.

La *Bhagavad-gītā*, quindi, è enunciata prima che la guerra cominci: i due schieramenti sono uno davanti all'altro, stanno suonando i corni, le conchiglie di guerra e i tamburi ma gli scontri non sono cominciati, non è stato neppure scelto lo schieramento da adottare nello scontro.

Invece tra i due schieramenti, cioè tra le forze del bene (*sat*) e quelle del male (*asat*) l'uomo deve scegliere; infatti, nelle vicende della vita, egli ha sempre la possibilità di fare una scelta. Questi due eserciti che stanno per scontrarsi rappresentano le forze che dentro di noi ci spingono in un senso o in un altro; c'è sempre una forza che ci spinge verso il bene e una che ci spinge verso il male. Spesso ne siamo consapevoli, ma a volte non abbiamo la capacità di fermarci un attimo e di assumerne consapevolezza, perché, se lo facessimo, la nostra scelta sarebbe sempre quella giusta.

Arjuna, il campione dei Pāṇḍava, quando sente il fragore di quei suoni che preannunciano la guerra, mentre le armi sono pronte a colpire, si rivolge a Kṛṣṇa che è il suo scudiero e auriga, ma è nel medesimo tempo un personaggio in cui si cela la presenza divina e gli chiede di arrestare il carro in mezzo ai due eserciti, cosicché egli possa osservare quegli uomini schierati, desiderosi di combattere e vedere con chi dovrà scontrarsi in quella battaglia che si accinge a intraprendere. Arjuna li vuole guardare bene quegli uomini impazienti di battersi, là radunati per favorire combattendo il malvagio figlio di Dhṛtarāṣṭra. I Kaurava si erano in effetti comportati da malvagi, si erano presi tutto il regno e non volevano dividerlo con i cugini, mentre i Pāṇḍava sono presentati come vittime dei loro soprusi.

Arjuna però vede i suoi anche dall'altra parte e per questo dice:

Vedendo questa mia gente pronta a combattere languiscono le mie membra, la bocca inaridisce, e un tremore e un brivido insorgono nel mio corpo.

Arjuna è smarrito!

L'arco mi scivola di mano, la mia pelle brucia, non riesco a stare saldo, e la mia mente è come smarrita; vedo funesti presagi e non riesco a scoprire alcun bene nell'uccidere la mia gente in battaglia; ...io non aspiro alla vittoria.

Anche queste sono parole di un re che non è un re, parole indegne di uno *kṣatriya*. Arjuna è un principe e come tale non deve dire simili parole, che vanno bene per un asceta; sono parole che ci piacciono, perché pronunciate da una persona capace di provare pietà, ma, nello stesso tempo, sono un segno di disordine: tutto questo è contrario al *dharma*, perché un principe non può dire che non aspira alla vittoria, né al regno né ai piaceri, che dovrebbero essere invece i suoi veri e soli obiettivi. Tutto il discorso di Arjuna, che "sembra" saggio, non è che un segno di contraddizione e di disordine.

A che mi giova il regno, la vita, se coloro per i quali desidero tutto questo, proprio loro sono qui schierati in battaglia, pronti ad abbandonare ricchezza e vita; sono maestri, padri, figli, avi, zii, suoceri, nipoti, cognati e

parenti; io non desidero ucciderli neppure se stiano per uccidermi, men che mai per questa terra. Che gioia potremmo provare nell' uccidere i figli dei Dhṛtarāṣṭra? Solo il peccato ci rimarrebbe addosso.

Badate che la norma religiosa e morale, il *dharma*, stabiliva che uccidere un aggressore (*ātātāyin*) in nessun caso è peccato. Qui Arjuna è veramente smarrito, ha un momento di debolezza; quella che sembra una saggia riflessione è solo il segno di una debolezza.

Perciò non abbiamo il diritto di uccidere i nostri parenti..., come potremmo essere felici dopo averli uccisi?

Anche se costoro non vedono una colpa in questo, noi invece la vediamo....

Poi parla della distruzione della famiglia. L'uccisione degli eroi porta con sé la distruzione della famiglia, la corruzione delle donne..., e tutto va in rovina... Sono discorsi che sembrano molto saggi, ma che portano a una decisione inammissibile:

Meglio per me se io fossi ucciso in battaglia disarmato e senza opporre resistenza dai figli di Dhṛtarāṣṭra con la mano armata di spada.

Se un re dice una cosa del genere vuol dire che il disordine cosmico è arrivato al massimo, che bisogna rinnovare tutto.

Così Arjuna parlò sul campo di battaglia e tosto si accasciò sul sedile del carro, lasciando cadere l'arco e le frecce, col cuore agitato dall'angoscia.

Arjuna ha parlato come una persona di sentimenti religiosi, una persona che invoca la nonviolenza, la pietà, l'amore per i propri cari; non ha parlato come un re, che deve vincere per il bene del suo popolo, e le sue parole "sembrano" sagge.

Kṛṣṇa gli dimostrerà, e questo è lo scopo della *Bhagavad-gītā*, che sta sbagliando, che il suo dovere è di alzarsi e di combattere fino in fondo la sua battaglia.

E cosa c'entra lo yoga? Lo yoga non è nient'altro che il modo di compiere il proprio dovere, un modo speciale, che non comporta peccato, che non produce demerito che influenzi la rinascita, ma consente di raggiungere, pur facendo il proprio dovere, la salvezza. Il messaggio della *Gītā* non è un messaggio per gli asceti, è un messaggio per la persona che vive nel mondo e che deve imparare il segreto del modo corretto di agire. Si tratta di uno yoga per i laici, un modo di agire che, anche se può comportare atti in sé terribili come l'uccisione di altre persone, non produce demeriti, né condizionamenti negativi nella prospettiva della salvezza.

Questo insegnamento è una sorta di giustificazione del compimento del dovere di ciascuno, anche se non manca di esaltare, nel medesimo tempo, anche la figura dell'asceta e del rinunciante; ma il re ha un diverso compito, e come lo ha il re lo ha il padre di famiglia, la persona che vive nel mondo.

La *Gītā* è un testo per tutte le persone che hanno una famiglia, che vivono nella realtà del mondo, non per gli asceti, o per i monaci; non nega l'importanza dell'esperienza monastica e della rinuncia, ma è un insegnamento rivolto a un uomo che è un principe e che deve imparare a essere contemporaneamente un guerriero e uno *yogin*. Questo è lo yoga della *Gītā*, ed è per questo che si chiama *karma-yoga*, yoga dell'azione, e si affianca alle altre vie, prima fra tutte lo yoga della conoscenza-consapevolezza (*jñāna-yoga*), e si risolve nello yoga della devozione amorosa (*bhakti-yoga*). Il segreto di tutti i segreti è, infatti, la grazia del Signore che si fa garante per il suo devoto, purché questi a Lui si affidi con devoto amore. È quello che vedremo percorrendo i passi più significativi di questo testo dal punto di vista della disciplina dello yoga, tenendo presente sempre quella duplice possibilità di lettura alla quale abbiamo fatto riferimento, in chiave a volte dualistica, a volte non-dualistica.