

ARTIGOS

A BHAGAVAD-GÎTÂ (I) (1).

JORGE BERTOLASO STELLA

PREFÁCIO.

Há muitos anos eu me interesso pelo estudo da língua e da literatura sânscrita. Autodidata, iniciei êsse estudo em 1922 e até esta data não o abandonei, embora tenha havido várias interrupções motivadas por outros estudos e entre êles o da glotologia e história das religiões.

Tarefa árdua é traduzir uma língua antiga. Como tive ocasião de escrever no meu trabalho, *Provérbios da Índia* (1956), o sânscrito, no sentir de Formichi, pode, com extrema concisão, perspicuidade e eficácia, exprimir, como língua sintética, com um verso, metade de um verso, aquilo que nós, em nossas línguas analíticas, somos constangidos a dizer com longas paráfrases.

Há três métodos para traduzir as *Upanishadas*: 1º servir-se de comentadores de valor e de autoridade e procurar no texto aquilo que êle encontra; 2º examinar os comentadores indianos e procurar entre êles aquêle que melhor reflete o texto; 3º traduzir o texto como puro filólogo, não fazendo-lhe dizer mais do que a letra diz, evitando as subtilezas e as vãs interpretações que as diversas escolas dão a uma palavra (2). O intérprete deve servir-se, com critério, dos três métodos e saber empregá-los na ocasião necessária, conforme o caso. Êle não deve esquecer-se, como disse Belloni-Filippi, de que as *Upanishadas* contêm uma parte exotérica e mística que não pode ser entendida sòmente com o auxílio da filologia pura sem o guia das doutrinas filosóficas da tradição indiana. Êste critério deve ser aplicado à *Bhagavad-Gîtâ* que é uma upanishada.

Alguns versos ou *çloka* podem ser traduzidos quase ao pé da letra, outros, porém, com auxílio da interpretação. Exata é a sentença: *traduzir é interpretar*.

(1). — Apesar do esforço empregado foi impossível obter as matrizes necessárias para transliterar o alfabeto *devanâgarico* ou *devanâgrico*. Naturalmente quem conhece o sânscrito vê logo que certas vogais, semivogais e consoantes, em determinadas palavras, deveriam ser grafadas de maneira diferente.

(2). — Baratti G., *Sanatsujâtiyam*, Napoli, 1913, p. 37, 38.

Eu traduzi a *Bhagavad-Gîtâ* oito vêzes do texto sânscrito e dei-a, em aula, durante mais ou menos três anos, ao meu aluno de sânscrito, Prof. Dr. Milton Campana, advogado, poliglota e homem de grande cultura. Èle é hoje professor dessa língua.

Procurei ficar o mais perto possível do original. Prefери, às vêzes, sacrificar o estilo do que afastar-me do texto sânscrito.

Na *Introdução*, trato com certo cuidado da *Bhagavad-Gîtâ*, dada a importância que ela tem no campo da literatura, da filosofia e da religião.

Sirvo-me de notas dos vários estudiosos, conforme a bibliografia que cito neste trabalho, especialmente Radha-Krishnam. *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954.

*

* * *

INTRODUÇÃO.

A Bhagavad-Gîtâ.

A *Bhagavad-Gîtâ* compreende os capítulos 23 a 41 do *Bhisma-pavan*, uma das seções da grande epopéia de mais de 100.000 estâncias que é o *Mahâbhârata*. E' composta de 18 capítulos (3) ou cantos, e contém 701 estrofes. A *Bhagavad-Gîtâ* é um poema filosófico-religioso, chamado o Evangelho do Krsnaismo e denominado também o Evangelho da Índia. E' o livro mais lido, mais discutido, mais examinado de tôda a literatura sânscrita. Ela constitui o famosíssimo e difundidíssimo texto religioso do induismo. A *Bhagavad-Gîtâ* fala ao coração e à mente.

Para o místico e para o devoto (4) ela é uma espécie de "Imitação de Cristo", um incentivo à piedade, um auxílio à meditação, um sustentáculo na prática do dever e da penitência. A *Bhagavad-Gîtâ* é essencialmente e eminentemente religiosa, prima mais ainda pela sua sublime representação teista, que é uma das mais maravilhosas concepções poéticas do divino (5), é uma das principais razões da extraordinária atração e celebridade do sagrado poema. A *Bhagavad-*

(3). — O número 18 é sagrado para o *Mahâbhârata*: 18 são os dias da grande batalha, 18 os exércitos combatentes, 18 os cantos da *Bhagavad-Gîtâ*, que constituem o cerne do poema, Pisani V., *Mahâbhârata*, Torino, 1954, p. 16.

(4). — Pizzagalli A. M., *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1922, p. 11, 12.

(5). — Barattl G., *Sanatsujâtiyam, L'episodio di Sanatsujâta esposto tradotto e comentato*, Napoli, 1913, p. 18.

Gîtâ pertence ao patrimônio espiritual de toda humanidade. Ela corresponde às várias aspirações da religiosidade humana (6).

Contendo a *Bhagavad-Gîtâ* filosofias diversas, o filósofo encontra em simples, mas de sentido profundo, ditos sublimes de verdades excelsas. Êle se encontra nas mais altas esferas da contemplação, indaga a mística origem do mundo, percebe ser afirmada a onipotência de Deus, a imortalidade da alma e é levado às regiões onde a razão se perde e a verdade revelada refulge ao intelecto estático do contemplador. A verdade, lentamente procurada por meio do raciocínio, aparece-lhe ao pensamento pela luz misteriosa da intuição imediata.

Para o teósofo é uma mina inexaurível de verdades, no sentir ainda de Pizzagalli. Os nomes para êle caros da terminologia filosófica indiana são encontrados a cada passo. A visão fantástica da divindade nas suas formas mais variadas, uma certa incerteza de conceitos, que permitem os confrontos mais largos com outras doutrinas e outras religiões e que se presta admiravelmente a uma interpretação simbólica, constituem para êle o texto teosófico por excelência.

Êste poema dá grande prazer ao amante da literatura se o ler com alma de poeta, curioso das cousas do espírito. Êle depara com a visão da Índia heroica na descrição do início da batalha, assiste a maravilhosa epifania do deus *Krsna* e se sente maravilhado diante da grandeza de algumas imagens, que adornam, verdadeiras gemas e a profundidade de doutrinas filosóficas.

O metro do çloka ou verso da Bhagavad-Gîtâ.

A *Bhagavad-Gîtâ* é escrita em versos rítmicos. O metro que predomina é chamado *çloka*. Êste é o metro épico da Índia e compreende 4 x 8 sílabas. Variável é a quantidade da sílaba de um *çloka*. A quinta sílaba de cada quarto de verso deve ser breve (ü) e a sexta longa (-). A última sílaba deve ser longa (-) no primeiro e o terceiro quartos, mas breve (ü) no segundo e na quarta parte. A oitava, isto é, a última sílaba de um quarto é indiferente (ü).

Além do *çloka*, a *Bhagavad-Gîtâ* compreende ainda metros mais ou menos mistos, de 4 x 11 sílabas, chamados *upajâti*. Encontram-se ainda, porém raramente, quartos de versos de 11 sílabas. Em todos êsses casos, trata-se de uma modificação irregular de versos de 4 vezes 11 sílabas (7).

(6). — Heilmann L., *Il Bhagavadgitabhâsya di Sankara*. Bologna, 1948, p. 4; Radhakishnan S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954, p. 9.

(7). — Aurobindo S., *Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1942, p. 443, 444.

A Bhagavad-Gîtâ e o Mahâbhârata.

A *Bhagavad-Gîtâ*, em forma de colóquio entre o deus Krsna, que tomou a forma humana, a personificação de Visnu e o herói pânduida Arjuna, está inserida na descrição da grande batalha entre kuruidas e pânduidas, que forma justamente o núcleo, a parte central do *Mahâbhârata*. Damos rapidamente a causa da guerra fratricida, que teve lugar no *Kuruksetra* entre os kuruidas e os pânduidas e que forma o assunto do *Mahâbhârata*. De Kuru, herói solar, depois de muitas gerações, descenderam Dhrtarâstra e Pându. Dhrtarâstra, sendo cego, embora mais velho que Pându, não podia ser rei, segundo a lei brahmânica. De Gandari teve uma filha e cem filhos, sendo o mais velho dêles Duryodhana. O domínio do reino estava sob a direção de Pându e depois dêle sob o mais velho de seus filhos, Yudhisthira. Foram irmãos dêste, porque filhos da mesma mãe Kuntî, Arjuna e Bhîma. Filhos de Pându, porém de outra mãe, foram Nakula e Sahâdeva. Dhrtarâstra e os seus não se conformavam que o reino estivesse sob o domínio dos outros parentes e Duryodhana procurava os meios para afastar o primo do poder. Um dia desafiou-o ao jôgo e com engano venceu-o e espoliou-o do reino durante treze anos, tempo em que Tudhisthira e seus irmãos deviam ir para o exílio. No fim dos treze anos voltaram e pediram que lhes fôsse dado de novo o reino. Tudo foi recusado e não houve outra solução senão resolver o litígio pelas armas. Como cego, Dhrtarâstra estava longe da guerra. Nessas condições êle não podia acompanhar os acontecimentos do combate se Vyâsa não lhe houvesse dado a visão estática. Êle porém preferiu que essa visão fôsse dada ao seu auriga e cantor Samjaya. E com efeito êste narrou ao rei o colóquio de Arjuna e Krsna, que, como dissemos, é o assunto da *Bhagavad-Gîtâ*. Dhrtarâstra de longe pois vê, por intermédio do seu auriga. A batalha se desenrola no campo Kuru. Samjaya explicou a Dhrtarâstra, com a visão, que possuía, a desposição dos exércitos e depois de uma descrição geográfica da Índia, narra o diálogo entre Krsna e Arjuna.

A Bhagavad-Gîtâ poema estimado.

Pode-se dizer que parte alguma da grande epopéia, nem sequer texto algum da literatura sânscrita em geral foi tão lido e aprendido de memória como êste em tôda a Índia. Nenhum foi copiado tantas vêzes em delicados manuscritos, adornado com delicadas miniaturas, provido de uma imensidade de comentários e comentários de comentários e traduzido êste poema precioso em todos os dialetos modernos da Índia (8).

(8). — Oldenberg H., *La Litteratura de la antiga India*, p. 169 (1).

A primeira obra que apareceu na Europa, traduzida do sânscrito, foi a *Bhagavad-Gîtâ*, 1785, publicada por C. Wilkins (9), jovem comerciante inglês, sob os auspícios de William Jones, que em Calcutá fundara em 1783 a “Sociedade Asiática”.

A *Bhagavad-Gîtâ* que em forma poética reproduz todos os princípios filosóficos e éticos das upanishads, constitui um poema filosófico: “O canto do Bem-aventurado”, que é editado em muitas edições na Índia, tem chamado a atenção dos poetas, filósofos e dos interessados nos estudos religiosos. Frederico Schlegel disse ser êle um verdadeiro manual de misticismo e Guilherme de Humboldt assim se expressou:

“Li o poema indiano pela primeira vez na Silésia, no campo, e ao lê-lo o meu sentimento dominante foi o de agradecimento à sorte por ter-me feito viver para conhecer esta obra. E’ o mais belo e talvez o único poema verdadeiramente filosófico que nos possa oferecer literatura; é aquilo que de mais nobre, profundo e sublime o mundo nos possa oferecer” (10). E numa carta a Franz von Gentz (1827) a define “a obra mais profunda e mais sublime que o mundo haja produzido”.

Muitas são as opiniões sôbre esta obra notável. Damos apenas algumas:

“Êste célebre Gîtâcâstra é um resumo das verdades essenciais de todo o ensinamento védico. O conhecimento do seu ensino conduz à realização de tôdas as aspirações humanas” (11). A *Bhagavad-Gîtâ* é o melhor comentário que existe do Vedânta.

Pelo seu valor, a *Bhagavad-Gîtâ* é chamada o Evangelho da Índia (12) e é denominada também a Bíblia da Índia.

“Je puise dans la *Bhagavad-Gîtâ* une consolation que je ne trouve pas ailleurs, même dans le sermon sur la Montagne”... (13).

“A Gîtâ é um dos resumos mais claros e mais completos da filosofia eterna que jamais se tem escrito. Daí o seu valor permanente, não sòmente para os indianos, mas para tôda a humanidade... A *Bhagavad-Gîtâ* é e pode ser a proclamação espiritual mais sistemática da filosofia eterna” (14).

(9). — Em 1808, Londres, Charles Wilkins publicou sua importante gramática sânscrita: *A Grammar of the Samkṛita Language*.

(10). — Formichi C., *Índia*, Milano, 1944, p. 129.

(11). — Gandhi M. K., *Young India* (1925), p.p. 1078-79, citado por Radha Krishnan, *Bhagavad-Gîtâ*, p. 13, 14, 15.

(12). — Formichi C., *Alle Fonti delle Religioni*, an. I, fas. I, p. 24, 1921.

(13). — Gandhi M. K., *Young-India* (1925), p. 1078-79.

(14). — Huxley A., *Introduction à la Bhagavad-Gîtâ* par le Swami Prabhavâmananda et Christopher Isherwood, 1945, citado por Radhakrishnan, *Bhagavad-Gîtâ*, p. 16 (1), p. 9.

Ela ensina a compreender os bens supremos da vida. Ouçamos a palavra de Burnouf:

“E’ talvez o produto mais sublime do espírito humano, provavelmente o mais belo que saiu das mãos dos homens” (15).

André Secretan disse:

“La *Gîtâ* est le poème de la parfaite mysticité, de l’amour dans l’union du divin, la proclamation de la science qui tranche le doute, libère l’homme et le conduit à la Paix” (16).

Mohini M. Chatterji expressou-se assim:

“La *Bhagavad-Gîtâ* est sans aucun doute de meilleur livre existant pour l’étude de la pensée spirituelle, car elle convient à toutes les conditions humaines” (17).

Finalmente ainda esta opinião de Michalsk Iwiens Ky (Dr. St. Fr):

“La *Bhagavad-Gîtâ*... L’haleine puissante de l’idéalisme qu’elle exhale, l’envolée de ses idées, la grandeur des conceptions, l’ampleur gigantesque de ses rêves et de ses images, la beauté choisie de la langue, les ondes lumineuses de ses strophes, la simplicité avec laquelle elle résout les énigmes éternelles de l’univers, la sagesse profonde et claire de son enseignement, tout cela fait que dans la littérature européenne on trouvera à peine une oeuvre qu’on pourrait mettre à côté de la *Bhagavad-Gîtâ*” (18).

Todos os hodiernos, quer indianos ou não, sem distinção de casta ou de ocupação, sábios e literatos, conservam sua fé na *Bhagavad-Gîtâ*, a herança tradicional, o segredo da salvação.

A Bhagavad-Gîtâ e a Crítica.

Se para os hindus a *Bhagavad-Gîtâ* é um livro uno e intangível, para os ocidentais europeus não se dá o mesmo. Êstes, dotados de espírito crítico, examinam a proveniência, estudam os defeitos e procuram as fontes da obra (19). Tem-se também posto em dúvida a unidade da sua composição, distinção de modificações e adições. Desde 1826 W. von Humboldt, em uma das suas célebres publicações, não temia em afirmar:

(15). — Burnouf E., *La Bhagavad-Gîtâ*, p. 5; Vassaleni Ida, *Bhagavadgîtâ*, Bari, 1943, p. 23-26.

(16). — Hubert P., *Histoire de la Bhagavad-Gîtâ*, 1949, 1949, Paris, p. 13.

(17). — Hubert P., *Histoire de la Bhagavad-Gîtâ*, 1949, Paris, 10.

(18). — M. Iwienski St. Fr., *Bhagavadgîtâ*, Paris, 1922, p. X-XI.

(19). — Moore G. F., *Storia delle Religioni*. Bari, 1922, p. 211.

“que des interpolations et des additions se laissent deviner avec grande vraisemblance, quoique l'on ne soit pas en état de les déterminer”.

A. Weber julgava que a *Bhagavad-Gîtâ* podia passar por uma coleção de trechos em grande parte mui diversos. E. W. Hopkins e A. Holtzmann frisaram a necessidade de se admitir uma ou mais modificações na *Bhagavad-Gîtâ*. O último quer ver nela uma modificação visnuita de um poema panteísta. Êle baseia a sua opinião na contradição que existe no poema: “entre a alma do mundo imanente e impessoal de um lado e Krsna-Visnu do outro lado, deus pessoal e bem real, o qual tomou a forma humana”. O célebre Garbe pensa que o poema tal qual o possuímos é uma modificação vedântista e panteísta de uma obra primitiva compreendida no seu sentido mono-teísta. Garbe não se contentou só com isto, êle vai além e tenta reconstruir o suposto texto primitivo e na sua tradução da *Bhagavad-Gîtâ* (1905, 2a. ed. 1927) com grandes caracteres tenta reconstruir a redação suposta autêntica, enquanto que os pequenos caracteres são reservados para as supostas adições vedantistas. Segundo Lamotte (20), êle resume a sua argumentação brevemente assim:

“Na *Bhagavad-Gîtâ*, um deus pessoal, Krsna, se apresenta como um herói guerreiro, dá seus ensinamentos e conselhos à Arjuna, recomenda-lhe “ação” e a guerra deve ser feita com desinteresse, mostra-se a êle sob uma forma divina, reclama a sua devoção e promete-lhe a salvação. Ao lado desse deus, bem pessoal e individualizado, se traça brahman, o absoluto, princípio neutro e impessoal tão abstrato e despido de atributos quanto possível. Panteísmo ou monoteísmo, essas duas concepções opostas do divino no poema são misturadas e confundidas, como se não existisse entre elas alguma diferença sem valor, nem de conteúdo”.

Para interpretar êste fato, muito surpreendente à primeira vista, Garbe se recusa a ver no autor da obra um poeta, exprimindo mais idéias sob o ato de inspiração sem tentar reconciliá-los, nem ordená-los logicamente, porque a exaltação poética não se faz sentir senão em alguns versos; alhures êstes são citações das Upanishadas, exposições sintéticas e abstratas, nada menos que poéticas.

Garbe não admite que a *Bhagavad-Gîtâ* seja o reflexo de uma época de sincretismo, quando teísmo e panteísmo de alguma forma fôssem justapostos. Esta época de sincretismo é, segundo êle, posterior à data da redação primitiva da *Bhagavad-Gîtâ*. E' sòmente nas partes recentes do *Mahâbhârata* que Krsna é identificado ao ser universal. Para êle a *Bhagavad-Gîtâ* foi composta na ocasião quando Krsna-Visnu era para o Brahmanismo o Deus supremo. A reforma

(20). — Lamotte E., *Notes sur la Bhagavadgîtâ*, Paris, 1929, p. 3 etc.

panteísta da *Bhagavad-Gîtâ* sòmente teve lugar quando se começou identificar Krsna com brahman, em outros têrmos “vendantar” o Krsnaísmo. Para Garbe o ilogismo e a contradição do poema se explicam por uma dupla redação: a primeira em data, a autêntica, ensinando o Krsnaísmo e inspirando-se nas doutrinas do Sâmkhya e do *Yoga*; a segunda, posterior e modificada da primeira, defendendo *brahman*, segundo as doutrinas do *Vedânta* e da *Mîmânsâ*. Eis a sua conclusão:

“Resumindo: no antigo poema é anunciado o Krsnaísmo, fundado filisòficamente no *Sâmkhya-Yoga*; no texto aumentado é ensinada a filosofia vedânta”.

Outra incompatibilidade geral entre o Krsnaísmo-monoteísta e o Vedânta panteísta, Garbe apresenta ainda em abôno à sua tese algumas citações da *Bhagavad-Gîtâ*, onde o *Krsnaísmo* e *brahman* são bem distintos (VIII, 3,4; XIV, 26,27; XVIII, 50,53) a par de outras em que êles são identificados (VII, 19; XI, 40). Do mesmo modo o autor parece atacar o ritualismo Mîmânsâ (II, 42, 46; XVIII, 66) e ora o defende (III, 9-18; IV, 31).

Enfim Garbe pretende que, graças à supressão de alguns versos vedântas (êle rejeita cêrca de 170), chegou a restituir à *Bhagavad-Gîtâ* a sua disposição lógica e a continuação das idéias que haviam sido interrompidas. Êle apresenta como exemplo a supressão dos versos III, 9-18; V, 27-32; VII, 7-11; VIII, 20-IX, 6.

Como acontece, com quase tôdas as idéias novas que aparecem, a tese de Garbe teve seguidores, especialmente alemães.

Schrader pensa que a *Bhagavad-Gîtâ* original, como parte do *Mahâbhârata* pré-visnuita terminava já no verso II, 38, ajuntando talvez alguns versos do fim do Canto XVIII. Com efeito, segundo êle, só os cantos I-II,38 são bem adaptados à situação como apoiando-se sôbre as idéias do Sâmkhya para excitar Arjura à luta. Depois com o tempo êste núcleo primitivo foi acrescido de uma exposição de doutrina do *Ioga* e do *Karman* II,39- VI, de uma revelação grandiosa de Krsna VII-XIV, a qual aumentada foi retocada posteriormente por mão vedântista, como quer Garbe. Por seu lado H. Jacobi afirma que o núcleo primitivo sôbre o qual a *Bhagavad-Gîtâ* foi formado, compõe-se dos cantos I-II, 32 e mais os versos 73-78 do Canto XVIII.

Parece que o mais avançado dos críticos é M. Winternitz. Êle subscrive a tese de Garbe e rejeita os 170 versos, declarando-os interpolados, na opinião de Garbe, porque interrompem a continuação das idéias e muito poucos dentre êles possuem valor poético. Em seguida, êle separa os cantos XIII-XVIII, 55 como sendo uma sêca e

prosaica discussão, indigna de um poeta tão perfeito como o autor da *Bhagavad-Gîtâ* primitiva. Êle rejeita ainda especialmente a descrição Visnuita de Krsna. Suprime assim 370 versos, quase a metade da *Bhagavad-Gîtâ*. Em vista do seu caráter, afirma Lamotte (21), é interessante apresentar as suas conclusões:

“Eu creio que nos últimos cantos da *Bhagavad-Gîtâ* sòmente os doze versos XVIII, 55-56 são autênticos e antigos e formam verdadeiramente a conclusão do poema. Eu creio que não sòmente Garbe tem razão quando rejeita os 170 versos, que contém os ensinamentos do Brahmanismo Védico e do panteísmo, mas eu quero ainda afirmar que devemos abandonar além disso 200 versos ao menos, se bem que a antiga e autêntica *Bhagavad-Gîtâ* era metade menor do aquela que se apresenta atualmente a nós”.

Muitos outros autores seguem a tese de Garbe, outros, como veremos, são contrários.

A Unidade da Bhagavad-Gîtâ.

Louis de La Valée Poussin chama a teoria de Garbe de “barroca”.

H. Oldenberg incumbe-se de refutar as idéias de Garbe. Mostra que a supressão dêste e daquêle verso, longe de restabelecer a sucessão das idéias, não faz mais que obscurecer o sentido; estabelece, enfim, que nas passagens conservadas por Garbe, a divindade não aparece sòmente como um deus pessoal, mas continua a gozar o seu papel de alma suprema imanente. P. Deussen, em tôdas as suas obras, apresenta ponto de vista diametralmente oposto ao de Garbe.

E. Senard julga tôdas as tentativas dêsse gênero *fragiles que arbitraires*.

E. Edgerton é favorável à unidade do poema.

M. Iwienski, resumindo em algumas palavras o poema, pensa que êle constitui, no seu sentido, uma obra única e panteista.

W. D. Hill julga que o criticismo de Garbe e de Hopkins é exagerado e superficial, repousa sòbre uma incompreensão total do poema e não resolve de forma alguma a questão da origem. As doutrinas de J. Dallmann sòbre a gênese e as doutrinas do *Mahâbhârata* são contrárias às de Garbe.

L. de Poussin e C. Formichi são favoráveis à unidade da composição da *Bhagavad-Gîtâ*. Essa unidade entretanto não exclui interpolações, nem adições e êste assunto deve ser estudado com muita prudência e cuidado. Mas a íntima associação do “monismo” e da “devoção a um deus pessoal” é a essência própria e o caráter próprio da *Bhagavad-Gîtâ*.

(22). — Lamotte E., *Notes sur la Bhagavadgîtâ*, Paris, 1929, p. 134-137.

Lamotte (22) faz a análise e a crítica da tese de Garbe, mostrando que não resiste à crítica, embora haja nas suas idéias algo aproveitável.

Sigamos Lamotte nas suas considerações. Garbe vê na *Bhagavad-Gîtâ* uma dupla redação: a primeira autêntica e original, pondo à frente um Krsnaísmo monoteísta, baseado no *Sâmkyā-Ioga*; o segundo, posterior em data, retoca o panteísmo da primeira, segundo a doutrina do Vedânta. Lamotte diz que não se pretende afirmar que o poema seja virgem de tôda a interpolação, de tôda a adição: obra antiga cuja transmissão foi confiada à memória podia ter sido enriquecida de muitos versos no decórrer dos anos. Mas o estudo atual da ciência não permite pretender uma modificação geral da *Bhagavad-Gîtâ* e ficamos céticos quando Garbe afirma que tal ou tal verso bem determinado é certamente uma interpolação. Lamotte apresenta várias razões, baseadas na análise dos passos da *Bhagavad-Gîtâ*, mostrando a não razão de ser das suas teorias no que se refere às interpolações da obra. Lamotte recusa admitir uma interpolação nos seguintes casos:

1º). — Quando a passagem chamada interpolada é anunciada ou resumida por um verso que Garbe considera autêntico, em outros termos, quando a passagem faz parte do contexto e é necessária à seqüência lógica das idéias. Citam-se alguns exemplos (23): o v. V, * 6 desenvolve a segunda parte da tese enunciada no v. 2, a saber: a superioridade do ioga sôbre *Karmasamnyâsa*. Os v. VI, *27-*32 descrevem os efeitos que produz sôbre o *Iogin* a superioridade do sentido interno recomendado no V. 26. — Depois de ter falado do conhecimento (*jñâna*) no v. XIII, 11, é natural que o autor trate do objeto do conhecimento (*jñeya*) nos v. XIII, *12-*18.

2º). — Quando a passagem contestada é uma digressão ou uma aproximação àquela que o autor tinha introduzido logicamente. Depois de ter tornado obrigatório o cumprimento do *niyatam Karma* no v. III, 8, o autor nos diz (III, *9-*18) que por isso êle entende antes de tudo o sacrifício. — A longa descrição de Krsna nos v. IX, *16-*19, não é outra cousa senão o desenvolvimento, a ilustração de *viçvatomukha* do v. IX, 15. — Tendo falado nos v. XVII, 11-22 da divisão tripartida de *yajñatapadâna* segundo os *guna* (24), o autor lembra que êles são suscetíveis de uma outra divisão segundo as três sílabas OM, TAT, SAT (XVII, *23-*28).

3º). — Quando a passagem contestada se enquadra bem no todo do ensino doutrinário do poema. Garbe rejeitou em bloco tôdas as passagens onde se encontra a questão do *brahman*. Êle não com-

(23). — O asterisco (*) que precede o verso indicado, indica que Garbe o considera interpolação.

(24). — *Guna* é neutro plural. No plural escrevemos *gunas*.

preendeu que o nosso autor querendo elevar o Krsnaísmo à altura de uma filosofia devia fatalmente encontrar no seu caminho o *brahman*, a autoridade suprema do Brahmanismo.

49). — Quando nas passagens, chamadas interpoladas e seu contexto imediato, se encontram os mesmos termos técnicos, expressões ou torneios de formas idênticas. No canto IV, é necessário unir *brahmâgnâu* de *24 de *brahmâgnâu* de 25. — No canto V, o *saṅgam tyaktvâ* e o *karoti yah* do *10 corresponde respectivamente ao *saṅgam tyaktvâ* e ao *karma karvanti* de 11. — No mesmo canto o *jñânena ajñânaim nâçitam* de *16 correspondem aos *ajñânenâvrtam jñânam* de 15. Convém também comparar ou relacionar as expressões de 23 das dos versos precedentes e seguintes: o seu *yuktah* do *yogayuktâtmâ* de *21, o seu *kâmakrodha* do *kâmakrodha* de *26, enfim o seu *sukhî narah* de *sukham* de *21 e de *antahhsukhas* de *24. — Ao canto IX, os *sarvâni bhutani* de *6 são relacionadas aos *sarvabhutâni* de 7. Ao canto XIII, os *yah paçyati sapaçyati* de *27 e os *samam paçyam* de *28 correspondem ao *yah paçyati . . . sa paçyati* de 29. E' inútil, diz Lamotte, apresentar mais exemplos.

O Deus Krsna e os Bhâgavatas.

Não deixa de ser complexo o problema que trata de Krsna (25). As origens do culto de Krsna são de época remota na Índia, quando os hindus não eram ainda submissos inteiramente ao jugo brahmânico e os guerreiros tinham ainda o primado. Krsna, filho de Vasudeva e de Devakî, foi fundador de uma religião monoteísta, que primeiro se difundiu entre os companheiros de sua tribo e das próximas, os yadavis, sâttvatas e vriçamis e depois numa espera mais larga Krsna, deificado, permaneceu um deus popular e guerreiro e na sua religião prevaleceu o lado ético, moral. Ele foi chamado Bhâgavad o “bem aventurado” e os seus adoradores eram chamados bhâgavatas (26) e sâttvatas e mais tarde paricarâtras. Krsna viveu dois séculos antes de Buda, século VII a VIII a. C. As primeiras notícias históricas sôbre a seita dos devotos de Krsna possuíam duas características, a sua tendência filosófica, própria da casta dos guerreiros e um acento mais vivo de sentimento religioso. Para a primeira êles receberam doutrinas de *Sâmkhya* racionalista e do *Ioga* místico. Para a segunda fizeram-se propagadores da *bhakti* — “amor” — fé em Deus.

Distinguem-se três períodos na história do Krisnaísmo: o primeiro de 700 a 300, em que o culto de Krsna se mantém livre do influxo brahmânico, sacerdotal e é uma emanção da casta dos guerreiros, o segundo em que o Krsnaísmo depende do influxo brahmânico

(25). — Lamotte E., *Notes sur la Bhagavadgîtâ*, Paris, 1929, p. 11-15.

(26). — Pizzagalli, *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1922, IV-V; Kershaker, *Mahâbhârata*, v. IV, p. 111.

e Krsna se funde com Visnu, de 300 a. C. até a era vulgar; o terceiro período, da era vulgar ao XII século da era vulgar. Neste período, Visnu-Krsna se identifica com *Brahman* e ao primitivo monoteísmo da religião Krsnaita se substituiu o panteísmo da escola vedânta.

Doutrinas do Bhagavad-Gîtâ.

Na *Bhagavad-Gîtâ* existem as mais contraditórias distinções do divino, do monismo que se resume no *brahman*, princípio neutro e indefinível, ao teísmo que admite um princípio divino pessoal (*içvara*); porém a parte teística é aquela que é preponderante no poema (27).

“La *Gîtâ* reprend les diverses croyances et les divers codes en conflit de son temps et les transforme en aspects différents d'une religion plus profonde, plus libre, plus subtile. Si l'on adore des divinités populaires, il faut bien comprendre qu'elles ne sont que des manifestations diverses de l'unique suprême” (28).

“La *Gîtâ* affirme hautement que le Suprême est le Dieu personnel qui crée le monde perceptible au moyen de sa nature (*Prakriti*). Il réside dans le cœur de toute créature (XVIII, 61); il jouit des sacrifices et il est le seigneur de tous les sacrifices (IX, 24)... Il est l'origine et le soutien des valeurs. Il entre en relation personnelle avec nous dans le culte et la prière” (29).

Quero finalmente citar este longo lance:

“L'enseignement de la *Gîtâ* ne se présente pas comme un système métaphysique pensé par un philosophe unique ou une seule école de philosophes. On doit voir en lui une tradition issue de la vie religieuse de l'humanité. Elle est composée par un profond voyant qui perçoit la vérité dans ses nombreux aspects et croit à sa puissance rédemptrice. Elle représente, non pas une secte particulière de l'Hindouisme, mais l'Hindouisme dans sa totalité; et non pas même le seul Hindouisme, mais la religion elle-même, dans son universalité, hors de toute limite de temps ou d'espace, embrassant dans sa synthèse la gemme entière de l'esprit humaine, depuis le grossier fétichisme du sauvage jusqu'aux affirmations créatrices du saint” (30).

A *Bhagavad-Gîtâ* reflete as diversas fases da religião de Krsna e representa essa religião na sua passagem do segundo ao terceiro período, que já vimos. Sente-se ainda a reação contra o ritualismo brâhmanico, próprio do primeiro período, Krsna é uma encarnação de Vis-

(27). — Heilmann L., *Il Bhagavadgîtâbhâsya de Sankara*, 1948. Bologna, p. 16.

(28). — Radhakrishnan, S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954, p. 85.

(29). — Radhakrishnan S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954, p. 30, 31.

(30). — Radhakrishnan S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954, p. 16.

nu, sem perder por isto a sua individualidade de um deus heróico e guerreiro, como no segundo; funda-se o conceito monoteísta no panteísmo como acontece no terceiro período. Embora a *Bhagavad-Gîtâ* seja o livro de uma seita a dos *Bhâgavatas*, tinha caráter especial e traz a sua origem, quanto à sua doutrina, das castas dos guerreiros, pode no entanto considerar-se como representante do pensamento brâhmanico. Tal qual ela é, pousa sôbre um conjunto de conceitos religiosos e filosóficos que podem ser chamados pan-indianos. O ecletismo próprio de tôda a épica, o seu longo percurso através dos séculos fizeram dela um livro universal. A doutrina contida nela é teísta, porém no sentido que esta palavra pode ter na mística indiana. O teísmo de Krsna confina continuamente com o panteísmo, com a filosofia e a religião da Índia. A epifania do deus Krsna e os ensinosa Arjuna surgem no solo fecundo das idéias brâhmanicas e daí a necessidade de seu conhecimento sumário para compreender o poema (31). O panteísmo é a filosofia própria dos árias; não admitem a criação *ex-nihilo* (*do nada*), como a compreendem os hebreus. O mundo é uma emanção de Deus. Mundo e Deus se identificam. O Deus universo é uma realidade. Dada esta unidade, a criação se explica só pela *mâyâ*, por um processo periódico de emanção e reemanção do ser. O princípio da evolução inserido no ser o constringe a manifestar-se. Ora, em cada emanção é preciso admitir dois momentos, um fluxo e um refluxo, uma ascensão e uma declinação, o primeiro ponto é a *mâyâ*, o segundo o *nirvâna* ou extinção. A essência divina é repartida diversamente entre os seres e aquilo que limita o expandir-se da essência divina entre os seres chama-se campo ou esfera da ação (*ksetra*). Quando a essência divina se limita, se individualiza naquilo que será o seu "campo" de ação resulta o *ahamkâra*, o *principium individuationis*, aquilo que faz que cada indivíduo seja qualquer coisa de distinto em si e dos outros e que o leva a perseverar no seu ser e aumentá-lo, sentimento de egoísmo que nos conserva prêsso ao nosso interesse individual; êste sentimento deve ceder à lei universal pela qual o indivíduo deve absorver-se no todo, ceder à espécie; daí um antagonismo entre o indivíduo, que tende a viver por si e a lei geral da existência que quer subjugá-lo aos fins gerais da espécie; êste antagonismo é tanto mais vivo, quanto mais o ser retém a essência divina, reduzido ao mínimo no mundo vegetal e animal, cresce e se desenvolve no mundo humano. Nesta luta se distinguem três estados para com o vivente: aquêle em quem o espírito prevalece, domina a matéria; aquêle em quem o espírito tende a livrar-se da matéria, mas não atinge a suprema visão da verdade e luta em abônno à paixão; aquêle enfim em quem o espírito está sujeito à matéria. Êstes três

(31). — Pizzagalli, *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1929, p. VII.

estados regulam a vida do mundo fenomênico e a filosofia indiana identifica-os como verdadeiras e próprias entidades, como elementos constitutivos daquele impulso à luta que chamam matéria. São êles as *guna da prakrti*. Êstes são chamados essenciais, bondade (*sattva*) o primeiro, paixão (*rajas*); o segundo, ignorância, trevas (*tamas*) o terceiro. O primeiro estado é representado pelos deuses, os homens representam o segundo, os animais e as plantas representam o terceiro.

Como doutrina panteísta, a *Bhagavad-Gîtâ* admite outras duas panindianas, que são as doutrinas da metempsicose ou transmigração da alma (*samsâra*) e a do fruto da ação (*karma*), uma exteriormente prêsã à outra; as almas transmigram de existência em existência segundo as ações cometidas nas vidas anteriores. A *Bhagavad-Gîtâ* tem por fim livrar o homem das dôres da existência.

Ao lado de uma metafísica há também uma ética. Esta é a parte mais importante do poema. Tôdas as ações têm por fim reter o homem implicado no ciclo das existências, no mundo da visão fenomênica, da *mâyâ*. Sòmente sufocando em si mesmo o egoísmo, o desêjo, a paixão, o homem chega à libertação (*moksa*) (32), ver no universo uma só ilusão da natureza e dos seus próprios sentidos que êles também são matéria. Uma grande verdade permeia a *Bhagavad-Gîtâ* e tôda a filosofia da Índia: o mundo do espírito é distinto do mundo da matéria, o espírito simples, incorpóreo, eterno, nada tem a fazer com o corpo composto, material, caduco. Êle se encontra ligado por fôrça (*daiva*) ou das suas ações em vidas anteriores (*karma*); porém é êste um liame que pode ser rompido, apagado o desêjo; é um liame que se desamarra por si mesmo com a falta de ação que implique o espírito em novas existências. A alma passa imutável e imperecível de um corpo a outro como no corpo presente passa através das várias idades sem participar das suas mutações (33).

Tôda a ação quer boa, quer matéria para os hindus tem um valor relativo, ela é portadora de um fruto (*phalam*), merece uma recompensa ou um prêmio temporário como ela. A necessidade dessa sanção moral é aquela que obriga o homem a renascer e à renascer-se depois de cada morte. Enfim prêmio e castigo o homem obtém nas existências sucessivas. Esta sanção moral que prende às existências determina a condição do futuro nascimento na escala dos sêres, em alto ou baixo, conforme se trata de mérito ou demérito. Transcrevo êste trecho:

“La *Bhagavad-Gîtâ* nous enseigne une religion par laquelle la loi de karma, ordre naturel de l'acte et de ses conséquences, peut être dépassée. Il n'y a aucun élément de caprice, d'interférence ar-

(32). — Heilmann L., *Il Bhagavadgîtâbhasya de Sankara*. Bologna, 1948, 2-41.

(33). — Heilmann L., *Il Bhagavadgîtâbhasya de Sankara*, Bologna, 1948, p. 30.

bitraire introduit par une volonté transcendante dans l'ordre naturel. L'instructeur de la *Gîtâ* admet un domaine de réalité où le karma n'opère pas; et nous sommes libérés dans notre être le plus profond si nous établissons notre relation avec lui la chaîne de karma peut être brisée çà et là pendant le cours du monde empirique. Nous devenons les maîtres de karma en acquérant le détachement et la foi en devenons Dieu" (34).

Se se quiser chegar ao absorvimento do ser no todo, ao *nirvâna*, trate-se do ciclo das existências. Ora o modo como se deve chegar a essa libertação as doutrinas são várias, tôdas porém concordam num ponto: que se deve vencer e estirpar o egoísmo. Vencido o egoísmo dá-se um grande passo para o *nirvâna* e a bem-aventurança eterna, que compreendida negativamente, como extinção de tôda a existência individual, como a entende o Budismo, seja positivamente como união com o todo, como o absoluto, fusão do espírito com *Brahman*, como a compreende o Brâhmanismo. Os caminhos para chegar a essa bem-aventurança final são vários e a respeito do seu valor recíproco e sôbre a preferência que se deva dar a respeito dêles, discute-se nas várias escolas. A *Bhagavad-Gîtâ* é o reflexo dessas discussões.

O primeiro caminho é o das obras, especialmente o sacrifício; o outro é aquêlo indicado pela razão, é o caminho do conhecimento discriminador. O terceiro caminho é o da fé, do amor divino, do abandôno em Deus. Êstes três caminhos se combinam entre si e se dividem em outros, por exemplo, entre as obras deve-se ter em conta mais as obras em si ou a intenção como foram feitas? A *Bhagavad-Gîtâ* não exclui nenhum dos três caminhos apresentados. Cada um oferece a sua vantagem.

A *Bhagavad-Gîtâ*, como o Krsnaismo, de que é porta voz, fêz seus resultados da especulação indiana anterior a ela. A doutrina das obras era exposta num sistema chamado *Ioga*, união mística com Deus, devoção, ascese; aquela do conhecimento discriminador em outro sistema chamado *Sâmkhya*, cálculo, número. Aquela chegou a um teísmo místico, admitiu a realidade do Ser supremo, prende-se à palavra revelada, foi a religião da alma, que tende a reconduzí-la a Deus, depois de se ter separado com práticas especiais do mundo e ter aumentado com particulares ascèses os próprios poderes espirituais. Sua fórmula foi esta: mortificar a carne para aumentar a fôrça do espírito. A outra se baseou na distinção absoluta entre espírito e matéria. A união dêsses dois princípios produz dor, todos os esforços devem tender a se livrarem dêle e para chegar a isso é preciso que o espírito se persuada de que êle é diferente da matéria. As duas doutrinas, a do *Ioga* e a do *Sâmkhya*, segundo a *Bhagavad-Gîtâ*, se suavizam

(34). — Radhakrishman S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954, p. 80, 81.

uma a outra, porque Ioga puro corre o perigo de degenerar em uma religião sexual e aos excessos dos faquires e o *Sâmkhya* puro conduz ao ateísmo. A razão e a fé, segundo Pizzagalli, são as duas asas da alma (35).

Um terceiro elemento conduz à salvação e este é o amor (*bhakti*) por Deus que se tornou homem Visnu-Krsna (36).

A *Gîtâ* insiste sôbre a unidade da vida do espírito. Eis este trecho do autor muitas vêzes citado:

“Nous ne marchons pas sur les mêmes voies, mais ce que nous cherchons est unique, Nous pouvons monter à la cime par des sentiers différents, mais la vue du sommet est identique pour tous” (37).

O térmo da perfeição é chamado na *Bhagavad-Gîtâ*: supremo (III, 19), emancipação (III, 31; IV, 15), estado eterno (XVIII, 56), caminho de onde não se volta mais (V, 17), perfeição (XII, 10), repouso supremo (IV, 39), entrar em Deus (IV, 9, 10, 34). Contacto com Deus (VI, 28), repouso em Brahman (II, 72), transformação em existência Divina (XIV, 26), transmutação na Divindade (V, 24).

A BHAGAVAD-GÎTÂ E OS VEDAS.

A *Bhagavad-Gîtâ* aceita a distinção das castas, como se foi constituindo no período post-védico, porém prega a doutrina de salvação para todos; o brâmane se salvará como o homem de ínfima casta, antes com maior razão do que este. Faz êle isto sem sair da ortodoxia brâhmanica. Em vários lugares do poema enfim se admite especialmente a revelação escrita e a autoridade dos livros tradicionais (*çâstra*), como critério da liberdade absoluta e da razão individual.

A BHAGAVAD-GÎTÂ E O BUDISMO.

Os pontos que fazem pensar num influxo do Budismo na *Bhagavad-Gîtâ* (38) são os seguintes: 1.º a condenação de todo o excesso nas práticas ascéticas e a preferência ao meio entre os extremos; 2.º o sôpro pessimista que permeia o poema, para Krsna também a vida é dor; 3.º a menção do nirvana. Ora nenhum destes pontos é exclusivamente do budismo; um caminho do meio é recomendado também por outros sistemas hindus; o sôpro pessimista, próprio da filosofia *sâmkhya*, acolhida no livro e quanto ao *nirvana* pode-se

(35). — Pizzagalli, *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1929, p. VIII-XIII.

(36). — *Bhakti* da raiz *bhaj* “servir”, servir a Deus”.

(37). — Radhakrishnan S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954, p. 86 (1).

(38). — Pizzagalli, *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1929, p. XIV.

dizer que é termo panindiano e na *Bhagavad-Gîtâ* não se deve entendê-lo no sentido negativo de aniquilamento, como entendem os budistas, mas no sentido positivo, de absorção do indivíduo, da extinção da alma em Deus.

Época da Bhagavad-Gîtâ.

A época da *Bhagavad-Gîtâ*, como a maior parte das obras hindus, é incerta. Há dois pontos seguros (39). O termo *aquo* é dado pela identificação de Visnu com Krsna, identificação esta que já era um fato cumprido antes de Cristo. O termo *adquem* é fornecido pela crítica do *Mahâbhârata* que fixa a redação definitiva do poema no II século depois de Cristo. Língua e estilo afirmam que ela ocupa o centro entre os dois extremos. Pode-se fixar a data lá pela era vulgar. A data provável entretanto da *Bhagavad-Gîtâ*, pensa Lamotte, deve ser procurada entre o III século a. C. e o III século da nossa era.

A Bhagavad-Gîtâ e o Cristianismo.

Várias são as opiniões sobre este importante assunto, isto é, se a *Bhagavad-Gîtâ* recebeu influência do Cristianismo ou se o Cristianismo recebeu influência da *Bhagavad-Gîtâ*. Pizzagalli pensa que cronologicamente o autor da *Bhagavad-Gîtâ* tinha tido conhecimento de idéias cristãs. Entretanto, a doutrina da *blakti* pode explicar-se como indígena na Índia, além disso é de crer que o orgulho nacional brâhmanico impediu que a obra recebesse influência estrangeira.

Vários são os estudiosos que apresentam passagens paralelas entre a *Bhagavad-Gîtâ* e a *Bíblia*, procurando mostrar certas afinidades entre elas (40) e citamos a obra notável de Mohini M. Chatterji. *The Bhagavad-Gîtâ or the Lord's Laz with Commentary and notes, as well as references to the Christian Scriptures.* London, 1895.

O lugar de brahman na Bhagavad-Gîtâ.

Na sua filosofia, a *Bhagavad-Gîtâ* conservou um lugar a *brahman*, princípio neutro e indeterminado, essência suprema de tôdas as coisas que, durante muitos séculos, teve um lugar preponderante na filosofia dos Brâmanas, das Upanishadas e do Vedânta.

Na *Bhagavad-Gîtâ*, ele aparece ainda sob o aspecto, o mais antigo, de força misteriosa e mágica, inerente ao sacrifício, III, 15, IV,

(39). — Pizzagalli, *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1929, p. XIV-XV.

(40). — Dr. Shakuntala Rao Sastri, *The Bhagavadgita*, New York, 1959, p. 65.

24. Ele é também a suprema indeterminação do ser e o princípio imanente dos seres. Ele é definido por “não ser, nem não ser” (*na sat nâsat*), XIII, 12, êle é indeterminado ou não manifesto (*avyakta*) VIII, 20, 21, XII, 1, 3, 5, e por conseguinte inconcebível e indefinível (*acintya, anirdeçya*), XII, 3. Ele é também eterno (*sanâtana*), IV, 31; VIII, 20; XIII, 12, imutável (*kûtastha*), XII, 13, e imperecível (*aksara*), XIII, 3, 11, 20, 21; XII, 1, 3. Ainda é o supremo ou transcendente (*para*) II, 59; III, 19; V, 16; VI, 7; VIII, 3, 20; X, 12; XIII, 12, 13-16, êle é onipresente (*sarvagata*) III, 15; XII, 3; XIII, 13-17, nos seres de que é produtor (*prabhavisnu*) XIII, 16, o sustentáculo (*bhûtabhartr*) XIII, 16 e o princípio de absorção (*grasisnu*), XIII, 16. Enfim, brahman é luz (*jyotis*) XIII, 17, ciência (*jnañâ*) XIII, 17 e perfeição (*nirdosa*) V, 19.

Brahman enfim aparece na *Bhagavad-Gîtâ* como absoluto escatológico, o termo da libertação que os perfeitos obtêm quando chegam à sua última existência. Êste livramento em *brahman* é designado pelas seguintes expressões: o fato de ir a *brahman* (*brahma gacchati, yâti*) IV, 24, 31; VIII, 24, ou de conquistar (*brahma sampadyati, âpnoti*) XIII, 30; XVIII, 50 — a identificação *abrahman brahma-bhûta*) Y, 24; VI, 27; XVIII, 54 — a aptidão de se fundir com *brahman* (*brahmabhûyâyâ kalpate*) XIV, 26; XVIII, 53 — a morada em *brahman* (*brahmanisthita*) V, 19, 20 — o contacto com *brahman* (*brahmasansparça*) IV, 28 — sobretudo, a extinção em *brahman* ou melhor a entrada no *nirvâna*, que é *brahman* (*brahmanirvâna*) II, 72; V, 24, 25, 26; VI, 15 (41).

A Bhagavad-Gîtâ e a tolerância religiosa.

A *Bhagavad-Gîtâ* é um livro religioso, sobremaneira tolerante. Ela encara o indivíduo evoluído, superior, que pensa e conhece e para êle tem conceitos próprios consoante a sua estatura moral, cultural e espiritual, porém ela visa também pessoas que não possuem aquelas qualidades e tem uma religião popular ficando num plano inferior. Para êste ela tem entre outros, êstes preceitos:

“Aquêles cujos conhecimentos são ofuscados pelo desejo se dirigem a outras divindades, segundo esta ou aquela regra, determinada pela sua própria natureza. Qualquer que seja a forma que o devoto procura adorar com fé, sou eu quem lhe inspira esta fé inabalável”, VII, 20, 21.

A *Bhagavad-Gîtâ* reflete de modo tolerante e compreensivo as idéias recomendadas pelo rei Açoka na sua inscrição XII (42). Deve

(41). — Lamotte E., *Notes sur la Bhagavagîtâ*, Paris, 1929, p. 39-40.

(42). — *Gli Editti de Asoka*. Firenze, 1960.

se respeitar tôdas as religiões; quem enobrece as outras religiões enobrece a sua própria, quem despreza as outras despreza a sua. Estes e outros conceitos revelam a tolerância que se deve ter para com as outras religiões. O que importa é que o indivíduo revele seu sentimento religioso, sua experiência religiosa de forma construtiva. Os canais ou órgãos da sua manifestação religiosa podem ser elevados, perfeitos e, nesse caso, a seiva da religião é límpida, transparente, mas podem também ser modestos, rudes, inferiores e servirem para a pessoa que não tem outro meio de exteriorizar êste sentimento espiritual. A divindade que olha não para a aparência, para o exterior, mas para o coração, aceita o indivíduo como êle é e o recebe de qualquer parte de onde venha.

Não há duas pessoas iguais, nem os gêmeos, nem duas experiências iguais no campo religioso. Deus atua sôbre a consciência da criatura humana por processos que podemos desconhecer.

*
* *
*

BIBLIOGRAFIA.

Textos:

- The Mahâbhârata*, texto crítico. Paona, 1927.
Schlegel A. G. M., *Bhagavad-Gîtâ*, Bonne, 1823.
Michaski-Iweński, S. F. *Bhagavadgîtâ*. Texto sânscrito. Paris, 1922.

Traduções:

- Aurobindo S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1942.
Besant A., *The Bhagavad-Gîtâ*, London, 1905.
Burnouf E., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1923.
Gutierrez B. *Bhagavad-Gîtâ*, Buenos Aires.
Fauché H., *Le Maka-Bharata*, Paris, 1866.
Edgerton F., *The Bhagavad-Gîtâ*, Cambridge, 1952.
Lorenz V., *Bhagavad-Gîtâ*, São Paulo.
Paramanda S. S., *Bhagavad-Gîtâ*, Buenos Aires, 1924.
Formichi C., *Il Canto del Beato*, Alle Fonti delle Religioni, An. II, N. 3, 4, 1921-1923. Roma.
Paramazend S., *O Canto do Senhor Abençoado*. Rio de Janeiro, Sabedoria da China e da Índia.
Senard E., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1944.
Kerbaker M., *Mahâbhârata*, Roma, 1936.
Pizzagalli E. M., *La Bhagavad-Gîtâ*, Lanciano, 1922.
Radhakrishnan S., *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1954.
Pavolini E. P. *Mahâbhârata*, Milano, 1933.
Steney J. T., *Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1938.
Pisani V., *Mahâbhârata*. Torino, 1954.

- Molhine M. Chatterji, *The Bhagavad-Gîtâ*, London, 1895.
Vassalini I., *Bhagavadgîtâ*, Bari, 1947.
Wilkins C., *The Bhagavad-Gîtâ*, New York, 1867.
Nataraja Guru, *The Bhagavad-Gîtâ*, New York, 1961.
Shakuntala Rao Sastri, *The Bhagavad-Gîtâ*, New York, 1959.
Rohden H., *Bhagavad-Gîtâ*, São Paulo, 1963.
Srimad, *Bhagavad-Gîtâ*, Buenos Aires, 1960.
Modi P. M., *The Bhagavadgîtâ A Fresh Approach*.
Hill P. W. J., *The Bhagavadgîtâ*, Oxford University.
Vijoyandas., *Spreinad Bhagavad-Gîtâ*, Argentina, 1960.
Bhagavad Gîtâ de S. Radhakrishnan. Traduzione del testo sanscrito e del commento di Icilio Vecchiotti, Roma, 1964.

Estudos:

- Heilmann L., *Il Bhagavadgîtâbhasya di Sankara*, Bologna, 1948.
Falki Maryla, *Il Mito psicologico nell'India Antica*, Roma, 1939.
Tucci G., *Storia della Filosofia Indiana*, Bari, 1957.
Mathai P. S., *A Christian approach to Bhabavadgîtâ*, Calcutá, 1956.
Lamotte E., *Notes sur la Bhagavadgîtâ*, Paris, 1929.
Hubert P. *Histoire sur la Bhagavadgîtâ*, Paris, 1949.
Baratti G., *Sanatsujâtîyan, L'episodio di Sanatsujâta esposto tradotto e enumerato*, Napoli, 1913.
Belloni-Filippi F., *I Maggiori Sistemi Filosofici Indiani*, Palermo, 1914.
Lacombe O., *L'Absolu selon le Védânta*, Paris, 1966.

*

* *

CAPÍTULO I.

Dhrtarâstra disse:

1. — No campo do direito, no campo dos kurus, reunidos, desejosos de combater, que fizeram os meus e também os filhos de Pându, ó Samjaya?

Dhrtarâstra é o pai de Duryodhana e tio dos filhos de Pându. Dada a sua fraqueza, cabe a Dhrtarâstra a responsabilidade do conflito entre os primos.

Campo dos kurus, *kuruksetre*, que só se encontra aqui, famoso campo de batalha, meta de peregrinação, fica próximo de Amballana, na Índia setentrional. Campo dos kurus foi também chamado o território entre o Ganges superior, o Yamunâ e o Drsadvatî, centro do qual irradiou na Índia a cultura brahmânica e por isso é considerado campo santo. O *kuruksetra* é também chamado *tapahksetra*, o campo da penitência, da disciplina (*Manu*, II, 19, 20).

Kuru descende de Bharata e deu seu nome à estirpe. Kuruidas são chamados tanto os filhos de Pându como os filhos de Dhrtarashtra, porém especialmente os primeiros.

Mâmakâhs: o “meu” povo (literalmente “os meus”). Este sentimento de possessão é o resultado do egoísmo, *ahañkâra*, que é a fonte do mal. O egoísmo dos Kauravas (Dhrtarâstras) revelou-se no amor ao poder e ao domínio.

Samjaya é o auriga e o cantor do rei Dhrtarâstra. Feito invulnerável miraculosamente por Vyâsa e dotado da faculdade de ver tudo, pôde referir ao velho rei que era cego, todos os acontecimentos que se processavam na batalha, à medida que se sucediam.

Samjaya disse:

2. — Duryodhana então, o rei, tendo visto disposto em batalha o exército dos filhos de Pându, aproximou-se do mestre e dirigiu-lhe a palavra.

Dhrtarâstra casou-se com a princesa Gandhârî e dêsse matrimônio nasceram cem filhos e uma filha, sendo Duryodhana o primeiro dêles. Este rei ou príncipe era forte e audaz, porém astuto e maligno. *Âcârya* mestre ou instrutor, aquêle que conhece a significação das escrituras, de quem se trata aqui, Drona, era brahmane e foi mestre em tôda a ciência e no manêjo das armas tanto dos filhos de Dhrtarâstra como dos filhos de Pându.

3. — Olha, ó mestre, êste grande exército dos filhos de Pându, organizado pelo filho de Drupada, o teu sábio discípulo.

Dhrstadyumna é o filho de Drupada, rei de Pâncâla.

4. — Aqui estão heróis, grandes arqueiros, iguais em combate a Bhîma e Arjuna: Yuyudhâna, Virâta e Drupada do grande carro.

Bhîma é o comandante principal de Yudhisthira, embora Dhrstadyumna seja o titular dêste encargo. Arjuna é o amigo de Krsna e o grande herói dos filhos de Pându. Yuyudhâna é o cocheiro de Krsna e também chamado Sâtyaki. Virâta é o príncipe das terras onde os filhos de Pându viveram algum tempo escondidos ou domiciliados.

5. — Dhrtaketu, Ceketâna e o valente rei Kâçi, Purujit e Kuntibhoja e Çaihya, touro dos homens.

Dhrtaketu é o rei de Cedis.

Ceketâna é um guerreiro célebre dos filhos de Pându.

Purujit e Kuntibhoja são irmãos. Êles, às vêzes, são confundidos. Çaihya é o rei da tribo dos çibis.

6. — E o poderoso Yudhâmanyu e o bravo Utamaugas, o filhos de Saubhadrà e os filhos de Draupadî, todos dos grandes carros.

Saubhadrah é Abhimanyu, filho de Arjuna e de Saubhadrà.

7. — Mas quais são os melhores dos nossos, os condutores do meu exército, ouve-os, ó o melhor dos duas vêzes nascidos, para o teu conhecimento, os nomeio.

Dvijottama: é o melhor dos duas vêzes nascidos. Um *dvija* é aquêlê que recebeu o cordão sagrado, literalmente aquêlê que é nascido duas vêzes. O fim da educação é a iniciação à vida espiritual. O duas vêzes nascido é o *brahmane*. O primeiro nascimento é o natural, o segundo é o espiritual. O homem nasce criança da natureza e cresce até à estatura espiritual para vir a ser uma criança de luz. Só aqui se encontra a expressão *dvijattawa*.

8. — Tu mesmo e Bhîsma e Karna e Krapa, vencedor na batalha, Açvatthâman, Vikarna e também o filho de Somadatta.

Bhîsma é o comandante chefe do exército dos kuruidas.
Bhîsma é o velho guerreiro, cheio de sabedoria que proporcionou a educação aos filhos de Dhrtarâstra e aos filhos de Pându.

Karna é o meio irmão de Arjuna.

Krapa é cunhado de Drona.

Vikarna é o terceiro dos cem filhos de Dhrtarâstra.

Somadatti é o filho de Somadatta, rei de Bâhikas.

Açvatthân é o filho de Drona.

9. — E muitos outros heróis renunciaram a sua vida por minha causa, armados com armas diversas, todos hábeis na batalha.

10. — Insuficiente é esta nossa força comandada por Bhîsma, suficiente porém é esta força dêles comandada por Bhîma.

Aparyâptam é interpretada por Çrîdhara com o sentido de insuficiência, insuficiente e segundo Anandagiri com o sentido de ilimitado. Outra tradução do *çloka* ou verso é a seguinte: “Ilimitada é esta nossa força comandada por Bhîsma, mas limitada é esta força dêles comandada por Bhîma”. Parece que a primeira tradução se ajusta melhor com o *çloka* nº 11, em que se pede que Bhîsma seja defendido.

11. — Todos vós em tôdas as linhas, colocados nas suas divisões, defendei unicamente a Bhîsma.

12. — Tendo-lhe despertado a alegria, o Velho kuru, o grande pai, soltando um alto rugido de leão, assoprou na concha, majestoso.

“Rugiu como um leão” — Bhîsma proclama assim enfaticamente a sua confiança.

13. — Então conchas, tambores, tamborins, címbalos e trombetas, súbitamente ressoaram; êste fragor tornou-se tremendo.

14. — Em seguida eretos no grande carro, atrelado de cavalos brancos, Mãdhava e o filho de Pându assopraram nas conchas divinas.

Arjuna, filho de Pându e de Prthâ (ou Kuntí). Foi também chamado filho de Indra. Casou-se com Subhadrà, irmã de Krsna. No curso da batalha matou Bhísma, Jayadratha, Karna e muitos outros. Tendo conseguido sair ileso da batalha, depois de muitas aventuras helicosas, retirou-se para o *Himálaya*. Êle realizou em Drârakâ as cerimônias fúnebres de Krsna seu amigo.

Antigos comentadores derivam o nome de Krsna de *hrsíka* e *îça* “Senhor dos sentidos”. Estudiosos modernos, porém, preferem derivar de *krs* e *heça* com o sentido de “possuidor de força” “cabelos eriçados”.

Filho de Pându é Arjuna.

Mãdhava é um epíteto de Krsna, significando seu grande poder sôbre a natureza.

Em tôda a literatura hindu e budista o carro simboliza o organismo psicológico. Os corcéis são os sentidos, as rédeas o seu poder, porém o cocheiro, o guia, é o espírito, o eu verdadeiro, Atman. Krsna, o cocheiro, é o espírito nos indivíduos.

15. — Hrsíkeça na Pâncajanya, Dhanamjaya na Devatta, Vrakodara, dos terríveis feitos, assoprrou na grande concha Paundra.

Pâncajanya: a concha de Krsíkeça, que é Krsna, foi feita de osso do gigante Pâncajanya, morto por êle.

Dhanamjaya é Arjuna, cuja concha Devadatta é o “dom de Deus”. Vrakodara, o ventre de lôbo, é Bhîma.

16. — O rei Yudhisthira, filho de Kuntí, na Anantavijâya, Nakula e Sahadeva na Sughosa e na Manipuspaka.

O rei, príncipe.

Yudhisthira é o primogênito dos cinco filhos de Pându. Yudhisthira, Vrakodara, Nakula e Sahadeva, são os quatro irmãos de Arjuna. Sahadeva é o mais jovem dêles. As conchas dos remanescentes três irmãos foram chamadas: Anantavijaya — infinita vitória, Sughosa — doce som, Manipuspaka — ornada de pedras preciosas e de flôres.

17. — E Kâçaya, o supremo arqueiro, e Çikhandí do grande carro. Dhristdymna e Virâta e Sâtyaki, o invencível.

Kâçaya é o rei de Kâçi, a moderna Benares. Alguns traduzem “o rei de Kâçi”.

18. — Drupada e os filhos de Drupadi, ó rei da terra, e o filho de Subhadrà, dos grandes braços, todos sopraram na sua concha separadamente.

19. — Êste ruído dilacerou os corações dos filhos de Dhrtarâstra e tumultuoso fêz ressoar o céu e a terra.

O têrmo céu *nahilah* só se encontra aqui:

20. — Ora, o filho de Pându, cujo emblema era um macaco, tendo visto em linha de batalha os filhos de Dhrtarâstra, quando o choque das armas tinha começado, erguendo o arco.

Pravrtte çastrasampâte como o vôo dos projéteis começara. Nasce assim na batalha o pensamento filosófico, o qual não é contemplação estéril, mas é doutrina de vida e de ação. *Kapidhvajah*, *capimacaco*, *dhvajah* — emblema, estandarte. Êste têrmo só se encontra aqui.

21. — Disse então esta palavra a Hrsikeça, ó Senhor da terra: coloca, ó Açyuta o meu carro no meio dos dois exércitos.

Açyuta (infalível): os outros nomes aplicados a Krsna, além de Açyuta, são: Madhusûdana (vencedor do demônio Madhu), Arisûdana (conquistador dos inimigos), Govinda (pastor ou aquêlê que dá a iluminação), Vâsudeva (filho de Vasudeva), Yâdava (descendente de Yadu), Keçava (da bela cabeleira), Mãdhava (espôso de Loksamî), Hrsîkeça (mestre dos sentidos, hrsîkatêça), Janârdana (libertador dos homens).

22. — De modo que eu observe êstes em fila, desejosos de combater, com os quais tenho de lutar nesta batalha que se inicia.

23. — Eu desejo ver êstes combatentes aqui reunidos, que querem, em batalha, ser agradáveis ao maligno filho de Dhrtarâstra.

O maligno filho de Dhrtarâstra é Duryodhana; o responsável pela guerra. Todos os preparativos da guerra estão prontos. Nessa mesma manhã Yudhisthira contempla a formação impenetrável organizada por Bhîsma. Tremendo de mêdo, diz à Arjuna: “Como podemos nós vencer em face de um tal exército (43)? Arjuna encoraja seu irmão, citando-lhe um antigo verso: “Aquêles que desejam a vitória não a conquistam tanto pela fôrça e pela proeza, senão pela verdade, compaixão, piedade e pela virtude. A vitória é certa lá onde está Krsna... A vitória é um dos seus atributos como é também a humildade” (44). Krsna aconselha à Arjuna a purificar-se e suplicar a Durgâ em favor da vitória. Arjuna desce de seu carro e entoa um

(43). — M. B. Bhîsmaparva, 21, 31.

(44). — M. B. Bismaparva, 21, 11-12. Radhakrishnan. *La Bhagavad-Gîtâ*, p. 99, 100.

hino de louvor à deusa. Satisfeita com a sua devoção, ela abençoa Arjuna: “Ó filho de Pându, tu vencerás rapidamente teu inimigo. Tu tens contigo Nârâyana mesmo”. E todavia, homem de ação que êle era, Arjuna não refletia nos enredos da sua emprêsa. A presença do seu instrutor, a consciência do divino, o auxílio fêz-lhe compreender que os inimigos que êle precisava combater lhe eram caros e sagrados. Era-lhe necessário cortar os liames sociais para a proteção da justiça, a supressão da violência e da ilegalidade. O estabelecimento do reino de Deus sôbre a terra é uma emprêsa de cooperação entre Deus e o homem. O homem colabora com Deus na obra da criação.

Samjaya disse:

24. — Assim interpelado por Gudâkeça, Hrsikeça, ó filho de Bharata, colocou entre os dois exércitos o excelente carro.

Além de Gudâkeça, os sobrenomes de Arjuna são: Bhârata (descendente de Bharata), Dhanamjaya (conquistador das riquezas), Gudâkeça (cujos cabelos se parecem com os cachos), Pârtha (filho de Partha), Paramtapa (vencedor dos inimigos).

Bhârata é Dhrtarâstra.

25. — Diante de Bhîsma e Drona e de todos os senhores da terra, disse: olha, filho de Pârtha, êsses kurus assim reunidos.

26. — O filho de Pârtha viu ali colocados pais, depois avós, mestres, tios, irmãos, filhos, netos, bem como companheiros,

27. — Sogros e também amigos, nos dois exércitos; êle, o filho de Kuntí, tendo visto todos êsses parentes em linha.

A mãe dos Pandus tinha dois nomes: Pârthâ e Kuntí. Filho de Pârtha ou filho de Kuntí designa sempre o mesmo Arjuna.

28. — Possuido de extrema compaixão, consternado, falou isto:

Arjuna disse:

Vendo, ó Krsna, o meu próprio povo reunido, desejoso de combater,

O texto crítico omite a expressão: “Arjuna disse”.

29. — Os meus membros desfalecem, a bôca torna-se sêca e o meu corpo treme e os pelos se eriçam.

São expressões de aflição e temor.

30. — O gandiva cai da mão e a pele arde, não posso manter-me em pé e a minha mente vacila.

Êste arco (gandiva) tem uma história legendária: como dom passou de Soma para Varuna, de Varuna passou para Agni, de Agni passou para Arjuna.

31. — E vejo, ó Keçava, presságios funestos e não prevejo bem alguém matando o meu povo no combate.

A palavra *nimittâni*, preságio, sòmente se encontra neste passo:

32. — Não desejo, ó Krsna, nem a vitória, nem o reino e nem os prazeres; a que serve para nós, ó Govinda, o reino, a que servem os gôzos ou a vida?

Nos momentos de grande dor estamos dispostos a adotar o método da renúncia. Êste verso exprime a disposição de Arjuna de abandonar o mundo.

33. — Aquêles a quem nós desejamos o reino, os gozos e os prazeres, êsses estão colocados ali em ordem de batalha, renunciando à vida e às riquezas:

34. — Mestres, pais, filhos e também avós, tios, sogros, netos, cunhados, parentes.

O indivíduo de casta elevada tem grande veneração para com os mestres espirituais.

O têrmo *âçâryâh*, mestres se refere a Drona, a Kripa e a outros e *pitâmahâh* avós se refere primeiramente a Bhîsma.

35. — Não desejo matá-los, embora procurem matar-me, ó matador de Madhu, mesmo que fôsse por causa do reino dos três mundos, como então pelo império da terra?

As três palavras aqui são céu, terra e *pâtâla*, habitação dos demônios. A frase é também usada para *bhur bhavah svah*, significando respectivamente o mundo dos homens, o espaço intermédio dos seres semi-divinos e o céu dos *devas*.

36. — Que prazer nos adviria se matássemos os filhos de Dhrtârâstra, ó Janârdana? O pecado cairia sôbre nós, matando êsses assassinos.

Janârdana, Krsna: a antiga explicação do nome é “um que é vencido pelas orações dos homens”. Êle provàvelmente tinha o sentido de “turbador dos homens”, isto é, dos inimigos.

Âtatâyinah = assassino, agressor, incendiário, envenenador, ladrão. Matar um assassino não é, segundo a lei, um pecado. Ora Arjuna para pôr em evidência o horror de matar um parente, afirma que mesmo que um parente seja um assassino, matá-lo é um grave pecado. Alguns traduzem *âtatâyinah* como “arcos estendidos”.

Não se deve matar o inimigo mesmo que seja um agressor. Não se deve cometer um pecado em represália a um outro pecado. “Conquistar a cólera dos outros pela não cólera; os maus pela santidade, o avaro pelos dons, a falsidade pela verdade”. M. R. *Udyogapava*, 38, 73, 74. O têrmo *âtatâyinah* só se encontra neste verso.

Pecado grave é ofender a família, instituição que, no conceito brahmânico, abrange os vivos, os mortos e os *nascituros*, a quem se presta um verdadeiro culto, sendo impiedade violá-la.

37. — Por isso nós não devemos matar os filhos de Dhrtarâstra, nossos parentes; como poderíamos ser felizes, ó Mãdhava, matando a nossa própria família?

38. — Ora mesmo que êstes tenham a mente perturbada pela avareza, não vejam o mal na destruição da família e o pecado em hostilizar os amigos.

Entre os hindus cada família tinha um culto do qual o pai de família era o sacerdote. Dêste culto dependia a sorte dos antepassados no além-túmulo.

39. — Como não saberemos nós abster-nos dêste pecado, ó Janàdana, que prevemos o mal na destruição da família?

40. — Com a destruição da família, as leis perpétuas da família perecem, com a destruição da lei, a família inteira é dominada pela ilegalidade.

As leis perpétuas: os ritos especiais e os deveres de que se in-
-umbe a família.

41. — Imperando a ilegalidade, ó Krsna, corrompem-se as mulheres da família, com a corrupção das mulheres, ó Vrsnide, surge a confusão das castas.

Vrsnide patronímico de Krsna.

Varna é geralmente traduzido por casta, embora o atual sistema das castas não corresponda de modo algum ao ideal da *Bhagavad-Ītā*. O termo *varnasamkarah* “confusão das castas” só aparece aqui.

42. — A confusão conduz ao inferno os destruidores da família e também a família; os seus ancestrais caem privados dos ritos do bôlo de arroz e da água.

Também se traduz: “privados da oferta de nutrição e da água” u “privados da farinha de arroz e da água” (*Código de Manu*, III, 22, 214, 215).

Aqui se faz alusão à crença que mostra que os ancestrais mortos rigem estas oferendas para o seu bem-estar.

Se não houver descendentes masculinos que ofereçam regularmente água lustral e pão cozido às almas dos antepassados extintos, “êstes últimos não podem mais fruir as recompensas celestes que mereceram com as suas boas obras e são constringidos a interromper sua viagem de ascensão aos céus e voltar à terra para empreender de novo o sacrifício de adquirir méritos religiosos.

43. — Por êstes crimes dos destruidores da família, que causam a confusão das castas, são destruídas as leis da raça e as leis eternas da família.

Quando fazemos em pedaços os ideais encarnados nas tradições imemoriais, quando perturbamos o equilíbrio social não fazemos outra coisa que introduzir o caos no mundo.

44. — A morada dos homens cujas leis da família são destruídas, ó Janârdana, está fixada no inferno, assim temos ouvido.

Também se traduz: “assim nos tem sido revelado” ou “assim nos tem sido transmitido”.

45. — Ah! um grande pecado resolvemos nós a cometer pela cobiça do reino e do prazer, querendo matar os próprios parentes.

46. — Se sem defesa e sem armas, os filhos de Dhrtarâstra, de armas na mão, na batalha, me matassem, isto seria melhor para mim.

Outra variante traz: *priyataram* mais satisfeito em lugar de *ksemataram* melhor.

Samjaya disse:

47. — Tendo Arjuna assim falado na batalha, assentou-se no banco do carro, deixando cair o arco com a flexa, com o espírito agitado pela dor.

Nas Upanishadas da sagrada Bhagavad-Gîtâ, ciência do Brahmane, tratado do yoga, diálogo entre Çrî-Krsna e Arjuna, assim é o primeiro capítulo chamado: o abatimento de Arjuna.

Upanishadas são livros teosóficos. *Upanisada* significa doutrina arcana, secreta, misteriosa.

Esta fórmula final não faz parte do texto. Os títulos dos diversos capítulos apresentam ligeiras variantes nas diferentes versões.

Ciência do Brahmane ou ciência do Absoluto é *brahmavidyâ*.

(*Continua*).