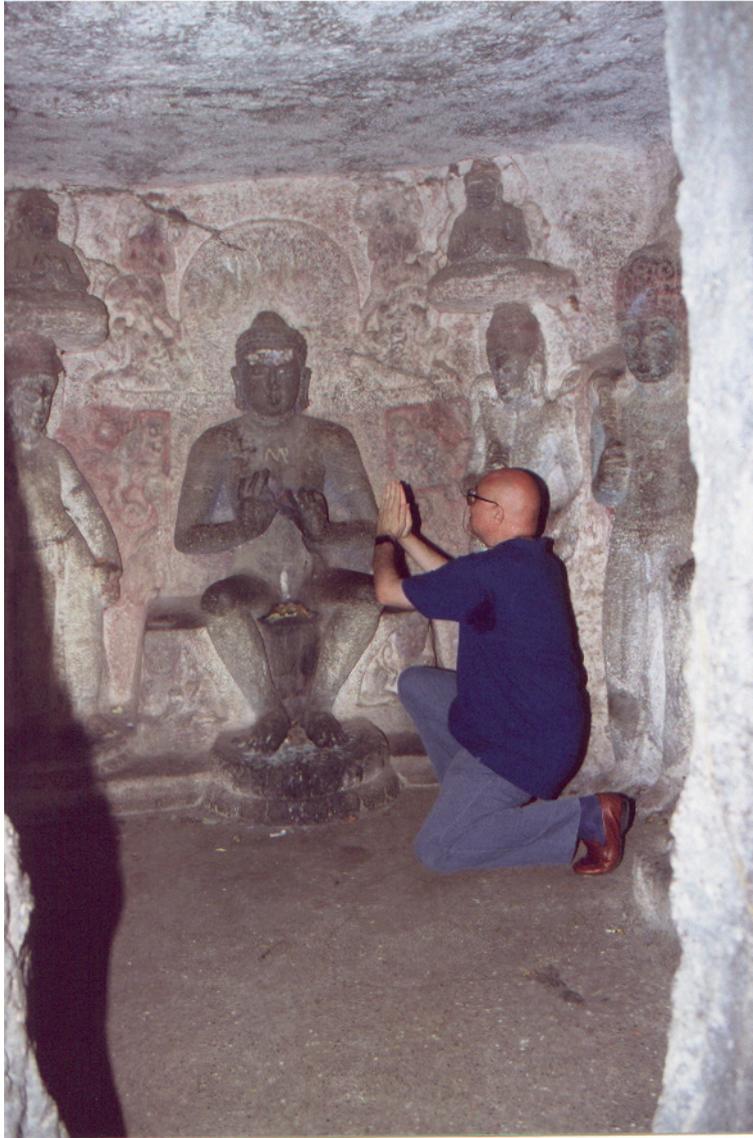


Mario Piantelli

Buddhadharma.

Un'introduzione ai "buddhismi".



Parte Prima: il *Buddha*

Questo piccolo libro è dedicato a quanti, vivi nel presente o nel ricordo,
mi hanno mostrato cosa significa studiare con amore il **Buddhadharma**:

André Bateau, Taisen Deshimaru, Kathleen England,

Raniero Gnoli, Corrado Pensa, Vincenzo Talamo, Alex Wayman.

Premessa

Ātmā vai sarvabuddhatvaṃ. sarvasauritvaṃ eva ca /

tasmāt sarvaprayatnenātmānam pūjayet sadā //

"Lo Spirito è invero la Buddhità universale ed altresì la Divinità universale;

perciò con ogni zelo allo Spirito si renda culto sempre!"

Nāgārjuna (ascritto a), *Pañcakrama*, IV, 28.

Genesi della nozione di <<buddhismo>> e suoi limiti

Presentare, per quanto sommariamente, nel piccolo libro che il lettore si trova tra le mani il multiforme universo <<buddhistico>> nella sua interezza è impossibile.

Già il semplice fatto di abbracciare l'universo in discorso, prodigiosamente differenziato al suo interno, sotto un'etichetta onnicomprensiva -- qual è quella fornita dal termine <<buddhismo>> -- può suggerire delle semplificazioni inaccettabili, inducendo l'occidentale male informato ad ipotizzare sia l'esistenza d'una sorta di sistema filosofico più o meno unitario basato sugli effettivi insegnamenti del **Buddha**, sia quella d'una singola fede religiosa, abbastanza ben riconoscibile nei suoi articoli, professata dai seguaci di lui, i <<buddhisti>> appunto. Dopo tutto, questo è ciò che, in base all'uso linguistico corrente, ci si aspetterebbe di trovare indicato da un lemma coniato applicando il suffisso <<-ismo>> all'epiteto indiano di <<**Buddha**>> (trascrizione da preferire a quella, indotta, <<**Budda**>> ancora adottata da alcuni).

Tale lemma è, in effetti, solidale con una nozione che oggi ci appare sempre più appiattita e procustea del preteso oggetto-religione <<buddhismo>>, nozione che costituisce, con altre similari, l'eredità dei primi faticosi conati dell'orientalismo. Si tratta del frutto di un'epoca d'orgogliosa espansione dell'Occidente, in cui l'approccio missionario (specie protestante) e quello scientifico ai nuovi mondi via via invasi comportavano l'estensione indiscriminata di categorie nostre come <<filosofia>>, <<diritto>>, <<religione>> e <<magia>> a fenomeni spesso soltanto lontanamente avvicinabili a ciò che esse erano nate per esprimere ed interpretare.

Un'estensione simile era già stata effettuata nei confronti delle realtà spirituali più familiari all'Occidente, ad esempio con il trattamento in termini di <<religione>> dell'**Islām** (che il Medioevo, consapevole della sua effettiva portata, aveva più correttamente interpretato come <<legge>> di Maometto).

La nascita e l'affermarsi di questi strumenti di lettura analogica del mondo extraeuropeo consentirono ad ecclesiastici, studiosi, filosofi e uomini di penna -- in un'età che spesso non faceva distinzione tra tali figure -- d'individuare tra l'altro tutta una serie di nuovi oggetti-<<religione>>, connotati da altrettanti neologismi, generalmente conati sulla falsariga del termine grecizzante medioevale che nella sua versione italiana suona <<cristianismo / cristianesimo>>, costruiti il più delle volte su una base semplicemente etnico-geografica, ma talora anche su dati culturali-culturali (come avviene per il <<magismo>>, il <<totemismo>>, o lo <<shamanismo / shamanesimo>>) o linguistico-testuali (è il caso del <<vedismo>> in India).

Gli indagatori dell'Oriente, gli <<orientalisti>>, come si cominciava a chiamarli in questa stagione di <<-ismo>> imperante, erano parte attiva di questo processo di conquista intellettuale degli orizzonti culturali extraeuropei; essi si attenero alla moda corrente, producendo etichette più o meno indovinate come <<confucianismo / confucianesimo>>, <<taoismo>>, <<universismo>>, <<shintoisimo>>, <<brāhmanesimo>>, <<hindūismo>>, <<śvaismo / śaivismismo>>, <<viṣṇuismo / vaiṣṇavismo>>, <<śaktismo>>, <<sikhismo>>, <<jinismo / jainismo>> e, naturalmente, <<buddhismo>>. Molte di queste sono tuttora largamente diffuse ed accettate non solo da parte di volgarizzatori bene intenzionati, responsabili per la loro propagazione e conservazione presso il grande pubblico occidentale, ma dagli stessi orientali contemporanei, che in esse si riconoscono: la percezione della propria identità <<religiosa>> da parte di <<hindūisti>> e <<buddhisti>> è oggi alterata dal filtro di nozioni nate a tavolino sotto cieli stranieri.

Diversi oggetti-<<religione>> così evocati dagli specialisti europei erano la semplice trasformazione in <<-ismi>> di scuole soteriologiche o di pensiero effettivamente esistenti, o di categorie classificatorie immanenti all'universo culturale studiato. Alcuni nascevano piuttosto come artifici metodologici, destinati ad unificare in qualche modo sotto un comune denominatore <<scientifico>> un campionario alquanto disparato di dottrine, riti ed istituzioni appartenenti al passato e al presente di più popolazioni, elementi il più delle volte neppure suscettibili di essere isolati in modo

sensato in quanto dati <<religiosi>> dal complesso delle visioni del mondo delle società e culture che ne erano portatrici, articolate in modo ben diverso da quanto si riscontra in Occidente, dove la sfera del <<religioso>> ha finito per acquisire una sua fisionomia autonoma.

Giova ricordare che l'applicazione di queste etichette fu sovente qualcosa di meno innocente della mera adozione d'un utile, seppur superficiale, espediente classificatorio. Gli oggetti-<<religione>> di volta in volta definiti -- e perciò stesso dominati, almeno potenzialmente -- dalla <<scienza>> europea si rivelarono infatti comodamente maneggevoli non solo ai fini d'una loro disinteressata comprensione, ma in vista di una loro svalutazione più o meno frettolosa, sia sotto il profilo più propriamente religioso, censurandoli quali aberrazioni, superstizioni, pessimismi, panteismi e nichilismi assortiti, che sotto il profilo etico, estetico o filosofico, svilendoli a paragone della superiore e più virile <<civiltà>> dell'Occidente -- presa in considerazione, ove necessario, fin dalle sue matrici ellenico-romane. Paradigmatico di questo atteggiamento è un discorso di Lord Thomas Macaulay ai Comuni nel 1833, in cui l'altezzoso alfiere dell'imperialismo britannico notava come neppure un <<orientalista>> avesse osato smentirgli l'asserzione che un unico scaffale d'una buona biblioteca europea valesse l'intera letteratura indiana ed araba².

Né si tratta di una posizione diffusa solo tra gli strati medii della **intelligentsija** dell'epoca: è sufficiente leggere le numerose pagine riservate da Hegel all'India³ e alla Cina per cogliere, in vesti certo più raffinate, lo stesso spirito. Per tutto il XIX secolo la battaglia di difesa, esaltazione e diffusione della <<civiltà>> egemone (la quale, beninteso, portava con sé il <<fardello dell'uomo bianco>> cantato da Kipling...) si combatté simultaneamente su entrambi i fronti, religioso e laico, con eguale energia, adottando nei confronti dei prodotti intellettuali delle <<razze inferiori>> un approccio critico messo a punto già dalla parte più arrogantemente eurocentrica della cultura illuministica. A questa cultura appunto appartiene la prima fioritura di <<-ismi>> introdotti nella lettura dei dati extraeuropei.

Non a caso l'epiteto <<**Boodhists**>> (impiegato a proposito di birmani, singalesi e cinesi <<*sectaries of Boodh*>>) si ritrova già nel 1795, nelle pagine d'uno scritto dell'ambasciatore britannico Michel Symes⁴, anche se la prima monografia dedicata alla <<religione>> in discorso, dovuta ad Edward Uphams, con la sua triplicazione del **Buddha** -- identificato tra l'altro con la divinità del pianeta Mercurio, Budha --, è un prodotto del clima di ingenuità <<scoperte>> proprio del primo quarto del secolo successivo. Gli studiosi più seri e documentati si sarebbero, è vero, sottratti per tempo alla miopia delle prospettive correnti, troppo spesso rozzamente apologetiche. Con la redazione dei trattati <<classici>> a partire dalla metà dell'Ottocento⁶, la nozione di <<buddhismo>>, districata da quelle di <<hinduismo>> e di <<brahmanesimo>>, assumeva i connotati più rispettabili che avrebbe conservato, con diverse messe a punto, fino ad oggi.

Ma questo contributo, così come tanti altri posteriori su cui gli studii moderni e contemporanei poggiano tutt'ora, non sarebbe valso a modificare la ormai acquisita percezione del <<buddhismo>> come una delle molte <<religioni>> presenti nella storia dell'umanità: ne ritroviamo le conseguenze fino ad oggi, dalla inclusione del <<*Buddhismus*>> tra le <<religiones>> nella *Nostra aetate*⁷ alla pacifica nozione del **Theravāda** come <<religione>> di Stato a Ceylon o in Thailandia.

Ora, se ogni scelta di sottolineare come essenziale del <<buddhismo>> in quanto tale l'uno o l'altro aspetto ricalcato sulle categorie occidentali -- quello <<religioso>>, quello <<filosofico>> o quello <<mistico>> -- è evidentemente soggetta a pesanti riserve, particolarmente fuorviante è l'assimilarlo *sic et simpliciter* agli altri oggetti-<<religione>>, costruiti nel modo più o meno impressionistico che si è accennato.

Le ricette ascetico-<<meditative>> e i sistemi dottrinali formanti l'oggetto predominante del vasto *corpus* testuale prodotto dai più antichi indirizzi di pensiero ricollegantisi all'asserito insegnamento del **Buddha** comportano in realtà un'opzione soteriologica che, in termini occidentali, si presenta come addirittura *anti-<<religiosa>>*. La svalutazione sistematica del rito e delle sue premesse concettuali, la negazione di un <<Signore>> (**Īśvara**) responsabile della produzione, della conservazione e della dissoluzione del mondo⁸ e quella di un <<sé>> (**ātman**) ontologicamente consistente destinato a sopravvivere alla morte, attingendo la liberazione o trasmigrando di vita in vita⁹, l'insistenza sull'impegno personale come condizione imprescindibile all'attingimento dell'esperienza liberatrice¹⁰, indipendentemente dalla <<grazia>> (il **prasāda**, lo **anugraha**) della Divinità o dello stesso Maestro, sono tratti caratteristici che sembrano individuare le voci di tali indirizzi di pensiero fin dal loro apparire.

Presenti come sono nella predicazione spesso apertamente ateistica dei cosiddetti <<negatori>> dell'autorità dei **Veda** (i **nāstika**, letteralmente sostenitori del <<non è>>) sorti in seno alla speculazione indiana nella sua stagione pre-classica -- in aperta polemica con l'autorevole voce della maggioranza degli esponenti della cultura tradizionale, i **brāhmani** --, questi motivi ci ricordano l'appassionata battaglia epicurea condotta nell'Occidente ellenistico contro la visione corrente, ritenuta insieme superstiziosa e angosciante, del Sacro, battaglia la cui carica soteriologica è indiscutibile, ma la cui <<religiosità>> è per lo meno opinabile¹¹.

Anche in <<buddhismi>> che si sono avvicinati alla fisionomia <<religiosa>> passando attraverso una plurimillennaria trasformazione culturale -- e sotto l'influenza dalla spiritualità indiana medioevale -- questa *vis* contestatrice è ben viva. Quando il regista Bertolucci, intento a raccontare la leggenda del **Buddha** in una nuova interessante versione cinematografica, dichiarava al **Dalai-bLa ma** di essere <<un miscredente>>, l'augusto personaggio, secondo quanto egli stesso riferisce in un'intervista, lo approvava con calore...

Evidentemente sussiste, entro gli orizzonti delle diverse culture asiatiche con cui gli indirizzi di pensiero e soteriologici <<buddhistici>> venivano confrontandosi nei millenni, una serie di termini destinati a porne gli insegnamenti sotto una sorta di comune denominatore. L'analisi di questi termini mostra come e quanto essi si siano via via venuti allineando alle categorie della cultura occidentale egemone. Così nel quadro indiano vi è fin dalle origini il riferimento al **Buddhadharma**, al tempo stesso l'Ordine delle cose scoperto dal **Buddha** e la metodologia in gran parte normativa destinata a guidare alla liberazione dal ciclo delle rinascite, su tale Ordine basata. Ora, il termine "**dharma**", che non è soltanto "buddhistico", ma panindiano, ricco com'è di valenze sacrali oltre che deontologiche, è reso modernamente con quello occidentale di "religione". Sempre nell'ambito indiano, mentre è lecito parlare in generale dei **baudha** ("quelli del **Buddha**") o **saugata** ("quelli del **Sugata**") e delle loro dottrine, storicamente sono stati distinti in seno a queste ultime diversi sistemi di pensiero detti, come quelli fioriti in seno alla tradizione vedica, **darśana** ("visioni", "prospettive", "punti di vista"): tali sistemi sono corrispondenti a quelli predicati e difesi dialetticamente da parte delle principali scuole fiorite nell'India centro-settentrionale nei primi secoli d.C. Ma nelle università indiane, in questo scorcio di secolo, "**darśana**" è divenuto meramente l'equivalente del termine occidentale "filosofia". Nel quadro cinese, poi, prescindendo dal discorso specializzato sulle differenti scuole "buddhistiche", ci si può riferire ad un "apprendimento/studio (relativo al **Buddha**)" (**Fo hsüeh**), con l'accento sugli aspetti speculativi della dottrina, così come ad un "insegnamento/studio (relativo al **Buddha**)" (**Fo chiao**), con l'accento sulle valenze di guida spirituale in essa insite. Entrambi i termini sono tradotti con "buddhismo", ma vi è chi, come Fung Yu-lan¹², propone senz'altro - mutuando categorie occidentali- d'intenderli in chiave rispettivamente "filosofica" e "religiosa".

E' sempre più raro che uno specialista tenti l'impresa d'una sintesi abbracciante il "buddhismo" intero, o almeno la determinazione dell'effettiva portata di questa nozione. Agli addetti ai lavori attuali interessa generalmente assai poco una discussione "dei massimi sistemi", che verta sull'unità o meno dello sfondo complessivo su cui si staglia quello ch'è il loro effettivo campo d'indagine, generalmente alquanto circoscritto. Dando per scontato che un qualche "buddhismo" esista effettivamente, ed anzi sia esistito con alterne vicissitudini per più di due millenni, l'indagatore procederà tranquillamente ad occuparsi di ciò che davvero gli sta a cuore, sia che tenti un confronto tra le presentazioni della figura del "**Buddha per sé solo**" negli scritti del Canone in lingua pāli e della tradizione dei **Jaina**¹³, che analizzi l'immagine più o meno distorta delle diverse scuole "buddhistiche" che emerge dalle pagine polemiche dei Maestri del **Vedānta**¹⁴, o che rivisiti le testimonianze fornite da un viaggiatore cinese vissuto cent'anni prima di Carlo Magno sui monasteri delle regioni corrispondenti all'Afghanistan e al Pakistan odierni¹⁵, sia che esamini le risultanze d'una "ricerca sul campo" condotta sul culto delle figure divine indiane in ambiente singalese¹⁶, che discuta le implicazioni di sociologia religiosa nella diffusione nel Giappone d'oggi delle associazioni "laiche" come la **Sōka Gakkai** o la **Reiyūkai**¹⁷, o che accosti agli esiti della teologia cristiana attuale la "metanoetica" d'un filosofo di questa nazione indebitato nei confronti dello **Zen**¹⁸.

Per forza di cose, poi, l'attenzione d'ogni studioso cui accada di doversi occupare del "buddhismo" nella sua totalità sarà rivolta a determinati settori che gli sono familiari, ai suoi occhi indubbiamente dotati del più alto interesse, con il risultato di privilegiarli talora indebitamente, deformando in tutto o in parte la sua percezione dell'insieme del quadro. Lo scrivente, ad esempio, che è anzitutto uno storico del pensiero dell'India, tende a considerare specialmente significativo appunto l'orizzonte indiano, che ha visto nascere e svilupparsi le prime scuole "buddhistiche", accordandogli una considerazione proporzionata. Ma tale orizzonte è presente per lo più come un mero riferimento esotico ed elusivo, avvolto nelle nebbie meravigliose del mito, nello svolgersi delle vicende dei "buddhismi" tibetano, cinese e giapponese - per citare soltanto le realtà extraindiane più cospicue. Gli è che, lo ripetiamo, non di uno, ma di più "**buddhismi**" si tratta. Per corroborare quest'asserzione, è sufficiente passare in rivista, per sommi capi e senza nessuna pretesa di completezza, le loro vicende.

A partire dai primi secoli dopo il **Buddha**, la comunità da lui fondata si polverizza in più di trenta scuole¹⁹ (i **nikāya** "mucchi, greggi" piuttosto che "sette", come è invalso l'uso poco felice di chiamarli nel secolo scorso) in accanita competizione tra loro e con gli altri indirizzi di pensiero indiani, ciascuna destinata ad elaborare il proprio Canone e la propria letteratura specializzata, di cui solo una parte assai ridotta è sopravvissuta. Il primo scisma si ha in occasione del Concilio di Vaiśālī, che si vuole abbia avuto luogo centotrentasette anni dopo il trapasso del **Buddha**, generando la "Grande Comunità" (il **Mahāsaṅgha**) formata dai seguaci del Maestro Mahādeva, sostenitore di cinque proposizioni atte a sminuire la statura semi-divina degli asceti liberati in vita, i cosiddetti "Degni" (gli **Arhat**)²⁰ e il partito conservatore dei "Decani" (gli **Sthavira**), ad esse ostili.

Dalla "Grande Comunità" si sviluppano diversi nuovi indirizzi; tra gli altri quello dei "sostenitori dell'unica prassi" (gli **Ekavyāvahārika**), predicanti la "Dottrina del **Buddha** Trascendente il mondo" (il **Lokottaravāda**) che fa del Maestro a tutti gli effetti il sostituto di Dio, quello degli avvocati della "Dottrina del mero nome" (il **Prajñaptivāda**), che indebolisce l'ontologia realistica dei primordi, e il fascio di scuole meridionali su cui siamo meglio informati, dette dalla loro zona di maggior diffusione "del paese degli Andhra" (gli **Andhaka**).

Dagli **Sthavira** si scindono dapprima i seguaci del Maestro Vātsīputra (che da lui prendono il nome di **Vātsīputriya**), sostenitori della "Dottrina della persona" sussistente di vita in vita (il **Pudgalavāda**), condannata con vigore da tutti gli altri indirizzi, indi, in occasione del Concilio di Pāṭaliputra tenutosi sotto il monarca Aśoka (a metà del III secolo a.C.), gli avvocati della prestigiosa "Dottrina del 'tutto - *scilicet* il passato, il presente e il futuro- è'" (il **Sarvāstivāda**), destinati - con il Maestro Vasumitra contemporaneo di Kanis.ka re dei Kuśāna, variamente situato dagli studiosi tra il 78 e il 278 d.C. e responsabile del testo fondamentale della scuola, il "Gran Commento", la celebre **Mahāvibhāṣā**, che si vuole redatta da mezzo migliaio di maestri sotto la sua direzione- a sviluppare una concezione dell'universo inteso come succedersi di microeventi istantanei²¹, approfondita poi dal movimento dissidente iniziato a quanto pare a partire dal IV secolo d.C. dai Maestri Uttara e Kumāralāta e detto, per il suo programma di ritorno alle scritture canoniche, dei "Sostenitori dei **sūtra**" (i **Sautrāntika**), in quanto opposti al **Sarvāstivāda** dei "Partigiani del Commento" (i **Vaibhāsika**); altra scuola che nella stessa epoca tenta una riforma conservatrice è quella della "Dottrina del 'tutto è radicale'" (il **Mūlasarvāstivāda**), destinata a conoscere un notevole successo nell'India di Nord-Est e in Indonesia.

L'altro partito del Concilio di Pāṭaliputra, capitanato dal Maestro Tiṣya Maudgaliputra e formato dai sostenitori della cosiddetta "Dottrina separatista" (il **Vibhajjavāda**), si scinde verso il III secolo d.C., dando vita tra gli altri indirizzi a quello dei "Maestri della Vasta Terra" (i **Mahīśāsaka**), a quello dei seguaci del Maestro Dharmagupta (i **Dharmaguptaka**), vicini alle posizioni della "Grande Comunità", e alla scuola di Ceylon accentrata attorno al "Gran Cenobio" (il **Mahāvihāra**), destinata a divenire nel 1160 l'unica dell'isola, con la soppressione, disposta dal re Parakkamabāhu, dei rivali **Dhammaruciya** e **Sagaliya** e a diffondersi poi, con numerose varianti locali, in gran parte dell'Indocina. Sarà quest'ultima scuola a rivendicare, fin dal VII secolo d.C., l'epiteto di "Dottrina dei Decani" (lo **Sthaviravāda**, in pāli **Theravāda**), rivendicando la continuità con l'antico partito tradizionalista. Solo tra i **nikāya** antichi, esso è sopravvissuto fino ad oggi²². È in occasione del Concilio di Pāṭaliputra, o poco dopo, che inizia la redazione dei diversi Canonici, destinata a protrarsi per molti secoli. Quello del **Theravāda**²³ ci è pervenuto integralmente nell'antica lingua detta appunto "canonica" (pāli), dialetto in certa misura artificiale sostituito nell'India di Nord-Ovest ai prācīti usati nei primi tempi, specialmente quello diffuso nella terra dei Magadha e nelle zone vicine ad essa, dove il **Buddha** aveva per lo più predicato²⁴. Restano altresì, tradotti in cinese, tocharico e tibetano, i Canonici quasi completi del **Sarvāstivāda** e delle sue filiazioni, e, conservati in importanti sezioni, quelli della "Grande Comunità", dei **Mahīśāsaka** e dei **Dharmaguptaka**. Tutte le versioni comportano tre sezioni variamente composte, dette "canestri" dal mezzo di cui ci si valeva per trasportare gli scritti in esse contenuti: al più antico "canestro relativo alla disciplina" (il **Vinayapīṭaka**), che presenta variazioni relativamente minori, si affiancano quello dei discorsi o "aforismi" (il **Sūtrapīṭaka**), e quello dei testi speculativi, i più rimaneggiati, raggruppati sotto l'etichetta del cosiddetto "super-Dharma" (lo **Abhidharmapīṭaka**).

Se il **Theravāda**, codificato da Buddhaghosa (V secolo d.C.) con la sua "Via alla completa purificazione" (il **Visuddhimagga**) in un'imponente struttura sistematica²⁵, si è esteso relativamente tardi da Ceylon alla Birmania e al resto dell'Indocina, assai antica ed imponente è la diffusione missionaria delle scuole dell'India continentale, avvenute per teatro dapprima l'area himalayana²⁶, l'Asia Centrale²⁷ e il Sud-Est asiatico²⁸, indi, pervadendone gradualmente i costumi e il retaggio culturale, l'intero Estremo Oriente.

Immensa importanza riveste, in questa conquista dei mondi extraindiani, il movimento riformistico detto del "Grande Veicolo" (il **Mahāyāna**) o del "Veicolo dei **Bodhisattva**" (il **Bodhisattvayāna**), a cagione delle figure ideali cui s'ispira, votate a condurre alla liberazione tutti gli esseri prima di giungere allo stato di **Buddha** e al **Nirvāna** in morte²⁹. Esso s'oppone, a partire dai primi due secoli d.C., alle scuole preesistenti, disprezzate, a cagione del loro presunto ideale di egoistico perseguimento della liberazione individuale accentrato nella figura dello **Arhat**³⁰, il "degn" asceta che ha raggiunto la comprensione liberatrice, e raccolte collettivamente sotto l'etichetta di "Veicolo dappoco, di scarto, fuorviato" (lo **Hīnayāna**; il termine, portatore di una pesante connotazione valutativa, è stato ed è ancora impiegato impropriamente in Occidente per designare il **Theravāda**).

Il "Grande Veicolo" s'esprime in una vastissima letteratura anonima, a cominciare dagli "Aforismi della perfezione della Gnosi" (i **Prajñāpāramitāsūtra**)³¹, formatasi lungo l'asse collegante, tramite le grandi vie carovaniere, il Sud-Est al Nord-Ovest dell'India, accorpando tra l'altro le concezioni relative alla statura divina del **Buddha** sviluppate dal **Lokottaravāda**, l'ontologia illusionistica propria della "Grande Comunità", l'istantaneismo e la nozione di un intervallo tra la morte e la successiva rinascita (lo **antarabhava**) elaborati dal **Sarvāstivāda** e dai **Sautrāntika**, nonché l'importante concezione della "Vacuità" (la **śūnyatā**) esistenziale e metafisica, che conosceva un crescente successo presso le varie scuole in quel periodo³².

Due indirizzi si distinguono ben presto nel "Grande Veicolo". Il primo in ordine di tempo è quello della "Via mediana" (il **Mādhyamika**) fondato dal Maestro Nāgārjuna (il nome, dal senso probabile di "Elefante bianco", sembra essere un mero epiteto elogiativo), probabilmente vissuto nel II sec. d.C. Con lucida e implacabile dialettica egli critica le nozioni consacrate dalla tradizione delle scuole antiche e ogni forma di pensiero discorsivo³³. Tra i suoi seguaci si misureranno a partire dal VI secolo, pur senza addivenire ad uno scisma vero e proprio, i moderati, disposti ad adottare almeno in parte le regole della logica indiana corrente e sostenitori con Devaśarman e Bhāvaviveka o Bhāvya della "prova indipendente" della Vacuità (gli **Svātantrika**), e i rigoristi, che accettano solo la riduzione ad assurdo della tesi avversaria (i **Prāsāṅgika**), rappresentati dai Maestri Buddhapālita e Candrakīrti, il secondo fiorito verso la metà del VII secolo³⁴.

L'altro indirizzo ha origine con il misterioso Maestro Maitreyanātha, identificato con il **Buddha** futuro Maitreya, e i due fratellastri Asaṅga e Vasubandhu, vissuti nel IV secolo d.C.³⁵. Esso, dal punto di vista della prassi, prende il nome di "Pratica dello **yoga**" (lo **Yogācāra**), da quello teoretico di "Dottrina della Consapevolezza" (il **Vijñānavāda**), intesa sia come fascio di microeventi psichici che formano l'orizzonte dell'esperienza, in cui è immanente la costruzione inconsapevole di entità fittizie, che come serbatoio subconscio donde i fenomeni compresi entro tale orizzonte scaturiscono³⁶. A questo indirizzo apparterranno i grandi loici Diñnāga (VI secolo d. C.) e Dharmakīrti (metà del VII secolo) con i loro discepoli, operanti in serrato dibattito con gli avversari indiani del loro tempo, sempre più agguerriti nella polemica³⁷.

La sintesi delle posizioni del **Vijñānavāda** e degli **Svātantrika** sarà operata dal Maestro Śāntarakṣita e dal suo discepolo Kamalaśīla³⁸, cui si deve l'introduzione di tali dottrine, nella loro forma più matura, nel Tibet: con il Concilio di Lhasa (792-794) il re Khri Srong -lde-brtsan decide l'adozione dell'articolatissimo insegnamento di Kamalaśīla, preferito a quello del Maestro cinese Hva-shang, incentrato nella trasmissione del **Dharma** in silenzio, "da cuore a cuore"³⁹. Dopo la persecuzione del re Glan°-dar-ma, cui mette termine il suo assassinio da parte del monaco dPal gyi rdo rje (842), ha luogo l'immigrazione degli ultimi maestri indiani, come il Maestro bengalese Nāḍapāda (Nāropa , 988-1069)⁴⁰, che introduce il "Veicolo della Ruota del Tempo" (il **Kālacakrayāna**), o il famoso Atīśa (attivo nell'altipiano nel 1042-1054), originatore della scuola **bKa' gdams pa**. Il Tibet conosce allora una straordinaria, ininterrotta fioritura delle ultime tendenze indiane del **Mahāyāna**⁴¹, rappresentate tra l'altro dal cosiddetto "Veicolo di Diamante" (il **Vajrayāna**), che adatta alla meditazione gli esiti dell'esperienza cosiddetta tantrica, comportante l'adozione d'una simbologia di straordinaria ricchezza e non rifuggente da tematiche legate al sesso e all'orrore, associata ad una ritualità raffinata e complessa⁴². Una massa ingentissima di testi tradotti dal sanscrito è convogliata nella formazione del Canone tibetano, consistente nel **bKa' a.gyur** e nei suoi commenti, raccolti nei duecentoventisei volumi formanti il **bsTan a.gyur**. In questa grandiosa opera di traduzione si distingue tra gli altri C'os kyi blo gros, meglio noto come Mar pa (1012-1096), fondatore della scuola **bKa' brgyud pa**, Maestro del celebre poeta e mistico Mi la ras pa (1040-1123).

Il caso del Tibet è in certo modo paradigmatico, ma tutt'altro che isolato. Limitato in India alla produzione speculativa, per altro imponente, di un manipolo d'intellettuali, il "Grande Veicolo" si estende dalle *élite* al popolo in terra di missione. Nella sua diffusione lungo la via della seta⁴³ si distinguono Maestri non indiani, come il parto An-shih-kaio, forse membro della dinastia arsacide (attivo in Cina dal 148 d.C.), lo scita Chih Lou-chia-ch'an (in Cina dal 167) e il gran traduttore Kumārajīva (344-413), figlio d'una principessa di Kucha nella Serindia. A costoro si affiancano anche, vigorose personalità indiane, come l'insigne Paramārtha (in Cina dal 546). Pellegrini cinesi spesso in cerca di testi, come Fa-hsien (in India nel 399-414) , Hiuan-tsang (nel 629-645) e da ultimo I-tsing (nel 671-695), documentano i vivaci contatti della loro terra con l'Asia centrale, l'Insulindia e la patria del **Buddha**, dove ancora operano grandi centri di cultura come l' "università" cenobitica di Nālanda. Hiuan-tsang valuta a più di duecentomila i monaci dei suoi tempi presenti nell'area indiana, ripartiti in settemila santuarii.

Dove l'influsso culturale indiano è più diffuso e vigoroso, in Indonesia e Indocina, il "Grande Veicolo" diviene, sovente in simbiosi con il culto della figura divina di Śiva, una delle ideologie dominanti del potere regale: è il caso dell'impero marittimo di Śrīvijaya, fiorito in Malesia e nelle isole della Sonda tra il VII e il XIII secolo, dei regni di Mataram a Giava e di Javaka a Sumatra, retti tra l' VIII e il IX secolo dalla dinastia d'origine indiana degli Śailendra, cui si deve lo straordinario tempio-**stūpa** noto come Barabud.^{ur44}, della monarchia khmer al suo apogeo, con Jayavarman V (968-1001) e alcuni suoi successori, specialmente Jayavarman VII (1165-inizio del XIII secolo), venerato nel Bayon, il superbo tempio-montagna al centro della sua capitale, quale **Buddharāja** dominatore dell'universo (il **Lokeśvara**).

Il patrocinio in Cina di monarchi come l'imperatore Wu, fondatore della dinastia Liang (502-549 d.C.), permette alla fede straniera di radicarsi sempre più⁴⁵, malgrado l'ostilità dei tradizionalisti confuciani, talora sfociata in vere e proprie persecuzioni (la più terribile è quella scatenata nel 574-577 da parte d'un altro imperatore Wu, appartenente alla dinastia settentrionale Chou). Le scuole cinesi (**tsung**), trapiantate dall'India o create da maestri locali, proliferano in modo straordinario: grande prestigio godrà l'indirizzo devozionale incentrato nel culto del **Buddha** Amitābha (" dall'infinito fulgore", in cinese traslitterato O-mi-tuo Fo e in giapponese Amida), già presente in Cina nel III secolo d. C. e in seguito destinato a partorire la scuola detta del "Loto" (**Fa-hua**), perché ispirantesi al veneratissimo

*Saddharmapuṅḍarīkasūtra*⁴⁶, ma che prende nome anche dal monte **T'ien-t'ai**, sede del suo fondatore Chih-k'ai o Chih-i (531-597), nonché quella fondata da Tao-ch'ao (562-645) detta della "Terra Pura" (**Ching-t'u**), dalla "Terra dotata d'agio" (la Sukhavatī), paradiso situato ad immensa distanza dal mondo in cui viviamo in direzione d'Occidente, ottenibile grazie alla semplice menzione del **mantra** di Amitābha⁴⁷.

Assai più caratteristicamente cinese sarà l'esperienza atipica della scuola di "Meditazione" (il **Ch'an**, traslitterazione cinese del sanscrito **Dhyāna**, che diverrà in giapponese lo **Zen**), che si vuole introdotta dal leggendario Bodhidharma (526 d. C.)⁴⁸ e viene rifondata dal Sesto Patriarca, il grande Hui-neng (638-713). Accanto ad esse ve ne sono molte altre, tra cui la "Scuola delle tre epoche del **Dharma**" (**San-chieh-chiao**), fondata da Hsin-hsing (540-594), quella della "ghirlanda" (**Hua-yen**), conformantesi agli insegnamenti dell'importantissimo *Buddhāvataṃsakasūtra*, fondata da Fa-shun (557-640)⁴⁹; quella dei "tre trattati" d'ispirazione **Mādhyamika**, fondata da Chi-tsang (549-623). Il culmine del processo di adattamento si ha allorché il "Grande Veicolo" vien dichiarato culto principale della Cina dall'imperatrice madre Wu Chao della dinastia T'ang (683-705), che si proclama una forma femminile del **Bodhisattva** Maitreya⁵⁰.

Sottoposte ad una nuova, violentissima persecuzione dall'imperatore Wu-tsung (845), le scuole cinesi si troveranno all'improvviso drasticamente ridimensionate, quelle di una qualche importanza essendo ridotte in pratica ai soli seguaci di Amitābha e del **Ch'an**, quest'ultimo frammentatosi a sua volta in diversi indirizzi: tra di essi quello fondato dal Maestro Lin-chi (morto nell'867)⁵¹, e lo **Ts'ao-tung**, fondato da Liang-chieh (807-869) diverranno in Giappone, importativi rispettivamente dai maestri Eisai nel 1191 e Dōgen nel 1227, le scuole **Rinzai** e **Sōtō** dello **Zen**, destinate ad un futuro insigne in questa terra, pervadendo e plasmando gli aspetti più raffinati della sua cultura⁵².

Qui il "Grande Veicolo" cinese, commisto a testi appartenenti agli indirizzi più antichi, s'era installato saldamente, dopo i primi difficili esordii⁵³, grazie al patronato del principe Shōtoku Daishi (573-621 d.C.), finendo per essere adottato come "religione" di Stato e sviluppando le sei scuole (**shu**) dell'età di Nara, il cui monumento più significativo è, non a caso, la gigantesca statua del **Buddha** Mahāvairocana eretta per volere dell'imperatore Shōmu (701-756). Rinnovato principalmente grazie all'azione di Maestri pellegrinanti in Cina per riportarne testi e dottrine - come Saichō (Dengyō□ Daishi, 767-822), importatore in Giappone della scuola del **T'ien-t'ai** (divenuto in giapponese **Tendai**) e Kūkai (Kōbō□ Daishi, 774-835), cui è dovuta la fondazione della elitaria scuola **Shingon**, in sintonia con il **Vajrayāna**, allora in piena diffusione nell'Estremo Oriente, l'universo dottrinale giapponese avrebbe visto fiorire nella età di Kamakura nuovi indirizzi, come quello della "Terra Pura", articolato in tre scuole introdotte rispettivamente, con sfumature più o meno accentuate di quietismo, dai Maestri Hōnen (1133-1212), Shinran (1173-1262) e Ippen (1239-1298) e trasformato poi in senso di bellicoso impegno riformista di Nichiren, fondatore della scuola **Hokkeshu**, destinato ad esser salutato per la sua carica potenzialmente nazionalistica come "colonna del Giappone, occhio della nazione e scrigno del paese" (1222-1282). Lo spirito cavalleresco e guerriero del Giappone non manca di condizionare le vicende delle scuole in discorso. Potenti cenobii arroccati tra i monti, con proprie milizie di monaci guerrieri addestrati alle arti marziali (i famigerati **yamabushi**), intervengono nelle lotte politiche e nelle guerre del paese fino al secolo XVI, che vedrà Oda Nobunaga schiacciare senza pietà il grande centro monastico della scuola **Tendai** sul monte Hieizan presso la capitale e sgominare le roccaforti della scuola **Ikkō** (1571-1573), poi Hideyoshi completare l'opera distruggendo i monasteri della scuola **Shingon**, tra cui quello celebre di Negoro-san (1585). Dopo questi bagni di sangue, le diverse scuole e le loro strutture vengono integrate nel nuovo ordine sociale dello shogunato Tokugawa.

Intanto in Cina il dominio mongolico cerca di emanciparsi dalle fiorenti scuole locali (sono censiti nel 1291 più di quarantaduemila santuarii, con duecentotredicimila monaci). Kublai Khan, tra il 1260 e il 1268, decreta l'adozione della ortodossia tibetana, rappresentata da a.P'ags pa (1235-1280), capo dei **Sa skya pa**, l'influente scuola del cenobio di Sa skya costruito nel 1073, come culto principale dell'impero, ricevendone in cambio l'identificazione con il **Bodhisattva** Mañjuśrī. Questo evento segna gli inizi d'un successo duraturo di tale scuola presso i mongoli, che, con l'avallo delle nuove dinastie cinesi, interessate a controllare con l'influenza del **Dharma** questo popolo guerriero, sopravviverà alla loro cacciata dall'impero, saldandone le sorti politiche e spirituali con quelle del Tibet. Non è un caso se sarà il mongolo Altan Khan ad inaugurare, nel 1578, la serie dei **Dalai-bLa ma**, la prima parte del cui titolo è in lingua mongolica. La storia del Tibet conoscerà ancora un insigne Maestro, mistico e pensatore di grande respiro: Tson□ k'a pa (1357-1419), fondatore della scuola dei **dGe lugs pa**⁵⁴. Negli ultimi secoli il panorama complessivo delle scuole sopravvissute, presenti in tutta l'Asia ad Est dell'Irān, è venuto progressivamente impoverendosi, sia a cagione del venir meno del tradizionale patrocinio del potere politico in vaste aree conquistate da altre fedi ed ideologie, sia per occasionali persecuzioni, intensificatesi con l'avvento dei regimi collettivisti, programmaticamente avversi alla spiritualità tradizionale⁵⁵ (tipico è il trattamento subito dalle scuole tibetane, il cui esponente più illustre, l'attuale **Dalai-bLa ma** bsTan a.dzin rGya mtsvo, vive in esilio dal 1959), sia per l'erosione degli antichi modi di vita sotto l'impatto dell'Occidente. Una significativa contro-tendenza è rappresentata dal crescente interesse per il "buddhismo" sviluppatosi nello stesso Occidente, interesse talora abbastanza forte da sboccare nell'adesione all'una o all'altra scuola o nella parziale adozione della prassi ascetica da esse insegnata. L'inizio di questo fenomeno è rappresentato dalla conversione ufficiale al **Theravāda**, avvenuta nel 1880 a Ceylon, dei capi della **Theosophic Society**, Helena Petrovna Hahn in Blavatskij e Henry Steele Olcott, esempio seguito nei decenni successivi da molti zelanti "buddhisti" reclutati

soprattutto nel mondo di cultura anglosassone. L'effetto del recente successo missionario di diverse altre scuole, giapponesi e tibetane, al di qua e al di là dell'Atlantico, limitato per ora ad una *élite* interessata specialmente alla meditazione, ha ridato respiro ad un'esperienza che sembrava avviata nella maggior parte delle sue terre avite ad un lento declino. All'alba del XXI secolo il futuro delle scuole sopravvissute fino ad oggi, coordinate dalla **World Fellowship of Buddhism**, si presenta abbastanza promettente. Un'idea dell'entità della diffusione dei diversi "buddhismi" nel mondo contemporaneo si può ricavare da una recente sintesi del quadro statunitense e canadese: in una recente pubblicazione⁵⁶ sono fornite schede relative a settantadue centri, monasteri e/o organizzazioni affiliati al **Theravāda**, centosessantadue allo **Zen**, centottantasei al **Vajrayāna** tibetano e quattordici indipendenti, mentre altri cinquantacinque non avevano aderito alla richiesta di fornire dati sulla loro attività. In Europa le diverse organizzazioni sono coordinate dalla **European Buddhist Union**⁵⁷. Nel nostro paese, l'**Unione Buddhista Italiana**⁵⁸ rappresenta ventisei centri di varia affiliazione - tra cui la **Fondazione Maitreya**, che pubblica da tredici anni la rivista **Paramita**, ospitante tematiche di diverse scuole e aperta al dialogo con il cattolicesimo.

Data la frammentazione - e spesso la frammentarietà! - di questo sfondo storico, non si tenta qui l'evocazione di un oggetto-religione "buddhismo", complesso e ramificato fin che si vuole, ma rispondente ad un'ispirazione tutto sommato unitaria. Accertar l'esistenza e l'eventuale natura di un tale oggetto è lasciato all'intuizione (e/o alle opzioni dottrinali) del lettore. Si è preferito far riferimento alle categorie stesse immanenti all'universo presentato. Le "Tre Gemme" (il **Triratna**) - ossia il **Buddha**, il Maestro, il **Dharma** da lui scoperto, predicato e incarnato, e il **Saṅgha**, l'Assemblea dei suoi seguaci che il **Dharma** tuttora tramanda e mette in pratica - sono oggetto di particolare reverenza nella storia di diversi "buddhismi", segnatamente di quelli che si ricollegano alle scuole dell'antichità. Il prender rifugio esplicitamente nei componenti di tale triade per tre volte, secondo l'antico formalismo giuridico indiano⁵⁹ costituisce, per i seguaci del **Theravāda**, la richiesta di ammissione alla comunità dei discepoli, così come l'adesione formale alle dottrine da essa rappresentate, e diviene in seguito un atto specialmente meritorio, ripetuto in circostanze solenni: sotto questo rispetto, la pratica è avvicinata alla sintetica professione di fede dei musulmani contenuta nelle diverse forme di **Šahāda**. E' sembrato opportuno adottare come schema espositivo i primi due membri del **Triratna**. Nella prima parte viene dunque presentata la figura del **Buddha**, cercando di dare un'idea della straordinaria ricchezza simbolica che la contraddistingue e della feconda complessità dei temi ad essa connessi. Nella seconda parte ci si occupa d'alcuni tratti salienti del labirintico mosaico dottrinale fornito dalla letteratura dei diversi "buddhismi". Le minuziose norme del **Vinaya**, relative alla condotta degli appartenenti al **Saṅgha** in tutti i suoi aspetti, nonché i risvolti storico-culturali e sociologici delle vicende delle diverse comunità e scuole nell'ambito dei "buddhismi" antichi e contemporanei richiederebbero trattazioni ben più diffuse di quelle compatibili con le esigenze della collana che accoglie il libro. Sempre per tali esigenze non vengono apposte note al testo e ci si limita a fornire una bibliografia ad uso del lettore italiano⁶⁰. Nella terminologia, come è d'uso, si preferiscono i lemmi sanscriti, ricorrendo a quelli di altre lingue solo dove è necessario.

NOTE

< NOTA 1 Cfr. **Said** Edward W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978, tr.it. (di Stefano Galli) *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991 >

< NOTA 2 Cfr. **Edwardes** Michael, *A History of India from the Earliest Times to the Present Day*, Thames & Hudson, London, 1961, tr. it. (di Giulio Veneziani) *Storia dell'India dalle origini ai giorni nostri*, Laterza, Bari, 1966, p. 375 >

< NOTA 3 Cfr. **Marin** Demetrio, *Indianistica e pensiero occidentale*, in "Acta philosophica et theologica", t.II, Societas Academica Dacoromana, Romae, 1964, pp. 224-295 >

< NOTA 4 Cfr. **Almond** Philip C., *The British discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1988, p. 10 >

< NOTA 5 *The History and Doctrine of Buddhism*, E.Ackermann, London, 1829; cfr. **Almond**, op.cit., p.14 >

< NOTA 6 Cfr. ad es. **Burnouf** Eugène, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Imprimerie Royale, Paris, 1844; **Monier-Williams** Monier, *Buddhism, in its Connexion with Brahmanism & Hinduism, and its Contrast with Christianity*, Murray, London, 1889 >

< NOTA 7 Cfr. **Alberigo** Josepho etc. curantibus, *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, p. 969, par. 2, 12 >

< NOTA 8 Cfr. **Nyanaponika** Thera, a cura di, *Buddhism and the God-Idea*, Buddhist Publication Society, Kandy, Ceylon, s.d. >

< NOTA 9 Cfr. **Collins** Steven, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, London-New York- New Rochelle- Melbourne-Sydney, 1982 >

< NOTA 10 Cfr. **Tachibana** Shundo, *The Ethics of Buddhism*, Clarendon Press, Oxford, 1926. Ristampa Curzon, London, 1992 >

- < NOTA 11 Cfr. **Festugière** A.J., *E'picure et ses dieux*, Presse Universitaires de France, Paris, 1946, tr.it. (di Pia Sartori Treves) *Epicuro e i suoi dèi*, Morcelliana, Brescia, 1952 >
- < NOTA 12 - *A Short History of Chinese philosophy*, a cura di **Bodde** Derk, MacMillan Co., 1948, tr. it. (di Mario Tassoni) *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, 1956. Ristampa 1990, p.7 >
- < NOTA 13 Cfr. **Wiltshire** Martin G., *Ascetic Figures Before and in Early Buddhism. The Emergence of Gautama as the Buddha*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1990 >
- < NOTA 14 cfr. **Darling** Gregory J., *An Evaluation of the Vedāntic Critique of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Bangalore-Madras, 1987 >
- < NOTA 15 Cfr. **Bureau** André, *Aspects du bouddhisme indien décrits par I-tsing*, in "Annuaire du Collège de France" vol.88 e 89, Paris, 1987/88, pp. 589 ss., e 1988/89, pp. 533 ss. >
- <NOTA 16 Cfr. **Wijayaratna** Mōhan, *Le culte des dieux chez les bouddhistes singhalais. La religion populaire de Ceylan face au bouddhisme Theravāda*, E'ditions du Cerf, Paris, 1987 >
- < NOTA 17 Cfr. **Hardcare** Helen, *Lay Buddhism in Contemporary Japan: Reyūkai Kyōdan*, Princeton University Press, Princeton, 1984 >
- < NOTA 18 Cfr. **Laube** Johannes, *Dialektik der absoluten Vermittung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettsreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1984 >
- < NOTA 19 Cfr. **Bureau** André, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1955; **Dutt** Sukumar, *Buddhist Monks and Monasteries in India. Their History and Their Contribution to Indian Culture*, Allen & Unwin, London, 1962; **Gokale** Balkrishna Govind, *Buddhism in Mahārashtra. A History*, Popula Prakashan, Bombay, 1976; **Warder** A.K., *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1980 >
- < NOTA 20 Cfr. **Ergardt** Jan T., *Faith and Knowledge in Early Buddhism. An Analysis of the Contestual Structures of an Arahant-Formula in the Majjhima-Nikāya*, Brill, Leiden, 1977 >
- < NOTA 21 Cfr. **Mimaki** Katsumi, a cura di, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (Sthirasiddhidīś.an.a) et La preuve de la momentanéité des choses (Ks.an.abhan'ogasiddhi)*, Institut de Civilisation indienne, de Boccard, Paris, 1976 >
- < NOTA 22 Cfr. **Day** Terence P., *Great Tradition and Little Tradition in Theravāda Buddhist Studies*, Edwin Mellen, Lewiston-Queenston, 1988; **Gombrich** Richard, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1988 >
- < NOTA 23 La sua prima redazione risalirebbe ad un Concilio singalese voluto dal re Vaṭṭagāmani (I secolo d.C.), ma esso ha subito accrezioni e rimaneggiamenti, a cominciare da un nuovo Concilio singalese convocato dal re Dhātusena sul finire del V e terminando con il Concilio birmano dovuto al re Mindon-min (1868-1871). >
- <NOTA 24 Cfr. **Caillat** Colette, *La langue primitive du bouddhisme*, in *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. Syposien zur Buddhismusforschung*, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 43 ss. Per un'esposizione dettagliata della composizione di questo Canone, ci sia permesso di rimandare il lettore alla nostra nota introduttiva al *Mahāparinibbānasuttanta*, d'imminente pubblicazione per i tipi della Tea. >
- < NOTA 25 Cfr. ad es. **Jayatileke** K.N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Allen & Unwin, London, 1963; **Masefield** Peter, *Divine Revelation in Pali Buddhism*, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo/Allen & Unwin, London-Sidney-New York, 1986 >
- < NOTA 26 Cfr. **Khosla** Sarla, *History of Buddhism in Kashmir*, Sagar, New Delhi 1972; **Naudou** Jean, *Les bouddhistes kaśmīriens au Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968 >
- < NOTA 27 Cfr. **Puri** B.N., *Buddhism in Central Asia*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1987 >
- < NOTA 28 Cfr. **Stöhr** Waldemar e **Zoetmulder** Piet, *Die Religionen Indonesiens*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965 >
- < NOTA 29 Cfr. **Dayal** Har, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1932. Ristampa Motilal Banarsidass, Delhi-Patna- Varanasi, 1978 >
- < NOTA 30 **Werner** Karel, *Bodhi and Arhattaphala: from Early Buddhism to Early Mahayana*, in **Denwood** Philip e **Piatigorsky** Alexander, a cura di, *Buddhist Studies Ancient and Modern*, Curzon, London-Dublin e Barnes & Noble, Totowa (N.Y.), 1983, pp. 167 ss. >
- < NOTA 31 Cfr. **Conze** Edward, a cura di, *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1975; **Bugault** Guy, *La notion de "prañā" ou de sapience selon les perspectives du "Mahāyāna", part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Institut de Civilisation indienne, de Boccard, Paris, 1982 >
- < NOTA 32 Cfr. **May** Jacques, *La philosophie bouddhique de la Vacuité*, in "Studia Philosophica" vol.18, 1958, pp. 123 ss.; **Ñān.amoli** Thera, a cura di, *The Greater Discourse on Voidness. Mahāsuññatā Sutta and Commentary from the Pappācasūdanī*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1965 >

- < NOTA 33 Cfr. **Ghose** Ramendranath, *The Dialectics of Nāgārjuna*, Vohra, Alahabad, 1987; **Lindtner** Chr., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Institute for indisk filologi, Kobenhavn, 1982 >
- < NOTA 34 Cfr. **Della Santina** Peter, *Madhyamaka Schools in India. A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prāsaṅgika and Svāntarika Schools*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1986; **Lopez** Donald S., Jr., *A Study of Svāntarika*, Snow Lion, Ithaca (N.Y.), 1987; **Seyfort Ruegg** David, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Harassowitz, Wiesbaden, 1981 >
- < NOTA 35 Cfr. **Anacker** Stefan, *Seven Works of Vasubandhu The Buddhist Psychological Doctor*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1984 >
- < NOTA 36 Cfr. **Tripathi** Chhote Lal, *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism*, Bharat-Bharati, Varanasi, 1972 >
- < NOTA 37 Cfr. **Chi** R.S.Y., *Buddhist Formal Logic. A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*, Royal Asiatic Society, London, 1969; **Randle** H. N., *Fragments from Dinānāga*, Royal Asiatic Society, London, 1926. Ristampa Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1981; **Stcherbatsky** Th., *Buddhist Logic*, Academy of Sciences of the U.S.S.R., Leningrad, 1930. Ristampa in 2 voll. Dover, New York, s.d.>
- < NOTA 38 cfr. **Jha** Ganganatha, a cura di, *The Tattvasaṅgraha of Śhāntaraksita with the Commentary of Kamalashīla*, 2 voll., Gaekwad, Baroda, 1939. Ristampa Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1986 >
- < NOTA 39 Cfr. **Demiéville** Paul, *Le Concile de Lhasa*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952 >
- < NOTA 40 Cfr. su costui **Guenther** Herbert V., *The Life and Teaching of Nāropa Translated from the Original Tibetan with a Philosophical Commentary Based on the Oral Transmission*, Clarendon Press, Oxford, 1963, reprint Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1971; a cura di **Gnoli** Raniero e Orofino Giacomella, *Nāropā, Iniziazione. Kālacakra*, Adelphi, Milano, 1994.>
- < NOTA 41 Cfr. **Snellgrove** David, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Serindia Publications, London, 1987>
- < NOTA 42 Cfr. ad es. **Beyer** Stephan, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles-London, 1978 >
- < NOTA 43 Cfr. **Robinson** Richard H., *Early Mādhyamika in India and China*, University of Wisconsin, Madison, 1965 >
- < NOTA 44 Cfr. **Gomez** Luis O. e **Woodward** Hiram W., *Barabudur. History and Significance of a Buddhist Monument*, University of California, Berkeley-Los Angeles-London, 1981 >
- < NOTA 45 Cfr. **Ch'en** Kenneth, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton University Press, Princeton, 1964 >
- < NOTA 46 Cfr. **Burnouf** Eugène, a cura di, *Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*, Imprimerie Royale, Paris, 1852. Ristampa Adrien Maisonneuve, Paris, 1989 >
- < NOTA 47 "Namo amitābhāya buddhāya", " prosternazione al Buddha dall'infinito fulgore"; in versione cinese " Nanwu Omituo Fo ", giapponese "Namu Amida Butsu "; cfr. **Eracle** Jean, a cura di, *Trois soūtras et un traité sur la Terre Pure*, Aquarius, Genève, 1984 >
- < NOTA 48 Cfr. **Faure** Bernard, a cura di, *Le Traité de Bodhidharma*, LeMail, Paris, 1986 >
- < NOTA 49 Cfr. **Odin** Steve, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration versus Interpenetration*, State University of New York Press, Albany, 1982 >
- < NOTA 50 Su cui cfr. **Sponberg** Alan e **Hardcare** Helen, a cura di, *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-New Rochelle- Melbourne-Sydney, 1988 >
- < NOTA 51 Cfr. **Demiéville** Paul, a cura di, *Entretiens de Lin-tsi*, Fayard, Paris, 1972>
- < NOTA 52 Cfr. **Dumoulin** Heinrich, *Zen. Geschichte und Gestalt*, Francke, Berne, 1959. Ristampa accresciuta della tr. ingl. (di James W.Heisig e Paul Knitter) *Zen Buddhism. A History*, 2 voll., Macmillan, New York- London, 1988 >
- < NOTA 53 Cfr. **Matsunaga** D. e A., *Foundation of Japanese Buddhism*, 2 voll., Buddhist Book International, Los Angeles-Tokyo, 1974 >
- < NOTA 54 Cfr. **Thurman** Robert A.F., a cura di, *The Speech of Gold: Reason and Enlightenment in the Tibetan Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1984; **Wayman** Alex, a cura di, *Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View from the Lam rim chen of Tson-kha-pa*, Columbia University Press, New York, 1978 >
- < NOTA 55 Cfr. **Welch** H., *Buddhism under Mao*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1972 >
- < NOTA 56 Cfr. **Morreale** Don, a cura di, *Buddhist America*, John Muir Publications, Santa Fe, 1988 >

< NOTA 57 fondata nel 1975 con sede a Utrecht, P.O. Box 1519, NL 3500 BM ; ultimo congresso a Berlino, 24-27 maggio 1992 >

< NOTA 58 fondata nel 1985 con sede in Roma, Via Euripide 137; ultimo congresso a Torino, 14-15 maggio 1992 >

< NOTA 59 in lingua pāli : "Buddham. saran.am. gacchami / dhammam. saran.am gacchami / san°gham. saran.am. gacchami // " , " al **Buddha** mi reco quale rifugio, al **Dharma** mi reco quale rifugio, al **San°gha** mi reco quale rifugio" >

< NOTA 60 Per approfondimenti si può far riferimento, oltre che ai testi citati nelle note a questa *Premessa*, ai seguenti repertorii bibliografici: - **Bibliographie Bouddhique**, tt. XXXII, Adrien Maisonneuve, Paris, 1930-1967; **De Jong J.W.**, *A brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, with *Recent Buddhist Studies in Europe and America 1973-1983*, Mehra Offset Press2, revised and enlarged ed., Delhi, 1987; **Grönbold G.**, a cura di, *Der buddhistische Kanon: eine Bibliographie*, Harassowitz, Wiesbaden, 1984; **Hanayama Shinsho**, a cura di, *Bibliography on Buddhism*, Hokuseido Press, Tokyo, 1961; **Nakamura Hajime**, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Sansendo Press, Tokyo, 1980. Ristampa Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1987; **Potter Karl H.**, a cura di, *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. I *Bibliography*, Motilal Banarsidass2, revised ed., Delhi-Varanasi-Patna, 1983; **Regamey Constantin**, *Buddhistische Philosophie, Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Francke, Bern, 1950; **Satyaparakash**, a cura di, *Buddhism. A Select Bibliography*, Indian Document Service, Gurgaon (Haryana), 1986. >

Capitolo Primo

Il Buddha come Guru.

"Non v'è principio superiore al **Guru**, non v'è potere ascetico superiore a quello del **Guru**,

non v'è entità che stia al di là della Gnosi: a questo venerando **Guru** prosternazione!"

Śiva a Pārvatī, *Gurugñā* 74.

Siamo abbastanza avvezzi alla centralità del Cristo nella visione del mondo d'Occidente degli ultimi due millenni per cogliere di primo acchito, con una sorta di percezione empatica, quel che il ruolo di Maestro divino può rappresentare per una cultura intera. Ma, se la figura del Cristo si mostra sotto diversi rispetti atipica rispetto a quelle di Maestri venerati ai suoi tempi e nei secoli immediatamente successivi nel bacino del Mediterraneo e nel Vicino Oriente, il caso del **Buddha** è certamente paradigmatico della peculiare ottica con cui l'India ha guardato - e guarda tuttora - al ruolo in discorso. Nella tradizione brāhmanica ortodossa, il Maestro (variamente designato da termini carichi di venerazione come **guru**, "grave/greve" di dignità ed anni, **ācārya**, "che impartisce la retta condotta", **deśika/deśaka**, "guida, direttore", in opposizione ad altri più neutri che possono riferirsi all'insegnante prezzolato), è colui che impersona anzitutto la trasmissione del sapere memorabile dei *Veda*, conferendo il cordone sacrificale al discepolo nella cerimonia d'iniziazione (la **dikṣā**) al termine del suo alunnato brāhmanico e mormorando al suo orecchio la formula cultuale (il **mantra**) ch'egli dovrà ripetere quotidianamente per tutta la vita. Non senza connessione con tale accezione è quella che si riferisce a colui che ha attinto personalmente l'Esperienza salvifica (lo **anubhava** o la **anubhūti**) culmine del sapere anzidetto, il solo in grado di guidare ad essa quanti la ricercano. Nelle cose dello spirito, argomenta volentieri l'India tradizionale, si può dare solo ciò che davvero si possiede. Ma non è tutto qui. L'Esperienza salvifica, quale che sia il modo in cui l'una o l'altra scuola la teorizza, opera una vera e propria divinizzazione in chi passa attraverso di essa. Conoscere il **Brahman**, l'Assoluto, significa compenetrarsi di questo stesso Assoluto, divenire esso, o scoprirlo nel fondo di se stessi, anteriore ad ogni individualità empirica. Il Maestro non è più soltanto, o non è più affatto, un essere umano. Egli diviene per chi gli si accosta il volto stesso del Mistero (il **rahasya**, "che va tenuto in solitudine, segreto", o il **guhya**, "che va celato"). Non soltanto il **mantra**, ma tutte le sue parole, tutti i suoi gesti, il suo stesso silenzio (il **mauna**, lo stato proprio dell'asceta, il **muni**) veicolano ciò ch'è altrimenti ineffabile e sono quanto di più prezioso si possa immaginare: grazie ad essi, il destinatario dell'insegnamento (lo **upadeśa**, "indicazione" iniziatica, che può consistere, oltre che nell'impartire il **mantra**, in un esteso discorso o in un semplice accenno, a seconda delle predisposizioni e della maturità del discepolo) viene investito dall'irraggiamento dell'Assoluto in tutta la sua forza ed efficacia, e si trasforma a sua volta in un Maestro. Il Maestro, si fa notare ricorrendo ad una metafora alchemica familiare anche in Occidente, è simile nel suo operare alla pietra filosofale, ed al contempo la supera. Essa si limita a mutare i vili metalli in oro, ma non può farne altrettante pietre filosofali... Evidentemente quest'ultimo punto crea una gerarchia implicita che pone quanti ricevono il sapere trasformante da un altro, suo detentore, al di sotto di quei pochi che vi approdano da soli, per un'intuizione folgorante o per grazia divina, ma in ogni caso "senza testo, senza Maestro" ("*vinā śāstraṃ vinā gurum*"). Paradigma di quest'ultima eletta condizione è il veggente vedico Vāmadeva, che si vuole possessore fin dal grembo materno della certezza della propria identità con l'Assoluto.

L'antica segretezza - o almeno riservatezza - del sapere sacro derivato dai *Veda*, tutt'altro che facile ad attingersi da parte dei pensatori eterodossi (i **nāstika**, nel cui novero, come si è detto, sono posti i seguaci delle scuole "buddhistiche"), il più delle volte privi di una formazione brāhmanica, appare limpidamente dalla immagine distorta e di basso profilo che la più antica letteratura controversialistica delle loro scuole, contestatrici di tale sapere, ne ha

tramandato. La rappresentazione che si ricava da questa letteratura di nozioni come quella capitale di "Sé" (lo **Ātman**, centro della speculazione vedāntica) è assai più vicina alle volgarizzazioni talora approssimative contenute nelle parti sapienziali del *Mahābhārata* che non agli insegnamenti originari delle *Upaniṣad*. Di fronte a tali indizi delle scarse possibilità di comunicazione tra i "buddhismi" nascenti e il mondo ortodosso tradizionale, sostenere che abbia avuto luogo da quest'ultimo un massiccio trapasso di idee verso di quelli sarebbe per lo meno avventato. Va ricordato anche che l'epoca a cui risale la prima formazione delle idee contenute nel vastissimo **corpus** di scritti in diverse lingue che i "buddhismi" indiani ci hanno tramandato è abbastanza antica, perché l'interrogativo su quali influenze siano state ricevute dall'ambiente brāhmanico e quali, invece, esercitate su di esso solleciti la formulazione di diverse ipotesi, senza trovar risposta in tranquille certezze. E' perfettamente possibile che la nozione di **guru** ora evocata, testimoniata generalmente da fonti più recenti del periodo in cui la formazione in questione ha avuto inizio, sia in qualche misura indebitata al discorso "buddhistico". Elementi significativi del quadro più genuinamente brāhmanico, d'altro canto, sono echeggiati da epiteti che sembrano descrivere il risultato della Esperienza salvifica su chi la attinge, quali "**brahmabhūta**" ("divenuto il **Brahman**") e "**brahmapatta**" ("che ha attinto il **Brahman**"), conservatisi fortunatamente in alcuni testi in lingua pāli, non senza creare imbarazzo ai commentatori "ortodossi" del posteriore **Theravāda**. Una certa misura d'influenza subita è qui, come in altri casi, chiaramente riscontrabile.

A parte questi dettagli, l'enorme dignità accordata dalla figura del Maestro nella letteratura orale tardo-vedica, precedente al **Buddha** stesso, nell'epica "classica", almeno in parte contemporanea alla prima stagione dei "buddhismi", e soprattutto nelle visioni del mondo esemplificate dalle scuole eterodosse rivali (quella dei **Jaina** in primo luogo), i cui fondatori appartengono alla stessa generazione del **Buddha**, può incoraggiare a ritenere che diversi tratti della sua fisionomia siano in realtà in sintonia con un quadro indiano preesistente. In particolare, se in tutte le scuole di pensiero dell'India antica troviamo esaltato il valore conoscitivo assoluto degli insegnamenti ascritti al Maestro, basati su una Esperienza salvifica vissuta in prima persona, presso i **Jaina** e gli **Ājīvika** (che sono loro strettamente apparentati) vengono sfruttati appieno i potenziali simbolici della sua figura, moltiplicandola in tutta una serie di predecessori mitici più o meno assimilabili allo stesso tipo iconografico e a certe costanti agiografiche, col risultato di de-personalizzarne in certa misura i tratti "storici" e di porne l'umanità decisamente tra parentesi. Così i ventitré "Creatori del Guado" (i **Tīrthamkara**) predecessori dello storico "Grande Eroe" (il **Mahāvīra**) contemporaneo più anziano del **Buddha**, Vardhamāna, corrispondono ai due predecessori e ai sei **Disācara** che completano la figura di Maskarin Gośāla, suo compagno e fondatore della scuola degli **Ājīvika**. Se ci si volge ad altre scuole indiane, di impronta teistica, sarà dato talora di ritrovare varianti dello stesso modello. E' quanto avviene ad esempio per i **Pāśupata** fioriti nei primi secoli d.C., che contavano diciassette o diciotto **Tīrthakara** a partire dal loro fondatore semi-mitico Lakulin ("il Clavigero", così chiamato per la sua arma caratteristica), una figura di Maestro nella quale Śiva, il Dio degli dèi in persona, era nato nel mondo. A tali elenchi, che riportano puntigliosamente ad uno ad uno i nomi dei Maestri che ne fanno parte, si affianca, in ambito "buddhistico", quello dei sei **Buddha** predecessori di Gautama, ricordati in dettaglio nel *Mahāpadānasuttanta* nel Canone in lingua pāli, e precisamente:

-1) Vipaścīta o Vipaśyin, sorto nel novantunesimo periodo cosmico (**kalpa**); **kṣatriya**; appartenente per adozione al clan brāhmanico dei Kauṇḍinya; figlio del re Bandhumān e della regina Bandhumatī; attinse la **Bodhi** sotto un albero di pāṭali (*Bignonia suaveolens*); vissuto ottantamila anni; seguito da sei milioni e novecentottantamila discepoli giunti allo stadio di **Arhat**, tra cui i due prediletti Kaṇḍa e Tīṣya e l'attendente personale Aśoka;

-2) Śikhin, sorto nel trentunesimo periodo cosmico; **kṣatriya**; appartenente per adozione al clan brāhmanico dei Kauṇḍinya; figlio del re Aruṇa e della regina Prabhāvati; attinse la **Bodhi** sotto un loto candido; vissuto settantamila anni; seguito da duecentocinquantamila discepoli giunti allo stadio di **Arhat**, tra cui i due prediletti Abhibhū e Śāmbhava e l'attendente personale Kṣemaṃkara;

-3) Viśvabhū o Viśvabhuj, sorto nel trentunesimo periodo cosmico; **kṣatriya**; appartenente per adozione al clan brāhmanico dei Kauṇḍinya; figlio del re Suprātita e della regina Yaśovati; attinse la **Bodhi** sotto un albero di śāla (*Shorea robusta*); vissuto sessantamila anni; seguito da duecentodiecimila discepoli giunti allo stadio di **Arhat**, tra cui i due prediletti Śoṇa ed Uttara e l'attendente personale Upasannaka;

-4) Krakucchanda, sorto nell'attuale periodo cosmico (il **Bhadrakalpa**); brāhmano; appartenente al clan brāhmanico dei Kāśyapa; figlio del brāhmano Agnidatta e della sposa di lui Viśākhā; attinse la **Bodhi** sotto un albero di śīriṣa (*Acacia sirissa*); vissuto quarantamila anni; seguito da quarantamila discepoli giunti allo stadio di **Arhat**, tra cui i due prediletti Vidhūra e San*jīva e l'attendente personale Buddhija;

-5) Kaṇakamuni, sorto nell'attuale periodo cosmico; brāhmano; appartenente al clan brāhmanico dei Kāśyapa; figlio del brāhmano Yajñ*adatta e della sposa di lui Uttarā; attinse la **Bodhi** sotto un albero di udumbara (*Ficus glomerata*); vissuto trentamila anni; seguito da trentantamila discepoli giunti allo stadio di **Arhat**, tra cui i due prediletti Bhiyas e Uttara e l'attendente personale Śrotija;

-6) Kāśyapa, sorto nell'attuale periodo cosmico; brāhmano; appartenente al clan brāhmanico dei Kāśyapa; figlio del brāhmano Brahmadatta e della sposa di lui Dhanavātī; attinse la **Bodhi** sotto un albero di banyan (*Ficus indica*); vissuto ventimila anni; seguito da ventimila discepoli giunti allo stadio di **Arhat**, tra cui i due prediletti Tīṣya e Bhāradvāja e l'attendente personale Sarvamitra.

Questa serie venne in seguito accresciuta, anteponevole nuovi nomi, fino a ventiquattro **Buddha** e poi estesa a ricomprendere una moltitudine indefinita di "mille **Buddha**", come quella rappresentata nella celebre decorazione murale della Cava 2 di Ajanṭā verso la fine del V secolo d.C. Queste immagini ripetute del Maestro, proiettate sempre più addietro nel tempo come in un gioco di specchi, tutte identiche fra loro salvo il nome e qualche dettaglio della loro carriera, si sostituiscono come oggetto di venerazione devota, presso i seguaci di indirizzi soteriologici anti-"religiosi" come quelli **jaina** e "buddhistici", agli dèi - e segnatamente al Dio degli dèi, da costoro recisamente negato -, giungendo ad occupare il vertice della sfera del Sacro e riassumendo in sé la totalità delle sue valenze più elevate. Sappiamo di **stūpa** eretti a commemorare l'uno o l'altro dei **Buddha** predecessori dell'attuale, e nei templi singalesi contemporanei le icone di essi, distinte da piccoli tratti come la forma degli orecchi, ricevono tuttora culto.

La figura del **Buddha** ci appare poi, fuor d'ogni dubbio, inquadrata dai testi che la presentano in un quadro di aspettative correnti nel suo ambiente, alle quali in certa misura risponde, e di correlative immagini precostituite. Il fatto stesso di auto-proclamarsi "**Buddha**" da parte di un Maestro che abbia raggiunto l'Esperienza liberatrice è normale per l'uditorio cui tale rivendicazione, formalmente espressa da parte del **Buddha** medesimo si dirige, uditorio i cui primi rappresentanti sono l' incredulo **ājīvika** Upaka e gli ex-compagni d'asceti che ne diverranno tosto i primi discepoli: non in questa rivendicazione sta l'eccezionalità del Maestro, ma nei contenuti della sua Esperienza. Altrettanto scontato è il fatto che l'Esperienza sia da lui ottenuta autonomamente, non già semplicemente recepita dai suoi Maestri. Questi esistono, beninteso, ma sono entrambi superati da lui per ciò che tocca i loro rispettivi attingimenti. Essi tutt'al più ci sono indicati come antesignani di tecniche di "meditazione" che fanno parte integrante della metodologia da lui adottata e propagata. Più in alto, ma sempre al di sotto del **Buddha**, stanno i precedenti Maestri che hanno attinto bensì da se stessi l'Esperienza, ma non sono in grado di trasmetterla: si tratta dei "**Buddha per uno**" soltanto (i **Pratyekabuddha**), nei cui ranghi trovano posto quattro figure di re-"veggenti" (**Ṛṣi**, il termine è vedico) almeno uno dei quali, Janaka/Nimi monarca dei Videha, godeva di notevole prestigio anche nella tradizione brāhmanica. E' da notare che li ritroviamo tutti e quattro, con gli stessi nomi e lo stesso titolo, nei testi **jaina**. Il nesso tra la regalità e la condizione di Maestro è, giova ricordarlo, un tratto specifico delle peculiari concezioni normative "buddhistica" e **jaina** nei confronti del mondo umano organizzato secondo grandi gruppi sociali (i **varṇa**), concezioni che consapevolmente invertono le posizioni al vertice della gerarchia di essi, assegnando il primato non più ai brāhmani, ma agli appartenenti alla nobiltà guerriera, di discendenza spesso divina (gli **kṣatriya**, "quelli del potere regale"). Sostenere che ciò avvenga per sollecitare nei confronti di indirizzi di pensiero eterodossi il benevolo patrocinio dei monarchi, in linea di principio appartenenti a tale stirpe, è far ricorso ad una motivazione attendibile, ma tutt'altro che esauriente, se considerata a guisa di semplice espediente più o meno machiavellico. Si tratta di una variante dottrinalmente tutt'altro che marginale di un modello panindiano connesso al cuore stesso del **Dharma** nelle sue valenze socio-religiose. La tensione/complementarità tra **kṣatriya** e brāhmani, che riflette quella tra le potenze impersonali da essi rispettivamente incarnate, lo **Kṣatra** e il **Brahman**, è al centro della visione del mondo testimoniata nel periodo tardo vedico e post-vedico; essa costituisce una delle chiavi di lettura più importanti per i ruoli e le vicende dell'epica e invero senza tenerne conto anche numerosissimi tratti del posteriore "hindūismo" ci sarebbero del tutto incomprensibili.

Capitolo Secondo

Il **Buddha** della storia e quello della leggenda.

"Tutte le storie che in seguito si leggono (...) sono i fiammeggiamenti di una fede stupida e semplice che esalta, in un'apoteosi appassionata, la vita terrena del Grande Solitario."

Giuseppe Tucci, *Il trono di diamante*, p. 35.

A parte i diversi Canoni delle scuole antiche, ciascuno dei quali introduce in numerosissime occasioni il **Buddha** docente, ma riferisce anche episodii significativi della sua vita in redazioni suscettibili d'esser poste in parallelo - che si ipotizzano per lo più dipendenti da antiche tradizioni orali connesse a luoghi meta di pellegrinaggio -, tutta una serie di testi redatti secondo i canoni agiografici indiani hanno affrontato la vicenda terrena del Maestro nel suo complesso, cercando di fissar la forma delle tappe principali della sua carriera per l'edificazione dei devoti dapprima dell'India soltanto, poi dell'Asia intera.

La prima biografia del **Buddha** tradotta in cinese (con il titolo *Fo-pen-hing-king*) già nel 68/70 d.C., ci è nota solo per citazioni e non è facilmente identificabile. Nel Nord dell'India il **Sarvāstivāda** produsse il sontuoso *Lalitavistara*,

conservatoci nell'originale e in diverse traduzioni, la più antica in cinese essendo del 300 d.C. circa, mentre alla corrente del **Mūlasarvāstivāda** si deve la redazione di un dettagliato *Divyāvadāna*, gran parte del quale possediamo nell'originale, mentre una versione più estesa è inclusa in una parte del canone di questa scuola, tradotta in cinese al principio dell'VIII secolo d.C. Il **Lokottaravāda** ebbe anch'esso la sua biografia, accolta nel corpo della propria raccolta di **Jātaka**, le vite anteriori del **Buddha**, formante il *Mahāvastu*, a noi pervenuto nell'originale; anche il **Theravāda** di Ceylon produsse una lunga narrazione contenuta nell'introduzione alla propria raccolta dei **Jātaka**, la *Nidānakathā*, probabilmente del V secolo d.C. Solo in versione cinese ci sono pervenute alcune altre biografie, tra cui una tradotta nel 208 d.C., contenuta in una copia d'un *Dīrghāgama* di scuola non identificata, proveniente da Kapilavastu, ed una più estesa, proveniente da un *Abhiniṣkramaṇasūtra*, tradotta nel 588 d.C. Opera d'arte basata sulla letteratura anonima preesistente è il poema *Buddhacarita* di Aśvaghōṣa, connesso al **Sarvāstivāda** e fiorito tra il I secolo a.C. e il I d.C. Di esso solo la prima parte ci è stata conservata in sanscrito, mentre l'intero testo fu tradotto in cinese nel 420 d.C.

I biografi moderni del **Buddha** sovente accettano in modo alquanto acritico per la prima parte della sua vita la tela del racconto e i dati desumibili dalla leggenda, limitandosi ad espungerne con puntiglio i numerosissimi elementi appartenenti alla sfera del meraviglioso, mentre ignorano senz'altro tali elementi per il periodo successivo, concentrandosi sugli insegnamenti ch'essi inquadrano. Si tratta d'una metodologia tendente troppo facilmente a cadere nel semplicismo, che nella sua debolezza presta il fianco ad ovvie obiezioni da parte della critica storica. Tale approccio, in effetti, tiene ben poco conto del genere letterario dei testi, delle esigenze dei loro redattori e dei loro destinatari. Lunghi dal presentarsi come meramente esornativi, gli elementi connessi al meraviglioso sono in realtà solidali con il resto della narrazione in cui compaiono e giovano a mostrare le valenze simboliche degli eventi riportati, valenze che stavano soprattutto a cuore agli antichi rielaboratori del mito (inteso come "storia vera" e fondante) del Maestro divino.

Con tutti i problemi che i singoli dati relativi a lui possono di volta in volta presentare, il **Buddha** è, si deve ricordarlo, tra le prime personalità emergenti con una certa consistenza storica dal magma confuso del passato dell'India anteriore alla spedizione indiana di Alessandro il Macedone nel Sindh (327-325 a.C.). La sua datazione è incerta, ma in ogni caso anteriore a tale spedizione: sia Alessandro che uno dei suoi successori, Seleuco I Nicator, ebbero rapporti con il fondatore della dinastia dei Maurya, il principe Candragupta, il cui nipote Aśoka, dominatore di gran parte dell'India, fu il primo insigne patrono della comunità dei seguaci del Maestro. E' a partire dalla data della intronizzazione di quest'ultimo monarca, avvenuta - dopo aver trionfato dell'opposizione fraterna - verso il 270 a.C., che si risaliva nel tempo per fissare il **Nirvāṇa** (lo "spegnersi", ossia la liberazione in morte) del **Buddha**, che le tradizioni vogliono in età di settantenne o ottant'anni al momento della sua dipartita. Una cronologia corta, testimoniata da testi di origine nord-indiana, pone l'evento circa un secolo prima della cerimonia regale, mentre la tradizione singalese, confortata dalla "*Cronaca punteggiata*", un documento cantonese, e dalla tradizione indipendente dei **jaina**, raddoppia questo lasso di tempo. Con le diverse correzioni proposte dagli studiosi, la cronologia corta porterebbe al 386-85/368-67 a.C., la lunga al 486-85/483-82/480-79/477-78 a.C. (anziché al 543-44, il giorno di plenilunio del mese di Kārtika, tra ottobre e novembre, allorché la luna entra nella costellazione delle Pleiadi, data del **Nirvāṇa** del **Buddha** secondo la cronologia ufficiale singalese).

Il nome "Gautama", il più antico testimoniato per il **Buddha** nelle diverse fonti, è in realtà un patronimico, che denota l'appartenenza al lignaggio (**gotra**) brāhmanico discendente dal veggente vedico Gotama, della famiglia degli Aṅgiraṣṭ. L'impiego di patronimici e matronimici è frequente nell'età del **Buddha**: lo ritroviamo spesso tra i suoi interlocutori e i suoi seguaci. Numerosi tra i discepoli più eminenti del Maestro sono certamente dei brāhmani. Tutto ciò farebbe pensare ad una sua origine brāhmanica, ma è in contrasto con il dato tradizionale che fa del **Buddha** un membro del clan degli Śākya, appartenenti alla nobiltà guerriera (gli **kṣatriya**) e imparentati con l'antica dinastia solare regnante ad Ayodhyā; il suo antico epiteto di Śākyamuni ("silenzioso degli Śākya") sembra in armonia con tale dato. Esso indica per lo meno che egli proviene dalla terra soggetta a questo gruppo gentilizio; occorre ricordare che nella geografia dell'India antica una regione è individuata dal nome del popolo o del clan che la domina.

Tra i Maestri contemporanei del **Buddha** anche il **Mahāvīra** ("Grande Eroe"), fondatore dell'indirizzo soteriologico dei **jaina**, vanta un'origine **kṣatriya**; il fatto che i seguaci di entrambi i movimenti avversassero il predominio dei brāhmani e sostenessero il primato dei loro regali patroni spiega la valorizzazione di tale origine dei fondatori e può indurre a sospettare ch'essa sia in effetti fittizia. Il tentativo di armonizzare il nome di Gautama con la sua appartenenza agli Śākya si fonda sull'asserita adozione del patronimico in discorso da parte dei membri del clan, i cui antenati sarebbero divenuti discepoli del **guru** Kapila, egli stesso un Gautama, fissando la loro residenza presso il suo eremitaggio, Kapilavastu nell'attuale Nepal, luogo divenuto in seguito loro capitale. Questo tentativo è accompagnato da un'asserita condizione regale del padre del **Buddha**, cui è ascritto il nome Śuddhodana ("dal riso puro"), mentre risulta che gli Śākya formavano una repubblica aristocratica, come altre stirpi guerriere dell'epoca. Si tenta di conciliare il titolo di re del personaggio con tale realtà storica ascrivendogli una funzione ereditaria di principe/presidente ricoperta entro la repubblica, ipotizzata più che seriamente verificata sui dati in nostro possesso.

Tutta una serie di momenti significativi della leggenda del futuro **Buddha** presuppongono, invece, la effettiva regalità del padre. Tali sono la concezione miracolosa, la non meno miracolosa nascita, avvenuta nel parco di Lumbinī e seguita a sette giorni di distanza dalla morte della madre, Māhāmāyā Devī ("Grande Illusione, la Dea", epiteto quest'ultimo riservato alle regine). Il nome della sposa di Śuddhodana è palesemente simbolico, denotando esso la Grande Madre divina in forma di miraggio cosmico, secondo una concezione presumibilmente affermata secoli dopo l'età del Maestro. Tali sono i vaticinii del vegliardo Asita sul futuro del neonato e le principesche cerimonie rituali accompagnanti il conferimento del suo nome, così come la fanciullezza, vissuta per disposizione paterna tra gli agi più raffinati e nella totale ignoranza di infermità, vecchiezza e morte, cui metteranno fine le traumatiche scoperte di queste terribili componenti dell'esistenza avvenute nella prima età adulta, attraverso incontri occasionati da altrettante "uscite dai quattro portali" del palazzo regale. Tale, ancora, è l'abbandono avvenuto nottetempo del palazzo, sul nobile destriero Kaṅṭhaka, seguito dal taglio mediante la spada delle chiome, premurosamente raccolte dal dio Indra per un reliquiario celeste, e dallo scambio delle vesti principesche con quelle umili di un anziano cacciatore (ancora Indra sotto mentite spoglie), prese da una giovinetta morta.

A parte il dubbio sulla effettiva condizione del padre, ed addirittura sulla sua identità, il quadro comporta altri elementi sospetti: ad esempio, secondo la stessa tradizione il futuro **Buddha** viene allevato dalla zia materna Mahāprajāpatī (un nome assai bizzarro per una donna, Prajāpati, "Signore di progenie", essendo designazione vedica del Demiurgo bisessuale ipostatizzazione del sacrificio, e non comportando di norma una forma femminile), anch'ella moglie del padre e al tempo stesso sua cugina prima. Il personaggio può essere preesistito alla introduzione di tali dati biografici, visto il suo ruolo: è alle sue insistenze che, secondo parti forse più antiche della tradizione, si deve la fondazione della branca femminile della comunità dei discepoli. Interessante è come questa matrigna del **Buddha**, da lui messa a capo della branca femminile della comunità degli asceti suoi discepoli, sia ella stessa presentata come una Gautamī. Ma, per le regole esogamiche assai rigide osservate in ogni tempo dagli appartenenti ai **gotra** brāhmanici, è oggetto per costoro di severo divieto il matrimonio con una donna dello stesso lignaggio. Anziché ipotizzare, in armonia con questi dati, ma contro la tradizione, che la Gautamī storica fosse una zia paterna dell'asceta Gautama, si è preferito parlare di una trasgressione sistematica della norma da parte degli Śākya, per la loro adesione ad un presunto uso endogamico gentilizio.

Lo stesso nome proprio del **Buddha**, "Siddhārtha" (il cui significato può leggersi come "colui che ha ottenuto la ricchezza", ma anche come "colui che ha realizzato il suo scopo"; il lettore è avvertito che la impropria grafia "Siddharta" diffusa in Italia è dovuta ad un errore di Massimo Mila nel tradurre il romanzo *Siddhartha* di Hermann Hesse) sembra non essere originario, ma far parte, con quelli del padre e della madre, della leggenda in discorso; lo stesso nome è portato dal padre del **Mahāvīra** nella leggenda **jaina**, mentre quello della moglie di costui, Yaśodā, ricorda d'avvicino quello della moglie del futuro **Buddha**, Yaśodharā/ Yaśovatī, la cui mano è da lui vinta in un torneo con l'arco ricalcato con ogni evidenza da analoghi famosi certami dell'epica indiana.

Donde proviene, allora, la narrazione costruita attorno al primo periodo della vita dell'asceta Gautama? Che si tratti della estensione a lui di una sorta di archetipo mitico della carriera iniziale di un Maestro Divino, utilizzato per coprire una effettiva - o voluta - carenza d'informazioni sulla sua famiglia e sui suoi esordii appare da diversi indizi, cominciando dalla presentazione di tale archetipo, ripetuto con piccole varianti per i sei **Buddha** precedenti e per l'attuale, nel *Mahāpadānasuttanta* del Canone in lingua pāli. I suoi elementi caratteristici ricompaiono, con piccole varianti, nella biografia leggendaria del predecessore del **Mahāvīra**, Pārśva, una figura semi-storica più antica di due secoli e mezzo rispetto a questi e allo stesso **Buddha**: la nascita mirabile del principe, il vaticinio che vede in lui un futuro imperatore (**cakravartin**) o un vincitore ascetico del mondo (**jina**), la sua crescita fra le mollezze, l'abbandono del palazzo paterno per la vita ascetica, la "tentazione" da parte di entità malevole, la difesa dagli elementi scatenati ad opera di un cobra divino che fa da ombrello con il suo cappuccio al meditante, l'albeggiare infine della Comprensione liberatrice. Si ha così, se è lecito tentare una sintesi di quanto suggerisce l'analisi delle diverse biografie del **Buddha** a noi pervenute, un miscuglio di dati mitico/simbolici, la cui prevalenza è schiacciante nei resoconti del primo periodo della vita del Maestro, e di altri che si possono considerare in via di prima approssimazione dotati di qualche probabilità d'essere autentici, appartenenti per lo più al periodo della sua vita d'asceta itinerante e docente. Tra questi figurano, oltre a un gran numero di dettagli relativi al suo *entourage* e ad incidenti significativi della sua esistenza quotidiana, un certo numero di notizie sui monarchi suoi contemporanei regnanti nell'India settentrionale, le loro guerre e lotte dinastiche, la loro politica religiosa. Evidentemente in diversi casi, specie allorché tali notizie comportano la formale conversione agli insegnamenti del Maestro da parte di tali monarchi o il premuroso sostegno accordato a lui e ai discepoli, l'attendibilità del dato resta *sub iudice*.

Capitolo Terzo

I Maestri del *Buddha*.

" Pensai: 'Questo **Dharma** non mena alla impassibilità, al venir meno delle brame, alla cessazione,

alla quiete, alla gnosi, alla **Bodhi**, al **Nirvāṇa** (...)'. Ero insoddisfatto di questo **Dharma**. "

Majjhimanikāya, XXVI, 17.

Due sono i Maestri che l'asceta Gautama è detto aver seguito prima di dedicarsi alla solitaria ricerca che l'avrebbe portato alla Conoscenza liberatrice.

Il primo è *Ārāḍa Kālāma*, verosimilmente un **Guru** parecchio più anziano di lui (nelle fonti se ne parla sempre come di persona del passato) che godeva di una certa notorietà per gli stati di coscienza vuota da lui attinti. Un dialogo presentato con varianti dai Canoni propone l'ammirata testimonianza di un discepolo di *Ārāḍa*, *Putkasa*, un ministro appartenente al clan dei *Malla*, che ricorda come questo Maestro, pur dimorando cosciente, non avesse né veduti né uditi cinquecento (o cinquanta) carri sferraglianti d'una carovana che passava accanto al luogo della sua meditazione, coprendolo di polvere. Il **Buddha** risponde narrando come una volta, immerso in un profondo raccoglimento presso il villaggio di *Ādumā*, egli non si fosse accorto del passaggio di una carovana dieci volte più numerosa e un'altra volta non avesse percepito addirittura un fulmine caduto presso di lui, uccidendo due fratelli contadini e quattro bufali. Apparentemente l'intensità della concentrazione è qui considerata proporzionale all'intensità dello stimolo sensoriale la cui percezione riusciva ad inibire. *Ārāḍa* risiedeva presso a *Vaiśālī*, capitale del nobilissimo clan dei *Licchavi*, quando Gautama venne a ricercare nei suoi insegnamenti la via della pace. Tali insegnamenti, non è chiaro se frutto di una personale scoperta di *Ārāḍa* o da lui appresi, nella narrazione di *Aśvaghōṣa* sono presentati - anacronisticamente - come una sintesi in qualche misura originale delle posizioni dei sistemi del **Sāṃkhya** e dello **Yoga**. Essi vengono dapprima appresi mnemonicamente, poi messi in pratica dal futuro **Buddha**.

Quale che fosse la struttura metafisica soggiacente ai precetti di *Ārāḍa*, in essi sembra dover essere implicitamente contenuta tutta una serie di stati di coscienza ottenibili mediante l'esercizio controllato dell'attenzione. Le pratiche relative fanno parte d'un *iter* meditativo caratteristico, oggetto di speciale attenzione da parte della predicazione e presentato, con varianti minori, in innumerevoli testi dei Canoni delle diverse scuole. Tali testi non conoscono, è opportuno sottolinearlo, alcuno stadio ulteriore a quelli appresi dal futuro **Buddha** sotto i suoi maestri. Per quanto la struttura scolasticamente definita di questo *iter* rifletta una sistemazione relativamente tardiva, giova presentarla brevemente nelle sue articolazioni, non solo per chiarire l'eventuale portata del debito del **Buddha** nei confronti della tradizione preesistente, ma per mostrare in che direzione egli si riteneva essersi mosso nella sua ricerca spirituale.

-a) Esercizio preliminare alla pratica vera e propria è la lotta, condotta con varie tecniche, contro i cinque fattori d'impedimento (i **nīvāraṇa**) che indeboliscono la volontà del meditante, ne distruggono l'attenzione, ne rendono discontinuo lo sforzo:

-1) il "desiderio-fantasticeria" (il **kāmacchanda**), simile a un debito tormentoso, orientato verso le cinque forme di piacere derivanti dai diversi sensi;

-2) la "malevolenza" (il **vyāpāda**), simile ad un'infermità cronica, nei confronti di persone o oggetti invisibili al meditante;

-3) la diade formata da pigrizia e torpore, simile ad un carcere che c'imprigiona;

-4) la diade formata da "eccitazione ardente/orgoglio" (lo **uddhatva**) e senso di colpa, simile allo stato di schiavitù;

-5) il dubbio nei confronti del Maestro, della sua dottrina, dei suoi discepoli e della prassi adottata, simile al disorientamento del viaggiatore nel deserto.

-b) Vinti in qualche misura i cinque **nīvāraṇa**, si accede al primo **dhyāna** (**pāli jhāna**). Il termine designa normalmente nel contesto indiano l'esercizio prolungato dell'attenzione devota ad una figura divina visualizzata dal meditante; qui tale oggetto privilegiato è sostituito da un idoneo "supporto" (l'**ārambhaṇa**), fornito da contenuti dottrinali, eventi corporei o strutture materiali appositamente preparate (dette in **pāli kasiṇa**). La mente entra in questo stato tramite una iniziale "concentrazione di saluto/omaggio" (lo **upacārasamādhi**; il termine "**sam-ā-dhi**", usatissimo nella pratica dello **yoga**, designa il "com-porsi" dell'attenzione a partire da una periferia lontana, dove essa è dispersa nella

moltitudine indefinita delle cose mondane, verso l'oggetto desiderato) e vi permane, esercitando nei confronti dell'oggetto

-1) la "congettura" (il **vitarka**), una attenzione ancora articolata e accompagnata da associazioni verbali;

-2) l' "andirivieni" (il **vicāra**), un esame prolungato ed intenso;

e sperimentando simultaneamente, nati dall'affrancamento dai cinque **nīvāraṇa**,

-3) il "diletto" (la **prīti**) nel concentrarsi sull'oggetto, descritto come un senso di fresca letizia che pervade la mente, pari a quella di chi scorga un'oasi con un laghetto dopo aver vagato nel deserto, che fornisce un incentivo al proseguimento dell'esercizio; -4) l' "agio" (il **sukha**), un benessere mentale prodotto dalla calma e dalla lucidità della concentrazione, pari al diletto di chi si crogioli nella freschezza della verzura e delle acque nell'oasi finalmente .

-c) Al secondo **dhyāna**, "nobile silenzio" interiore, si accede mediante l'interruzione del discorso mentale, nelle due forme del **vitarka** e del **vicāra**, abbandonati dopo una matura considerazione dei loro difetti intrinseci. Questo stato è ancora accompagnato da

-1) la **prīti** e

-2) il **sukha**, ora nati dal **samādhi**, cui si aggiunge

-3) la "unificazione dell'attenzione in un sol punto" (la **ekāgratā**) e

-4) l'intima confidenza nel successo della pratica (lo **adhyātmāsamprasādana**).

-d) Il terzo **dhyāna** è ottenuto con la rinuncia alla **prīti** , sentita dal meditante come imperfetta e inquinata. Restano

-1) il **sukha**, qui derivante dalla "attenzione distaccata" (la **upekṣā**) e dalla presenza cosciente o "memoria" (la **smṛti**) e

-2) l'**ekāgratā**, accompagnati

-3) dalla "perfetta consapevolezza" (il **samprajñāna**) dell'oggetto.

-e) Finalmente ha luogo l'abbandono dello stesso **sukha**, riconosciuto come opaco e manchevole, assieme all'onnipresente disagio esistenziale (il **duḥ.kha**), entrambi essendo circoscritti alla corporeità, lasciando cadere al tempo stesso ogni diletto e tensione mentali (il **saumānasya** e il **daurmānasya**), ciò che comporta l'interrompersi del flusso di stati di coscienza (il **bhavāṅga-śrota**) eterogenei tra loro normalmente costituenti il sottofondo della psiche, per lasciar luogo ad un attimo cosciente definito, il cui contenuto è ancora l'oggetto meditato, e che fa dischiudersi il quarto **dhyāna**. Questo comporta

-1) l'**ekāgratā**,

-2) l'**upekṣā** e la **smṛti**, sopravvissute al **sukha** riflesso ch'esse producevano nello stato precedente, nonché

-3) un nudo senso di "purezza tutt'attorno" (la **parisuddhi**) , che è paragonato all'avvolgimento del corpo intero in una pezza di tessuto candido senza la più piccola macchia.

Ai quattro **dhyāna** fin qui descritti ne tengono dietro altri quattro, corrispondenti ad altrettanti stadii (gli **āyatana**) relativi alla sfera dell' "informe" (**ārūpya**), detti anche "incontri/completamenti" (le **samāpatti**).

-f) Resisi conto dei difetti inerenti al supporto esteriore su cui s'è esercitata fino ad ora la meditazione, si fa astrazione dalla percezione della sua forma visibile e materiale (la **rūpasamjñā**), rifiutandosi di sentirla come un *Gegenstand* (il **pratigha**), oggettualità opaca che ci si oppone come radicalmente estranea al nostro conoscere, e al tempo stesso non badando alla sua molteplicità (il **nānatva**). Resta allora entro l'orizzonte della coscienza soltanto la sostanza sottile e indifferenziata dello spazio (lo **ākāśa**) occupato dal supporto, che, essendone cancellati i confini, diviene oggetto d'attenzione come "infinito" (**ananta**).

-g) Presa coscienza dell'imperfezione dello stesso spazio, in quanto pur sempre dotato di carattere oggettivo, il meditante fa ora astrazione anche da esso ed esercita la sua attenzione indivisa solo sulla propria consapevolezza (il **vijñāna**), priva di esteriorità, ma conservante in certa misura la "spazialità" associata all'oggetto nello stadio precedente, quasi fosse una forma estremamente rarefatta di **ākāśa**: essa è concepita infatti come presente in alto, in basso e in ogni direzione, all'infinito.

-h) Anche questa spazialità è un difetto, che spinge il meditante a prescindere dallo stesso **vijñāna**. Gli espedienti per affrancarsi dalla consapevolezza in quanto oggetto sono diversi: è possibile rappresentarsene l' attuale assenza (lo **abhāva**), essendo essa stata presente nel precedente stadio, ovvero riassorbirla nella "vacuità" (la **śūnyatā**) evocata al suo posto, o ancora scartarla come "oggetto a parte" (un **vivikatākāra**), senza rilevanza per lo stadio in cui attualmente si intende entrare. Sorpassata la consapevolezza, si accede ad un'attenzione ormai completamente priva d'oggetto, il cui contenuto è un semplice "non v'è alcunché" (lo **ākimcanyāyatana**).

E' questo il termine ultimo della pratica insegnata da Ārāḍa. Avendolo rapidamente padroneggiato, Gautama si vede offrire il ruolo di capo della comunità dei discepoli, su un piede di parità con lo stesso Maestro, ma rifiuta, abbandonandolo. La sua ricerca era stata ispirata alla diade d'ideali costituita da ciò che è "abile, profittevole" (**kuśala**) e ciò che costituisce la "quiete di cui non vi è superiore": evidentemente tale aspettativa era rimasta delusa dagli esiti della prassi meditativa insegnatagli. La formula che accompagna la narrazione da parte del Maestro del suo rifiuto, riportata nel lemma che apre il presente capitolo, riappare in numerosi passi dove una qualche dottrina è criticata per la sua insufficienza: in tale formula il paradigma di giudizio è fornito dai benefici effetti del **Dharma** predicato dal **Buddha** stesso. Appare ben poco verosimile che tali effetti fossero assunti come criterio da lui prima della sua scoperta di tale **Dharma**; il testo è pertanto da considerare un caso di estensione al giudizio su Ārāḍa e la sua via di una formula valutativa posteriore.

La vicenda si svolge allo stesso modo (ed è pertanto oggetto d'una narrazione esattamente parallela), con il secondo asceta ricercato da Gautama: Udraka Rāmaputra ("il figlio di Rāma"), dimorante presso la capitale dei Magadha, Rājagṛha ("Dimora del re"). Qui ci troviamo di fronte ad una sorta di dinastia di asceti, fatto non inconsueto nell'India d'età posteriore: Udraka è presentato come discepolo del proprio padre, Rāma, i cui insegnamenti non fa che trasmettere. Appresili e messili debitamente in pratica, Gautama attinge il quarto e culminante livello di **ārūpyasamāpatti**:

-i) Il "non v'è alcunché" dello stadio precedente è pur sempre investito da una forma di esperienza, ciò che ne vizia la quiete: l' esperire in se stesso è permeato di disagio, paragonabile ad un'infermità, un ascesso, un dardo confitto nelle carni del meditante. Occorre che il nostro sapere d'esser consapevoli di alcunché, sia pure il nulla, venga meno. Ciò si ottiene sovrapponendo al nulla la nuda quiete, in cui l'attenzione dimora allo stato seminale, ma senza più cogliere contenuti di sorta. Si attinge allora uno stadio definito con una doppia negazione: "né al tutto esperienza né inesperienza" (**naivasamjñānāsamjñāyatana**).

Quando Gautama raggiunge, con la solita facilità, tale altissima meta, Udraka gli offre addirittura il ruolo di solo Maestro della comunità dei suoi discepoli, ponendosi in subordine a lui; ma egli pure viene abbandonato.

L'insoddisfazione di Gautama di fronte ai risultati attinti non deve ingannare: si tratta di traguardi che sono ritenuti di norma necessari, ancorché non sufficienti, al raggiungimento della Conoscenza liberatrice. Ogni **dhyāna**, come s'è visto, presuppone il precedente, che nega e supera, né sono contemplate scorciatoie: Ārāḍa e la diade Rāma-Udraka sono implicitamente considerati formare le fonti di un'unica tradizione, della quale il **Buddha** si proclama continuatore, senza apparentemente aggiungerci nulla. Questa tradizione, che significativamente è designata dal termine "**Dharma**", lo stesso che il Maestro adotta per riferirsi alla propria dottrina, sembra comprendere la totalità delle tappe dell'*iter* meditativo ora tracciato e altresì, almeno allo stadio embrionale, la visione del mondo sottesa a tali tappe, che fornisce ai diversi "buddhismi" la cornice dei mondi più alti contemplati nella loro cosmologia. Ad ogni tappa, infatti, corrisponde un piano d'esistenza nei mondi divini, raggiungibile *post mortem* dal meditante che l'abbia attinta, come insegnerà anche il sistema non-"buddhistico" dello **Yoga**, codificato verso la prima metà del primo millennio d.C. da Patañjali. Più precisamente:

-a) Al primo **dhyāna** corrispondono i tre livelli del mondo di Brahmā,

-1) quello degli esseri divini del corteggio di Brahmā (i **Brahmapariśadya**);

-2) quello dei "cappellani" di Brahmā (i **Brahmapurohita**);

-3) quello di Brahmā in persona e della sua cerchia (i **Mahābrahmā**).

-b) Al secondo **dhyāna** corrispondono del pari tre gerarchie divine:

-1) quella degli dèi "dal fulgore circoscritto" (i **Parītābha**);

-2) quella degli dèi "dal fulgore incommensurabile" (gli **Apramāṇāba**);

-3) quella degli dèi "folgoranti di luce" (gli **Ābhāsvara**).

-c) Al terzo **dhyāna** corrispondono ancora tre gerarchie, che riproducono nella loro gradazione le precedenti:

-1) quella degli dèi "dalla gloria/beltà circoscritta" (i **Parītaśubha**)

-2) quella degli dèi "dalla gloria/beltà incommensurabile" (gli **Apramāṇaśubha**);

-3) quella degli dèi "tutti gloria/beltà" (gli **Śubhakṛtsna**).

-d) Al quarto **dhyāna** corrispondono sette cori di beati:

-1) quello dei fruitori "del gran frutto" delle loro pratiche (i **Bṛhatphala**);

-2) quello dei "non sperimentanti" (gli **Asamjñin**);

-3) quello dei "senza sforzo" (gli **Avṛha**);

-4) quello dei "senza ardore tormentoso" (gli **Atapa**);

-5) quello dei dotati di "buona vista" (i **Sudarśa**);

-6) quello dei "bene veggenti" (i **Sudarśin**);

-7) quello dei "non-minimi" (gli **Akaṇiṣṭha**).

-e) Alla prima **samāpatti** corrispondono le "divinità che sono allo stadio dell'infinità dell'**ākāśa**" (gli **Ākāśānantyāyatanadeva**);

-f) Alla seconda **samāpatti** corrispondono le "divinità che sono allo stadio dell'infinità della consapevolezza" (i **Vijñānānantyāyatanadeva**);

-g) Alla terza **samāpatti** corrispondono le "divinità che sono allo stadio del nulla" (gli **Akiñcanyāyatanadeva**);

-h) Alla quarta **samāpatti** corrispondono le "divinità che sono allo stadio della né al tutto esperienza né inesperienza" (i **Naivasamjñānāsamjñāyatanadeva**).

Ma vi è di più: la narrazione dell'attingimento del **Nirvāṇa** in morte da parte del **Buddha** in persona, processo in certo modo archetipico che sarà analizzato a suo luogo, mostra come non sia possibile prescindere, per presentare concretamente tale evento fra tutti importante e supremamente paradossale, dalla struttura del nostro *iter*, le cui tappe sono ripercorse dal Maestro avanti e indietro, quasi ricapitolando la totalità degli stati d'esperienza possibili ad un essere vivente. Se il **Dharma** dei suoi Maestri è incapace da solo di condurre al **Nirvāṇa**, esso prefigura la via che Gautama seguirà per entrarvi. L'incompletezza, non già un erroneo orientamento, è il suo difetto.

Capitolo Quarto

I rivali del *Buddha*.

" (...) qualsivoglia asceta o brāhmano, Maestro, docente, capo d'una schiera, che chiami se stesso

Arhat e perfetto **Buddha** (...) "

Majjhimanikāya, I, 227.

Sei sono i Maestri che i testi canonici ci presentano come contemporanei del **Buddha** e al tempo stesso suoi rivali nella pretesa d'insegnare la Conoscenza liberatrice. In alcuni passi essi vengono puntigliosamente elencati, con un riassunto delle loro dottrine caratteristiche. Anche passi di fonti **jaina**, che contengono un simile elenco, ce li fanno conoscere. Ciascuno dei sei è descritto come asceta itinerante, famoso e rispettato, ciascuno è detto "Creatore del Guado" (**Tīrthakāra**, termine praticamente identico a quello impiegato da **jaina** e **ājīvika** per designare il Maestro Divino) e "Maestro d'una schiera" di discepoli (**gaṇācārya**), come il **Buddha** stesso.

Anzitutto vi è Pūrṇa Kāśyapa, il cui nome, che sembra indicare un'origine brāhmanica, s'accompagna ad un epiteto che indica, verosimilmente, la "pienezza" del suo sapere o dei suoi poteri. Alcuni testi c'informano della sua morte per suicidio, avvenuta affogandosi presso Śrāvastī, la capitale dei Kośala, allorché il **Buddha** predicava già da sedici anni. I dati sulla sua dottrina sono di modesta consistenza. Sappiamo che negava la legge del **karman**, vanificando la ricerca affannosa di meriti attraverso le buone azioni caratteristica della visione indiana corrente; questo è in armonia con il superamento dell'etica attraverso la Conoscenza salvifica presente già in alcuni testi delle *Upaniṣad* e predicato da molti sistemi. Una certa complessità doveva caratterizzare la sua cosmologia; è riportata la sua osservazione che, anche se il mondo è finito, occorre una mente infinita per comprenderlo. In particolare, doveva negare la rigida causalità universale affermata da altri. La sua dottrina ci è presentata come discorso sulla "non-causa" (**ahetuvāda**) e sul sorgere dei fenomeni in dipendenza dal momento opportuno (**adhītyasamutpāda**), forse in concomitanza con cause molto generali, come la terra, cui assegnava il dominio di tutte le cose. Aveva adottato la classificazione degli esseri viventi in sei categorie, corrente anche presso altri Maestri.

Kakuda Kātyāyana era anch'egli un brāhmano, il cui epiteto sembra alludere ad una gobba. E' possibile si tratti dello stesso personaggio che la tardiva *Praśnopaniṣad* mostra intento ad interrogare il Maestro Pippalāda su donde mai nascano gli esseri, Kabandhin Kātyāyana. In effetti, egli insegnava che tutte le cose si risolvono nei quattro elementi "corporei", terra, acqua, fuoco ed aria, cui aggiungeva il principio vitale (**jīva**) e la coppia di agio e disagio (**sukha-duḥkha**), entità atomiche in se stesse immutabili e non tocche dai macroeventi, meramente illusorii, giacché "di ciò che è non si dà distruzione, di ciò che non è non si dà nascita", principio enunciato anche nella *Bhagavadgītā*. Sembra, egli argomentava, che la spada tagli la testa, ma in realtà gli elementi che la formano passano negli interstizi tra gli elementi del corpo colpito, senza che la vita sia distrutta. Questo lascia supporre che egli sostenesse un principio vitale immortale, formato da atomi coscienti e inabitante l'organismo, come i **jaina** e gli **ājīvika**. Ne risultava in ogni caso, ancora una volta, la negazione della legge del **karman**.

Altro sostenitore dei quattro elementi come unica realtà era Ajita Keśakambalin; il primo epiteto significa "invitto" e sembra alludere a pubblici dibattiti affrontati dall'asceta; il secondo allude al voto di portare una veste intessuta di capelli umani, abito che il **Buddha** stesso in un passo dichiara "fra tutti il meno desiderabile, freddo in inverno, caldo in estate, sgradevole al tatto e di odore molesto". Tali epiteti nulla ci dicono sulla sua estrazione sociale. Ajita, a differenza di Kakuda, negava un principio vivente a parte dal corpo; con la morte, questo si risolve negli elementi (i **mahābhūta**, lett. "grandi esseri", termine ricorrente anche altrove, ad esempio nel sistema del **Sāṃkhya**), mentre le facoltà sensoriali, da lui presumibilmente identificate con la vita psichica, si risolvono nello spazio (lo **ākāśa**), a quanto sembra non atomico nella sua struttura e dunque non suscettibile d'esser posto nel novero degli elementi come quintessenza, come accade in altri sistemi di pensiero. Si tratta di posizioni tipiche dei cosiddetti "materialisti indiani", i **Lokāyata** o **Cārvāka**, a noi note da diverse fonti gnomologiche. Coerentemente ad esse, Ajita dichiara recisamente che le pratiche rituali non hanno nessun valore, che i Maestri che asseriscono di conoscere per esperienza diretta l'esistenza dell'altro mondo mentiscono, che il piacere è l'unico fine umano effettivamente desiderabile. Saggi e stolti periscono egualmente, non vi sono entità al di là della morte.

Diverso è l'approccio di Saṅjaya - il cui matronimico, Vairattīputra, sembra individuare in realtà un diverso asceta. Egli aveva stabilito il suo eremo presso Rājagṛha nella terra dei Magadha e contava cinquecento discepoli. I testi sono più ricchi di notizie su di lui che sulla sua dottrina. Egli figura come Maestro di colui che sarebbe divenuto il discepolo prediletto del **Buddha** due anni dopo l'inizio della sua predicazione, Śāriputra, e del suo sodale Maudgalyāyana. Soddisfatto dei loro progressi, secondo il modello narrativo che si è visto a proposito dei Maestri del **Buddha**, ne avrebbe fatti dei co-guru, mettendoli a capo di duecentocinquanta discepoli a testa. Secondo la versione dei **Mūlasarvāstivādin**, Saṅjaya morendo avrebbe profetizzato l'avvento del **Buddha**, invitando i due a seguirlo; altri raccontano lo fanno morire di dolore per l'abbandono di Śāriputra e di tutti i discepoli da costui dipendenti. Che una certa rivalità con Gautama sussistesse, si nota dalle polemiche ricordate nei testi da parte di un altro discepolo di Saṅjaya, l'asceta Supriya, i cui seguaci qualche generazione dopo risultano beneficiari di un eremo scavato nella roccia, dono del

monarca Aśoka. Sañjaya, il cui nome non è brāhmanico, sembra aver insegnato una agguerrita dialettica basata sulla negazione di una serie di alternative logicamente formulabili, ad esempio, data la proposizione "vi è l'altro mondo", **a**) si rifiuta di accettarla nei termini in cui è formulata; **b**) si rifiuta di formularla altrimenti; **c**) si rifiuta di negarla; **d**) si rifiuta di negare sia essa che la sua negazione. Si tratta probabilmente di qualcosa di più di una *reductio ad absurdum* di ogni posizione definita, come diversi testi tendono a presentare un approccio siffatto, per sminuirne la serietà. Un atteggiamento molto simile figura adottato dallo stesso **Buddha**, che tradizionalmente avrebbe risposto con il silenzio ai quattordici interrogativi insolubili o indecidibili (**avyākṛta**): "è il mondo eterno?" ; "è non-eterno?" ; "è eterno e non-eterno insieme?" ; "è né eterno né non-eterno?" ; "è transeunte?" ; "è non-transeunte?" ; "è transeunte e non-transeunte insieme?" ; "è né transeunte né non-transeunte?" ; "esiste il sé dopo la morte?" ; "non esiste il sé dopo la morte?" ; "esiste e non esiste insieme il sé dopo la morte?" ; "né esiste né non esiste il sé dopo la morte?" ; "è il sé tutt'uno con il corpo?" ; "non è il sé tutt'uno con il corpo?". Del resto, anche presso i **jaina** si ritrova uno strumento dialettico simile, basato su sette possibili alternative suscettibili di essere accettate o rifiutate a seconda di luogo, tempo, circostanze, etc. : "è" ; "non è" ; "è e non è" ; "è indicibile" ; "è ed è indicibile" ; "non è ed è indicibile" ; "è, non è ed è indicibile." . Si tratta, come si vede, di un modo di affrontare opzioni sentite come troppo ristrette abbastanza diffuso nell'orizzonte del pensiero indiano, ch'è già anticipato, del resto, da alcuni passi della letteratura vedica. Non è un caso che Pirrone di Elide, il fondatore della scuola scettica e l'introduttore della serie d'alternative rifiutate del celebre "ou mallon", accompagnasse Alessandro nel Sindh e fosse testimone dei primi contatti tra il pensiero ellenico e l'India...

L'unico dei sei Maestri la cui scuola (quella dei **jaina**) si sia perpetuata nei millenni fino ad oggi, producendo una letteratura ricchissima e sopravvivendo agli stessi **nikāya** "buddhistic" sul suolo indiano, è il **Mahāvīra**. Le notizie su di lui e sulla sua dottrina sono ovviamente soggette alle stesse cautele di quelle relative al **Buddha**, anche perché i testi più antichi delle due branche dei **jaina**, i **Digambara** ("Vestiti dei punti cardinali", ossia nudi) e i riformati **Śvetāmbara** ("Biancovestiti") sono andati in gran parte perduti, sostituiti da compilazioni posteriori di diversi secoli al Maestro. Designato nelle fonti "buddhistiche" con l'epiteto "Nirgrantha" ("Liberato dai nodi") e il patronimico "Jñātaputra" in quanto figlio di Siddhārtha, un importante membro del clan degli Jñāta/ Jñātṛka, il Maestro avrebbe avuto per nome Vardhamāna ("Colui che s'accresce"). Secondo le testimonianze reperibili nella letteratura buddhistica la sua nascita, avvenuta nel villaggio di Kuṇḍagrāma/Kuṇḍapura presso la capitale dei Licchavi, Vaiśālī, avrebbe preceduto di alcuni anni quella di Gautama, la sua morte sarebbe avvenuta del pari prima del **Nirvāṇa** del **Buddha**, o due anni dopo di esso. La tradizione dei **Jaina** fissa la data del **Nirvāṇa** del loro Maestro, allora settantaduenne, centocinquantacinque anni prima della consacrazione regale di Candragupta Maurya (patrono dei seguaci del **Mahāvīra** e fattosi asceta egli stesso in vecchiaia), fissata dalla stessa tradizione nel 313 a.C. La madre del **Mahāvīra**, Triśālā, sarebbe stata sorella del principe di Vaiśālī, Cetaka, che conosciamo come suocero di Bimbisāra, il re dei Magadha, Pradyota, re degli Avanti, Udayana, re dei Sauvira del Sindh e Śatanikara, re dei Vatsa. Si tratta d'una parentela di tutto rispetto, tanto che è lecito avanzare qualche dubbio sulla veridicità della tradizione: un Maestro con tanti congiunti regali avrebbe verosimilmente goduto di maggior notorietà nelle fonti pur programmaticamente ostili delle scuole rivali. Sposato con Yaśodāṅī padre di una figlia, Aṇojjā, il **Mahāvīra** si sarebbe ritirato dal mondo con il permesso del fratello maggiore, Nandivardhana, divenuto capo del clan, adottando le regole dei seguaci dell'antico Maestro Pārśva, oggetto di reverenza già da parte dei suoi genitori. Raggiunta, dopo dodici anni di asperissima asceti, la Onniscienza liberatrice sotto un albero di śāla (Shorea robusta) presso il villaggio di Jṛmbhikagrāma, il giorno di novilunio del mese di Caitra (marzo/aprile) è divenuto il **Tīrthaṃkara** della sua epoca, avrebbe riformato la prassi ascetica della comunità, insegnando per trentacinque o quarantadue anni di vita errante e sopravvivendo a dieci dei suoi principali discepoli, mentre l'undicesimo, Ārya Sudharman, gli sarebbe succeduto a capo della comunità stessa. A parte i Licchavi, presso cui i suoi seguaci erano numerosi a cominciare dal principe Abhaya, le fonti pongono tra i regali protettori del **Mahāvīra** Bimbisāra re dei Magadha e un figlio di costui chiamato Abhayakumāra ("il Principe impavido"), forse da identificarsi con Ajātasatru figlio di Cellanā, la figlia di Cetaka, destinato a detronizzarlo, nonché il re dei Malla, Śāstipāla, nel cui palazzo il Maestro si sarebbe spento. E' assai difficile scervere l'insegnamento del **Mahāvīra**, probabilmente improntato ad una vasta e quasi enciclopedica gamma d'interessi, dalle elaborazioni che sono venute arricchendolo nel corso dei secoli. La complessa struttura della cosmologia e della gnoseologia dei **jaina**, sottese alla parte dei precetti della scuola relativi all'asceti e alla meditazione, non può in questa sede essere presentata articolatamente. Sembra appartenere allo strato più antico della dottrina la nozione della sussistenza di un principio cosciente e trasmigrante di corpo in corpo, il **jīva** ("vivente"), formato di un numero fisso di "atomi"coscienti, capace di espandersi o contrarsi a seconda dell'organismo da esso occupato. Negli interstizi di questa entità, in se stessa immortale e mutevole solo nella sua forma esteriore, penetrano in dipendenza dalle azioni (il **karman**) delle particelle materiali destituite di coscienza e di vita (**ajīva**), che le conferiscono una tinta (**leśyā**) più o meno scuro, indizio per il veggente, in grado di esaminarne l'aura, della condizione spirituale più o meno inquinata dei suoi interlocutori. Scopo principale della prassi ascetica è l'arresto (lett. "compressione", **saṃvara**) dell'ingresso (lett. "flusso/pena", **āsrava**) di particelle all'interno del **jīva**, ingresso propiziato dalle passioni (i **kleśa**) e dall'impegno nell'attività (**yoga**). A tale arresto segue la liberazione, tramite opportune pratiche ascetiche, dalle particelle già accumulate, attraverso la loro estromissione (la **nirjarā**). Quando il processo venga completato, morto che sia - preferibilmente per inedia - l'ultimo corpo, di cui conserverà la forma (ma con le dimensioni ridotte di un terzo), il **jīva**, traslucido e non più appesantito dalla materia, divenuto del tutto inattivo ed onnisciente, ascenderà al sommo dei cieli, dove dimorerà per tutta l'eternità

in pacifica e distaccata contemplazione. Il **Dharma** insegnato dal **Mahāvīra** è incentrato sulla dottrina del **karman**: ognuno è causa del proprio fato; l'azione personale - corporea, vocale e mentale - è l'unico motore della trasmigrazione di vita in vita in un cosmo che dura da tutta l'eternità, ogni modello cosmogonico essendo falso ed inaccettabile. La via che mena alla salvezza è pertanto quella dell'inattività (**akarma**) progressivamente raggiunta, che costituisce il tratto distintivo del **jīva** nel suo stato liberato. Tra le diverse varietà d'inattività, sommamente importante è l'astenersi dal nuocere ad altri esseri, la **ahiṃsā** (lett. "non uccisione"), riconosciuta il più alto e puro dei doveri umani, che forma il primo "grande voto" dei **jaina**. Gli altri sono la veridicità o astensione dalla menzogna (il **satya**), l'astensione dal furto (lo **asteya**), la castità o astensione dai piaceri legati al sesso (il **brahmācārya**) e il non attaccarsi al possesso (lo **aparigraha**). L'insieme di queste cinque interdizioni è presente anche altrove, ad esempio nel sistema dello **Yoga**, dove esse formano i cosiddetti **yama** (raffrenamenti). Diverse di queste nozioni si ritrovano, *mutatis mutandis*, negli insegnamenti ascritti al **Buddha**, su uno sfondo cosmologico e gnoseologico evidentemente ben diverso. Così vi ritroviamo le passioni (**kleśa**) in stretta connessione con l'**āsrava** e la pratica del **saṃvara**, cardine dell'ascesi. L'**āsrava** è qui diviso in tre o quattro varietà: dipendente dalle brame, dall'attaccamento all'esistenza, dall'ignoranza/nescienza e, eventualmente, dalle vedute erronee (rispettivamente il **kāmāsrava**, il **bhavāsrava**, lo **avidyāsrava** e il **drṣṭyāsrava**). Colui il cui **āsrava** si è disseccato/inaridito (lo **kṣiṇāsrava**), e costui soltanto, attinge la liberazione. Vi compaiono poi, ovviamente, le cinque forme d'astensione (dall'uccisione degli esseri viventi, dall'appropriazione di ciò che non è dato, dai falsi amori, dalla menzogna e - unica diversa dalla serie **jaina** - dalle bevande inebbrianti atte a ingenerare la negligenza), la tripartizione dell'attività in corporea, vocale e mentale, una dottrina che assegna al **karman** un ruolo altrettanto importante, ancorché ne disegni l'operare in modo meno meccanicamente implacabile. L'eternità del mondo, pur attraverso diverse fasi della sua vicenda ricorrente, l'assenza di una figura divina responsabile per esso, l'insistenza sulla iniziativa personale come condizione necessaria per attingere la liberazione, l'appaiamento di conoscenza e prassi in vista di un attingimento siffatto sono comuni ai due indirizzi di pensiero. La figura del Maestro è, in entrambe le visioni, caratterizzata dall'onniscienza e dal correlativo attingimento del **Nirvāṇa** già in vita. Anche i suoi epiteti sono sovente gli stessi: **Arhat** ("Degno"), **Jina** ("Vincitore") e, naturalmente, **Buddha**. Non sorprende che, dopo la progressiva scomparsa dei discepoli del **Buddha** dalla maggior parte del subcontinente indiano, i testi popolari tendano ad assimilare costoro ed il loro Maestro ai **jaina** e al **Mahāvīra** in molti miti destinati a sminuirne dottrina e figura. Si giungerà a presentare una figura del **Jina/Buddha** come discesa nel mondo (**avatāra**) del Dio Viṣṇu per sedurre gli anti-dèi (gli **Asura**) e i barbari, infrollendone il carattere con il predicar loro una falsa dottrina incentrata nella **ahiṃsā**.

Ultimo dei sei Maestri è Gośāla Maskarin ("dal bastone di canna", **maskara**) o Maskariputra. Di umile condizione sociale, figlio di un cantastorie girovago che si valeva di un cartellone di stoffa dipinta per la questua e della sua compagna Bhaddā, Gośāla sarebbe stato debitore del suo nome (lett. "luogo recintato per i bovini") alle circostanze della sua nascita, avvenuta nel villaggio di Śaravaṇa, in una stalla appartenente al ricco Gobahula, dove la coppia di mendicanti aveva cercato ricovero mentre già la donna aveva le doglie, non trovando altro alloggio. Il pensiero d'un occidentale corre qui alla narrazione lucana sulla nascita del Cristo, che offre un impressionante parallelo con questo racconto (contenuto nel **Bhagavatīśvara** del Canone **jaina** e confermato da Buddhaghōṣa in una sua glossa), ma non occorre postulare un'origine extraindiana di esso. Il nome del villaggio, identico a quello del luogo di nascita del Dio Kumāra, figlio di Śiva, venerato appunto come Śaravaṇabhava, "Nato nel Canneto", lascia supporre un adattamento del mito, in una delle sue varianti, alla leggenda del Maestro. Non si deve dimenticare che Śiva e la sua divina parda prendono volentieri l'aspetto di mendicanti vaganti. Le notizie sulla giovinezza di Gośāla sono contraddittorie: chi lo vuole cantastorie come il padre, chi servo maldestro di un padrone crudele, fuggito alle sue percosse lasciandogli in mano la veste e fattosi, di conseguenza, **yogin** nudo. Il dato più attendibile è la notizia del suo sodalizio con il **Mahāvīra**, iniziato con il loro incontro (avvenuto a Nālandā non lungi da Rājagṛha, capitale dei Magadha, nel secondo/terzo anno di vita ascetica di costui, e proseguito per sei/sette anni). Le peregrinazioni dei due sono narrate in dettaglio dalla tradizione **jaina**, con una profusione di episodii picareschi destinati a mettere in cattiva luce Gośāla, spesso percosso e scacciato, o addirittura coperto di sputi dagli abitanti dei villaggi, convinti di liberarsi in tal modo dei propri peccati, trasferiti su di lui come una sorta di capro espiatorio. Sovente lo vediamo indulgere a sensualità e golosità, pur censurando ipocritamente il lassismo di altri asceti, o peggio cedere all'ira, scacciando bimbi molesti, o addirittura appiccando il fuoco alle capanne dei suoi persecutori grazie ai suoi poteri paranormali. Dopo la separazione dal **Mahāvīra**, Gośāla avrebbe errato per sedici anni, raccogliendo numerosi discepoli e ponendo il proprio quartiere d'inverno presso la vasaia Hālāhalā a Śrāvastī, capitale di Prasenajit re dei Kośāla, dove sembra osservasse per qualche tempo il voto del silenzio. Sei Maestri influenti, i cui nomi, che ci sono pervenuti, fanno pensare ad un'estrazione in parte brāhmanica e nobiliare, avrebbero collaborato con lui alla stesura di una vera e propria enciclopedia, un testo noto come **Mahānimitta**, di cui è conservato solo l'indice degli argomenti trattati. Al termine di tale lavoro, il Maestro si sarebbe proclamato - qualche tempo prima del **Mahāvīra** - il **Tīrthaṅkara** della sua epoca, possessore dell'Onniscienza salvatrice. Tale rivendicazione si accompagna alla negazione della propria identità precedente, in armonia con la credenza - assai diffusa nell'India di ogni tempo - che uno **yogin** sia in grado di lasciare il proprio corpo invecchiato occupando il cadavere fresco di una persona più giovane. Il corpo di Gośāla, morto nel frattempo, sarebbe stato rianimato dal **jīva** di un antico asceta passato allo stesso modo attraverso altri sei corpi; ce ne è pervenuta una lista, che fornisce di ciascuno nome, residenza e durata di vita, quest'ultima via via decrescente. Si tratta di un modo di affermare l'identità di Gośāla con diversi Maestri del passato, per lo più di estrazione brāhmanica, evidentemente assai

stimati ai suoi tempi. La contemporaneità dei membri della lista, o almeno di alcuni, tra cui certamente l'ultimo, Arjuna Gomayaputra morto a Vaiśālī sedici anni prima, avrebbe impedito a Gośāla di dichiararsi semplicemente la rinascita di essi, secondo il modello di continuità più diffuso in India. Fonti diverse avvicinano Pūrṇa Kāśyapa a Gośāla, talvolta fondendoli in una sola persona; il primo godè di alta considerazione presso i seguaci del secondo fino allo spegnersi della loro tradizione. Accanto a Gośāla, e su un piede di parità con lui, erano riveriti altresì due Maestri apparentemente più anziani di lui, Nanda e Kīśa ("il Nudo"), i tre essendo esempi della più alta categoria di **jīva**, quella "sommamente bianca". Nanda e Kīśa, che compaiono, come figure degne d'alto rispetto, nelle narrazioni delle vite precedenti del **Buddha**, sono considerati, in un passo del Canone pāli, capi degli asceti **jaina** (i **nirgrantha**). Sembrerebbe che i seguaci di Gośāla e quelli del **Mahāvīra** fossero abbastanza vicini, prima del verificarsi di una serie di incidenti tra le due comunità, indubbiamente dovuti ad una certa rivalità tra i loro Maestri. Ciò non toglie che, nella gerarchia di purezza delle scuole diverse dalla sua, il primo posto fosse assegnato ai **jaina** e solo il secondo ai seguaci del **Buddha**. La morte di Gośāla, che si dice aver preceduto di sedici anni quella del **Mahāvīra**, avvenne al tempo della guerra di Ajātaśatru re dei Magadha contro la coalizione promossa da Cetaka, suo nonno materno, conflitto che durò diversi anni. La scuola fondata da Gośāla, detta degli **ājīvika** ("osservanti dello stile di vita" ascetico), sopravvisse nel Sud dell'India almeno fino al tredicesimo secolo d.C., essendo considerata di volta in volta una varietà di **jaina** o di seguaci del **Buddha**. Nell'ultimo periodo, Gośāla riceveva il culto riservato alla Divinità suprema. La scuola praticava la nudità e un rigido vegetarianesimo, non sdegnando di nutrirsi di spazzatura ed escrementi. Le sue regole erano particolarmente severe: ad esempio, al momento dell'ammissione nella comunità l'adepto doveva farsi strappare barba e capelli, restando seppellito in terra fino al collo, poi stringere in pugno una massa di metallo arroventata. Tra i voti osservati v'era quello di dormire su un letto di spine, quello di non obbedire al comando di alcuno e quello di non accettare l'elemosina di cibo in modo da privarne altri: così si era tenuti a declinarne l'offerta se fatta da chi stesse mangiando, in presenza di cani o insetti, o in tempo di carestia. I resoconti, abbastanza sommari, della dottrina **ājīvika** sottolineano una visione cosmologica particolarmente ricca e articolata, che presenta non pochi punti di contatto con quella dei **jaina**. La differenza è nel rifiuto da parte **ājīvika** del determinismo karmico di costoro, cui è sostituita una più generale "interconnessione causale" (la **niyati**), in associazione alle circostanze concomitanti (**saṃgati**) e alla natura (**bhāva**). Il **jīva** è considerato totalmente destituito del ruolo di soggetto agente non solo nella liberazione, ma da sempre, come avviene per il puro soggetto cosciente del sistema del **Sāṃkhya**, il **puruṣa**. A differenza di questo, tuttavia, il principio cosciente è corporeo, formato di "atomi" e soggetto all'**āsrava**, come per i **jaina**, nonché ai "sei inevitabili": acquisto e perdita, agio e disagio, vita e morte. La liberazione (in cui il **jīva** non conserva forma umana, ma diviene una vasta nube sferica o poliedrica, di colore azzurrognolo, formata di particelle coscienti) si produce automaticamente, grazie alla maturazione di ciascuno nelle innumerevoli nascite vissute nell'arco di otto milioni e quattrocentomila età del cosmo. Il processo è paragonato ad un gomito di filo trattenuto per un capo e fatto correre al suolo, che si srotoli fino alla fine. L'iniziativa umana essendo in realtà illusoria, la condotta ascetica è null'altro che la conseguenza meccanica del livello di maturazione raggiunto e non serve a produrre meriti, né a correggere in meglio la sorte individuale. Pur essendo, a quanto pare, i contatti tra la comunità degli **ājīvika** e le scuole ispirate agli insegnamenti del **Buddha** inizialmente abbastanza amichevoli, queste ultime divennero nel tempo sempre più polemiche nei loro confronti. In diversi testi è riportato come il **Buddha** considerasse la dottrina di Gośāla la peggiore tra tutte e particolarmente inadeguata a provocare la rinascita nei mondi divini.

Capitolo Quinto. I discepoli del *Buddha*.

" (...) tutti quanti **Arhat**, con l'**āsrava** arrestato, puri da contaminazioni, dotati di perfetto autodomínio, dal cuore perfettamente libero, ben liberati, possessori della Gnosi, di buona famiglia, grandi elefanti, che hanno fatto ciò che andava fatto, che hanno compiuto ciò che andava compiuto, che hanno depresso il fardello, che hanno realizzato il loro bene, i cui ceppi sono stati annientati, i cui cuori sono stati ben liberati dalla retta Gnosi, dotati di perfetto controllo della propria mente (...)"

Pañcavim. śatis āhasrik āprajñ āp āramitā, I, 1.

La figura del **Buddha** non si staglia solitaria nei testi che ne presentano gli insegnamenti. Come i suoi rivali, anch'egli ha il suo seguito di asceti itineranti, che ne formano il corteggio e dal cui novero sono tratti i suoi interlocutori privilegiati. Da un lato vi è la massa anonima dei discepoli, generalmente menzionati con cifre tonde (cinquecento, mille etc...) allorché vengono accolti nel **Saṅgha** o presenziano, silente e rispettoso pubblico, ai discorsi del Maestro. Dall'altro lato compaiono nei diversi Canonici, compresi nel novero dei duecento e più personaggi contemporanei del Maestro ch'essi conoscono, numerosi discepoli dall'individualità più o meno marcata. Tra costoro hanno la parte del leone specialmente quelli che godono di un primato riconosciuto dalle diverse scuole antiche, generalmente inclusi in un elenco di quattro, dieci o più membri. Evidentemente tali asceti erano posti già nell'età più antica al centro di narrative esemplari, poi saldamente inquadrate nella tradizione; il dato storico che si può presumere soggiacente a questa può essere in tutto o in parte mascherato dalla elaborazione leggendaria, che s'indovina legata talora ad esigenze

polemiche o apologetiche. Con tutto ciò, si tratta di un momento di speciale interesse nelle fonti, che, inquadrandolo nel suo *entourage* ed illuminandone le interazioni con esso, ci restituiscono in più punti un'immagine del Maestro ancora vicina al quotidiano, sebbene spesso l'assoluta e impersonale perfezione di lui contrasti con le peculiarità di carattere e di comportamento dei membri della sua cerchia, a volte delineate con notevole verosimiglianza.

Un primo gruppo di discepoli è formato dai suoi familiari. Tra questi figura anzitutto il figlio Rāhula, detto Bhadra ("buono/bello/car"), la cui nascita, sentita come un nuovo legame, coincide con la decisione paterna di abbandonare il mondo ed intraprendere il sentiero della ricerca spirituale. Sollecitato da parte della madre, in occasione d'una visita del **Buddha** a Kapilavastu, a reclamare da lui la propria eredità, il giovane Rāhula, a soli otto anni, ottiene immediatamente il noviziato (di cui diventa il patrono), ricevendo la tonsura dalle mani di Ānanda, e viene affidato per la sua formazione ai discepoli prediletti, Śāriputra e Maudgalyāyana. Raggiunta l'età dell'iniziazione, si distinguerà tra tutti i discepoli per l'esercizio della prassi meditativa, ancorché ci venga presentato non immune, nel periodo precedente, dalla vanità per la sua bellezza e da una certa tendenza a mentire. I testi che lo riguardano non sono numerosi. In occasione di un particolare affollamento di discepoli già iniziati nel dormitorio comune, il fanciullo Rāhula è costretto a dormire nella latrina, finché il padre non gli concede di condividere la propria stanza, sancendo una deroga al principio di separazione dei novizi in circostanze analoghe. L'occasione del sorgere in lui della Conoscenza liberatrice, con il concomitante arresto dell'**āsrava**, è un dialogo con il **Buddha** ai piedi di un albero, in cui questi espone alcuni aspetti della ben nota metodologia della disidentificazione dagli eventi corporei, sensoriali e mentali: "questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio **ātman**". Secondo una parte della tradizione, Rāhula premuore al padre, mentre altre fonti vogliono che gli sopravviva. Vi è, anzi, la credenza - testimoniata in seno al **Mahāyāna** - che egli sia tutt'ora in vita e attivo nell'India del Nord, con un migliaio di discepoli al suo seguito. In suo editto, il re Aśoka menziona dei "Discorsi di Rāhula" (i **Rāhulavāda**) andati perduti, tra i testi più meritevoli d'essere studiati noti ai suoi tempi. Il fatto che i seguaci del **Sarvāstivāda**, separatosi all'epoca del monarca dalla scuola dei "Decani", riconoscano nel figlio del **Buddha** un proprio antecedente può far pensare ad un suo sostegno nei confronti dei dissidenti, contro quanto sostiene la tradizione del **Theravāda**.

Vi è, poi, Nanda, nato qualche giorno dopo il Maestro dallo stesso padre di lui, Śuddhodana, e della zia materna, Mahāprajāpatī, che l'avrebbe allevato insieme al proprio figlio, per la morte prematura della madre. Nanda condivide con il fratellastro l'aspetto esteriore, a tal punto da presentare anch'egli le trentadue caratteristiche fisiche proprie del **Buddha**, di cui può esser considerato sotto questo rispetto un vero *alter ego*. Talora i condiscipoli si alzano rispettosamente al suo ingresso, prendendolo per il Maestro. La sua rinuncia al mondo, avvenuta più che altro per sentimenti di venerazione nei confronti del fratellastro e non priva di titubanze, a cagione della sua inclinazione ai piaceri sensuali non disgiunta dalla notevole prestanta fisica e da una cura quotidiana del *maquillage* non consona ad un asceta, è oggetto di un raffinato poema di Aśvaghōṣa: il **Saundarananda**. In un suggestivo episodio riportato da una delle parti più antiche del Canone in lingua pāli, gli **Udāna**, il **Buddha**, prendendolo per un braccio, trasporta Nanda nel paradiso dei Trentatré Dèi, dominato dalla figura divina d' Indra, signore delle tempeste e patrono dei guerrieri, permettendo al fratellastro d'assistere alla danza di cinquecento bellissime Apsaras (si tratta dell'equivalente vedico - assai più agguaiato! - delle Valchirie) e promettendogli i loro favori, in modo da guarirlo dalla nostalgia per una bella mortale, che stava per indurlo ad abbandonare la vita ascetica. A seguito di tale episodio, Nanda è fatto segno al disprezzo dei condiscipoli e decide di appartarsi, applicandosi con zelo a raggiungere la Conoscenza liberatrice. Ciò fatto, si affretta a liberare il **Buddha** della sua promessa.

Tra i discepoli più importanti vi sono altresì i cugini del Maestro, Ānanda e Aniruddha/Anuruddha, che le biografie vogliono figli d'un fratello del padre di lui, il principe Amitodana ("dal riso infinito", un nome che sembra coniato per richiamare quello di Śuddhodana). Ānanda Gautamīputra, il "saggio dei Videha", nato a seconda delle tradizioni lo stesso giorno del **Buddha** o di suo figlio Rāhula, si dedicherà per venticinque anni, in qualità di servitore/ attendente (**upasthātr**), alla cura della sua persona, segnatamente accudendolo nell'infermità finale che prelude al **Nirvāṇa**, cui nell'iconografia tradizionale lo vediamo assistere rispettoso, ritto accanto ai piedi o alla testa del venerando morente. Le sue doti di cortesia e profonda umanità emergono specialmente al momento di sollecitare dal **Buddha** l'accoglimento tra i discepoli della zia/matrigna Mahāprajāpatī, con la conseguente creazione di una branca femminile del **Saṅgha**. La sua amorevole intercessione prevale sullo scarso entusiasmo del Maestro, che gli riconosce il primato tra i discepoli per erudizione nel **Dharma**, memoria, bontà e risolutezza. Dopo il **Nirvāṇa** del **Buddha**, Mahākāśyapa rimprovera Ānanda per questa improvvida iniziativa, nonché per una serie di altre mancanze, offendendolo con l'epiteto di "giovinetto", a cui Ānanda, punto sul vivo, ribatte che ormai ha già dei capelli bianchi sul capo e questa qualifica non gli si addice. Una monaca che, prendendone le difese, taccia lo stesso Mahākāśyapa di aver seguito in gioventù falsi maestri aggrava l'incidente. La materia delle accuse va dall'indulgenza di Ānanda nei confronti delle monache (sovente destinatarie dei suoi insegnamenti; la bellezza di Ānanda e la sua inclinazione a predicare alle donne, tra cui esponenti della nobiltà, lo espongono talora a tentativi - respinti - di seduzione da parte di costoro) alla pernicioso abitudine di circondarsi d'un corteggio di discepoli poco osservanti della disciplina, ad una carenza di sensibilità nei confronti del pur amato Maestro (consistenti tra l'altro nell'averne lasciato intravedere il corpo nudo e nell'averne talora pestato il lembo della veste). Inoltre, e questo è decisamente il difetto più significativo contestatogli, gli si rinfaccia di non avere ancora attinto la

comprensione liberatrice e l'arresto dell'**āsrava**. Solo dopo aver provveduto a colmare questa pecca, con un acconcio ritiro d'una notte, egli è consultato -auspice Aniruddha - dalla assemblea dei discepoli sulle parole del fondatore, che riporta scrupolosamente ogni volta con la formula "così da me (fu) udito" (*evam mayā śrūtam*), premessa ai diversi testi tramandati da allora oralmente e raccolti secoli dopo per iscritto nelle diverse recensioni del Canone. Tutte queste si presentano pertanto come contenenti il deposito sacro nel **Dharma** a suo tempo affidato alla leggendaria memoria del personaggio, presente a fianco del **Buddha** docente o da lui personalmente edotto di ciò che diceva in sua assenza. La totale concentrazione di Ānanda nell'ascoltare le parole del cugino, per cui egli detiene il primato tra i discepoli, emerge dalla narrazione di come fosse operato d'un accesso alla schiena dal medico personale del Maestro, Jīvaka, durante un sermone, senza neppure accorgersi che l'intervento chirurgico aveva luogo. Secondo una tradizione, Ānanda sarebbe succeduto a Mahākāśyapa dopo vent'anni a capo del **Saṅgha**, essendo l'ultimo a ricoprire effettivamente tale dignità. Si narra di una sua contesa, che avrebbe avuto luogo allora, con un brāhmano del clan dei Bharadvāja, operatore di prodigii: nel corso di essa il cugino del **Buddha**, proiettando cinquecento corpi sospesi nell'aere, emananti luce, acqua e fiamme, convertì l'avversario insieme con ottantamila astanti. Questo è solo uno dei suoi numerosi *exploit* miracolosi, su cui le tradizioni delle diverse scuole dovevano diffondersi alquanto vista l'importanza e la ricchezza delle narrazioni sopravvissute. Ānanda è considerato loro autorevole antecedente dagli adepti della "Grande Comunità".

Quanto ad Aniruddha, si tratta, secondo la tradizione, d'un veggente cieco o semi-cieco. Egli perde la vista studiando di notte (la narrazione presuppone il ricorso ad appunti scritti, in contrasto con l'oralità dell'insegnamento generalmente data per scontata). In compenso, gli spetta tra i discepoli il primato per la seconda vista: il potere, ben noto anche in testi estranei a quelli "buddhistici", dell' "Occhio divino" (**Divyacakṣus**), che gli permette di seguire gli andirivieni del **Buddha** morente tra un piano e l'altro di coscienza al momento del **Nirvāṇa**, informandone i presenti. Il suo comportamento dignitoso e freddamente impersonale durante la veglia funebre in questa occasione contrasta con le lacrime del fratellastro Ānanda, riflettendo l'alto livello spirituale da lui raggiunto. Anch'egli, tuttavia, aveva pianto allorché la tenerezza del Maestro nei suoi confronti si era spinta ad inserire per lui il filo nella cruna di un ago e addirittura a rammendargli con le sue mani la veste.

La zia/matrigna del **Buddha**, Mahāprajāpatī, che sovente, come si è visto, viene designata semplicemente con l'epiteto di Gautamī, ricopre un ruolo di notevole rilievo: senza le sue ardenti preghiere, reiterate dopo ogni rifiuto del Maestro, la branca femminile del **Saṅgha** non sarebbe mai sorta ed ella ne è nominata dal nipote capo e decana (**sthavirī**). L'episodio è narrato con dovizia di dettagli: ella si presenta scortata da cinquecento donne degli Śākya, incluse la madre e la nutrice dell'antico auriga del diletto figliastro, Chandaka, che l'aveva accompagnato al momento della sua fuga dal palazzo paterno. Il suo atteggiamento di supplice silenziosa, assisa in lacrime all'ingresso del cenobio di Anāthapiṇḍada, grattando il terreno con le dita dei piedi, è, nella sua composta pateticità, esempio del contegno umile e riservato richiesto dal **Buddha** alle monache, sottolineato dalle regole addizionali imposte in quella stessa occasione ai membri femminili del **Saṅgha**, comportanti tra l'altro l'obbligo di prosternarsi innanzi alle loro controparti maschili, malgrado l'eventuale titolo di rispetto costituito da un' ordinazione precedente, quello di accordare a tali controparti la precedenza nelle elemosine ricevute, quello di ricevere periodicamente e collettivamente l'istruzione da parte loro, nonché i divieti di censurarli e di dimorare sotto il loro stesso tetto. La zia del **Buddha** ci è poi presentata innumerevoli volte come svolgente la funzione di tramite tra lui e le sue discepole, sollecita nel segnalargli i casi dubbii relativi alla disciplina - talora di sapore boccaccesco -, provocandone le autorevoli decisioni. La procedura seguita comporta la convocazione in assemblea delle monache, tramite un ordine di Gautamī, e la promulgazione ad esse della sentenza, vincolante per il futuro. Il Maestro in persona, insieme a Rāhula, Nanda ed Ānanda, ne regge sulle spalle la salma al momento del decesso, avvenuto allorché ella ha superato da un pezzo i cent'anni.

Ancora dalla famiglia del **Buddha** proviene, secondo tradizioni che sembrano relativamente tardive, il suo grande antagonista, Devadatta Gauṭīputra. Si tratterebbe più precisamente del fratello di sua moglie, essendo costui figlio, con lei, dello zio materno Suprabuddha (" Ben desto/saggio", un nome decisamente poco in carattere con l'asserita appartenenza del personaggio alla nobiltà guerriera). Le tradizioni lo vogliono accolto nel novero dei discepoli del cugino assieme ad altri sei nobili Śākya e al loro barbiere, il pio Upāli, destinato secondo la più diffusa tradizione ad enunciare nel Concilio tenutosi dopo la morte del Maestro la serie delle sue sentenze autorevoli sulle regole di vita ascetica, il **Vinaya**. Devadatta, trascorsi al seguito del **Buddha** dodici anni di vita incensurabile, comincia ad essere tentato dai poteri paranormali. Egli supplica invano il Maestro, poi i suoi più importanti discepoli, di insegnargliene il segreto. Solo il buon Ānanda alla fine acconsentirà, con conseguenze disastrose. Divenuto per la tradizione della maggior parte delle scuole antiche vero prototipo del colpevole di una delle massime infrazioni al codice di condotta insegnato dal Maestro, lo scisma del **Saṅgha** (**saṅghabheda**), Devadatta è al centro di narrazioni che ne rendono la figura insieme spregevole e odiosa; il **Buddha** stesso, allorché l'invidioso cugino, data la tarda età (settantadue anni), lo sollecita a lasciargli il governo del **Saṅgha**, lo qualifica del poco attraente epiteto di "sputo/grumo di saliva", non lesinando censure e condanne nei suoi confronti. E' a seguito di questo scontro, avvenuto in pubblico e alla presenza stessa del re Ajātaśatru suo patrono, che Devadatta matura il suo progetto di scisma, d'accordo con quattro seguaci - Kaukālīka, Tiṣya Kaṭamauraka, Skandadeyīputra e Samudradatta. Lo scisma, com'è il caso dei primi riportati dalla tradizione dei diversi **nikāya**, storicamente più attendibili - verte essenzialmente sulla prassi. I cinque punti di

Devadatta (il numero richiama quelli di Mahādeva, che provocarono lo scisma del **Mahāsaṅgha** centoquarant'anni dopo il **Nirvāṇa** del **Buddha**) tendono ad imporre un accentuato rigorismo nella prassi di vita degli asceti, d'altra parte conforme alle regole generalmente diffuse per i "rinunciatarii" (i cosiddetti **saṃnyāsīn**) nell'India d'allora e dei secoli successivi:

- 1) l'obbligo di risiedere nel territorio boscoso (**araṇya**) fuori dall'abitato;
- 2) l'obbligo di non riposare in edifici, accontentandosi della chioma degli alberi per tetto;
- 3) l'obbligo di vestire di cenci raccattati tra i rifiuti, senza accettare il dono di vesti;
- 4) l'obbligo di nutrirsi una volta al giorno, esclusivamente di cibo elemosinato;
- 5) l'obbligo di astenersi dalle spoglie d'esseri viventi, pesci inclusi, dal sale e dalla cagliata.

Il **Buddha** avendo rifiutato di sancire queste restrizioni, considerate da lui facoltative, e proibendo anzi espressamente la dimora all'aperto durante i quattro mesi della stagione piovosa (per evitare di calpestar gli animaletti brulicanti nel fango durante tale periodo), Devadatta, notificando ad Ananda la sua intenzione di celebrare separatamente le riunioni del plenilunio, inizia formalmente lo scisma. Si parla di cinquecento asceti suoi seguaci, dimoranti presso Rājagrha, capitale dei Magadha, dove l'asceta scismatico godeva dell'appoggio regale. Grazie ai suoi poteri, egli sarebbe riuscito infatti ad impressionare Ajātaśatru, figlio di Bimbisāra re di quelle genti, istigandolo al parricidio onde impadronirsi del trono. Pervenuto, dopo un primo attentato andato a vuoto, ad imprigionare il padre, devoto seguace del **Buddha**, il nuovo monarca lo fa morire d'inedia e si sdebita con Devadatta, divenuto la sua eminenza grigia, fornendogli sicarii per una serie di tentativi tesi ad eliminare l'anziano Maestro, nel corso di uno dei quali questi riporta una ferita ad un piede, per una scheggia di pietra. Più celebre è lo scatenamento di un grande elefante da guerra, chiamato Nāḍagiri o Dhanapāla, indotto caricare per le vie della capitale contro il **Buddha** questuante e il suo seguito. Piegato da una terribile visione del Maestro o placato dalla sua serena imperturbabilità, l'animale si prostra umilmente ai suoi piedi, tra lo stupore generale. Devadatta premuore al cugino: egli, secondo discrepanti tradizioni, sprofonda ancor vivo nell'inferi, inghiottito dalla terra, non senza un accenno di pentimento destinato a renderne meno dura la pena, o viene giustiziato dallo stesso Ajātaśatru, ricredutosi sul suo conto. Il suo **Saṅgha** risulta ancora presente sul suolo indiano a Śrāvastī, all'epoca del pellegrino cinese Fa-hsien (V sec. d.C.), che riporta come i seguaci di Devadatta venerassero i tre **Buddha** precedenti all'attuale, ma non costui, evidentemente sostituito dal loro Maestro.

Un gruppo di discepoli specialmente privilegiato è quello formato dai cinque compagni d'asceti di Gautama prima del suo attingimento della condizione di **Buddha**, cui egli pensa anzitutto come potenziali beneficiari della conoscenza appena ottenuta: "di buona famiglia, puri, di buona natura, facili ad istruirsi, facili a purificarsi, dalle passioni, avversioni e inquietudini moderate, non avari del sapere". Essi s'erano uniti al nobile asceta, presi da ammirazione per l'estremo rigore dei suoi voti, ma l'avevano poi abbandonato, disprezzandolo per l'interruzione del lungo digiuno intrapreso. A loro sarà rivolto, presso il villaggio di Uruvilvā, non lontano dall'attuale sito di Bodhgaya, il cosiddetto "sermone di Varānāsī", destinato a mettere in moto la ruota del **Dharma**, dando inizio alla predicazione del nuovo Maestro, evento epocale accompagnato da solenni prodigi a cominciare da un fulgore illuminante tutti i mondi, uscito dal corpo stesso del Maestro. Una tradizione fa di costoro, che sono, come mostrano i loro nomi, dei brāhmani, altrettanti figli dello zio del **Buddha**, Amitodana. Si tratta del vegliardo Ājñāta ("il riconosciuto") Kaundinya del villaggio di Droṇavastu, presso Kapilavastu, a suo tempo il più giovane degli officianti intervenuti ai riti della nascita del futuro **Buddha**, e dei figli di quattro suoi concelebri in quell'occasione: Bhādrīka, Aśvajit, Vāṣpa o Kāśyapa Daśabala ("dalle dieci forze", che è anche epiteto del **Buddha**) e Mahānāma Kulika ("Colui che ha un gran nome, di buona famiglia"; si tratta certamente di due soprannomi). Divenuti per primi suoi seguaci, spetta ad uno di loro, Aśvajit, il privilegio di contattare Śāriputra, quello che diverrà tra tutti il Principale Discepolo (lo **agraśrāvaka**), e il suo sodale Maudgalyāyana, dando loro notizia degli insegnamenti del nuovo **Buddha** e dell'attingimento della Conoscenza liberatrice ch'essi rendono possibile. Si vuole che Śāriputra, per rispetto verso il condiscipolo cui era debitore di questa prima presa di contatto con il Maestro, solesse dormire con il capo orientato verso di lui.

Seguaci in precedenza di Saṅgha, come si è detto, Upaṭiṣya Śāriputra e Maudgalyāyana, passati con numerosi altri discepoli di costui al **Saṅgha**, godono del massimo credito presso il **Buddha**, forse minore di loro per età; la profusione di miracoli che accompagna le loro vicende ne sottolinea l'eccezionale dignità. Essi incarnano, come altri esemplari presenti nel mito e nell'agiografia dell'India, la coppia archetipica di asceti gemelli, complementari nelle attitudini e nell'approccio spirituale adottato. Il primo, infatti, primeggia tra i confratelli per la gnosi (**prajñā**), tanto che nessun uomo vivente possiede la sedicesima parte del suo sapere in proposito; il secondo ha, invece, il primato per i poteri paranormali (le **siddhi/riddhi**, includenti nel suo caso la levitazione e la capacità di assumere forme diverse), da lui padroneggiati in soli sette giorni di esercizi. Nati lo stesso giorno dai capi di due villaggi vicini nel territorio dei

Magadha - rispettivamente Nālanda e Kolita -, il primo essendo figlio di un brāhmano e il secondo di madre brāhmanica, i due resteranno amici inseparabili fin da fanciulli e in perfetta sintonia nelle loro scelte di vita. Essi sono vicini anche nella morte, avvenuta tre anni prima del **Nirvāna** del **Buddha**, rispettivamente per una malattia e per l'uccisione ad opera di asceti rivali. Uno stesso **stupa** ne accoglieva le reliquie. Śāriputra ha tra i discepoli del **Buddha** anche un vero fratello, Revata, che beneficia della sua istruzione, mentre la tradizione gliene assegna altri cinque, tutti sposati. Egli figura come speciale oggetto di lodi da parte dei condiscipoli e del Maestro, che serve con assoluta umiltà per quarantaquattro anni: è, per eccellenza, "l'ottimo figlio del Beato, nato dalla sua bocca, generato dal **Dharma**, materiato di **Dharma**, erede del **Dharma**, non della carne" . Śāriputra merita tale qualifica anzitutto per la profondità della sua penetrazione della dottrina, accompagnata da una intelligenza specialmente sottile e brillante, ma anche per il possesso pieno della prassi ascetica, della cui osservanza più rigorosa è considerato paradigma. Le occasionali offese e percosse subite durante la questua lo lasciano sereno, così come i rimproveri della madre per aver mandato le finanze della famiglia in rovina a causa della sua opzione di rinuncia al mondo. Solo tra i discepoli viene presentato come figura docente sia al cospetto del **Buddha** che al suo posto; in alcuni passi viene addirittura da lui indicato come potenziale successore a capo del **Saṅgha**, di cui gli è affidata la direzione disciplinare finché è in vita. E' il secondo a far "girare la ruota del **Dharma**", dopo lo stesso Maestro e l'iconografia lo pone regolarmente alla sua destra. I testi lo presentano tra i suoi interlocutori più brillanti, che sa provocarlo con opportune domande a diffondersi sugli aspetti più interessanti della dottrina. In un caso l'insegnamento- a proposito della felice rinascita di un asceta che muoia senza aver realizzato il perfetto distacco - è riservato a lui solo, uditore privilegiato in cui non vi è pericolo d'una caduta di zelo. La piena misura dei riguardi usati dal **Buddha** nei confronti di Śāriputra è data dall'abolizione del divieto per gli asceti di mangiare cipolle, motivata dall'utilità che il discepolo prediletto sembrava poterne trarre nella sua infermità. La lucida sinteticità delle sue esposizioni, talora in grado di ingenerare la conoscenza liberatrice nei condiscipoli, l'uso sapiente delle domande, con una sorta di maieutica che ricorda quella socratica, e soprattutto la comprensione perfetta dei più sottili punti dottrinali fanno di Śāriputra un'autorità riconosciuta per ciò che tocca la parte speculativa della dottrina, relativa al cosiddetto **Abhidharma**, dei Canoni delle scuole antiche, segnatamente dei **Vātsīputriya**, guadagnandogli epiteti gloriosi come "generale del **Dharma**" (Dharmasenāpati) e "sole di fulgida gloria" (Yaśomitra). In lui e nei suoi presunti insegnamenti trovano la loro legittimazione diverse opzioni dottrinali significative di tali scuole. Non a caso lo vediamo in primo piano nei dibattiti con i pensatori rivali; in particolare gli viene ascritto il recupero di cinquecento seguaci di Devadatta grazie ad un sermone memorabile tenuto assieme a Maudgalyāyana. Quanto a costui, il suo uso ed abuso dei poteri gli attira talora critiche da parte del Maestro, che tuttavia largheggia nel lodarlo e si vuole istituisca a beneficio di sua madre morta la cerimonia d'offerta ai defunti sospesi a testa in giù negli inferi (**ullambana**), compiuta il quindicesimo giorno del settimo mese lunare. Egli è rivendicato come antecedente specialmente dai **Dharmaguptaka**.

Effettivo successore del **Buddha** sarà un altro brāhmano della terra dei Magadha: Mahākāśyapa, nato nel villaggio di Mahātiṣṭha non lontano dalla capitale di quel popolo, cui spetta il primato tra i discepoli per l'esercizio delle pratiche ascetiche facoltative (i **dhūtaguṇa**), tra cui quelle stesse che Devadatta avrebbe voluto rendere obbligatorie. Il Maestro lo loda per lo stile di vita specialmente sobrio. La sua eroica osservanza del voto di mangiare tutto ciò che venisse depresso nella sua ciotola per il cibo elemosinato lo spinse, una volta, a rosicchiare il dito di un lebbroso caduto accidentalmente. Distintosi già prima di divenire un asceta per esser vissuto dodici anni in scrupolosa castità a fianco della giovane moglie Bhadrā, questo personaggio appare nei testi fiero del suo possesso della Conoscenza liberatrice, ottenuta in soli otto giorni dopo esser divenuto discepolo del **Buddha** e della sua chiaroveggenza, nobilmente austero, severissimo verso le tendenze lassiste dei condiscipoli più giovani - dei quali s'attira l'avversione fino a subire per mano d'uno di loro l'incendio della capanna dove dimorava. Il "grande" Kāśyapa sarebbe stato indicato dal **Buddha** stesso come il più eminente tra i suoi seguaci dopo Ājñāta Kauṇḍinya, il suo discepolo più antico, Śāriputra e Maudgalyāyana. Il Maestro scambia addirittura con lui la propria veste. La tradizione del **Dhyāna** / **Ch'an** / **Zen**, che saluta in Mahākāśyapa il suo Primo Patriarca (il Secondo essendo Ānanda), tramanda la sua iniziazione da parte del **Buddha** tramite il semplice gesto consistente nel mostrare, tenuto tra il pollice e l'indice, un loto in boccio. Solo tra i numerosi astanti, Kāśyapa intende il senso profondo del gesto e diviene di conseguenza il ricettacolo della trasmissione del **Dharma** nella sua integralità. Il momento delle esequie del Maestro (per dare inizio alle quali si deve attendere il suo arrivo) e quello della susseguente fissazione dei suoi insegnamenti lo vedono protagonista. E' lui, preoccupato di salvare l'insegnamento del Maestro dall'oblio in cui minacciava di cadere, a convocare, scegliendoli personalmente o avallando le designazioni degli anziani, i sopravvissuti condiscipoli giunti alla comprensione liberatrice (nel solito numero tondo di cinquecento). Questo primo Concilio, la cui storicità è soggetta al dubbio pur essendo esso testimoniato dalla tradizione di diverse scuole antiche, è fissato nella stagione delle piogge seguita al **Nirvāna** del **Buddha**, in una caverna o in un parco presso la capitale dei Magadha, Rājagr.ha, alla presenza di tre seggi vuoti simboleggianti il **Buddha**, Śāriputra e Maudgalyāyana, in conformità con l'uso della più antica iconografia, che si rifiuta di rappresentare altrimenti il Maestro. Lo scontro di Mahākāśyapa con Ānanda - che escludeva espressamente la designazione da parte del **Buddha** di un successore - sarebbe giunto addirittura, secondo una fonte cinese, all'espulsione del cugino del Maestro; esso appare, comunque, il momento culminante dei lavori dell'assemblea. L'atteggiamento di Mahākāśyapa nei confronti di Ānanda, che le diverse tradizioni vogliono variamente amichevole e rispettoso o freddamente ostile, è meno importante della sua intransigenza, in nome della quale la comunità dei discepoli sembra prendere per la prima volta le distanze dalla autorevolissima famiglia del Maestro. L'intransigenza in discorso emerge nella decisione presa dai

cinquecento, su iniziativa dello stesso Mahākāśyapa, di conservare l'obbligo dell'osservanza di tutti i precetti di condotta, pur di fronte al permesso da parte del **Buddha** di abrogare quelli minori e minimi dopo la sua dipartita, permesso testimoniato da Ānanda. E' vero che, non essendovi stata da parte di Ānanda la domanda al Maestro di elencare tali precetti abrogabili, era sorto certo disaccordo sulla loro individuazione.

Capitolo Sesto. La persona del *Buddha*.

" -Vossignoria sarebbe un dio? -No davvero, brāhmano, io non sono un dio. -Vossignoria sarebbe un musico celeste? -No davvero, brāhmano, io non sono un musico celeste. -Vossignoria sarebbe un possente spirito? -No davvero, brāhmano, io non sono un possente spirito. -Vossignoria sarebbe un uomo? -No davvero, brāhmano, io non sono un uomo. - (...) Chi dunque sarebbe mai vossignoria? -Brāhmano, quelle impurità per cui, non avendole abbandonate, sarei stato un dio (...) un musico celeste, o un possente spirito, o un uomo, tali impurità in me sono state abbandonate (...). Pur nato nel mondo, cresciuto nel mondo, io, vinto il mondo, vivo non contaminato dal mondo. Brāhmano, pensa a me come al **Buddha**. "

Āṅguttaranikāya, IV, 36.

E' fin troppo frequente leggere nelle frettolose volgarizzazioni del "buddhismo" redatte per il pubblico occidentale asserzioni del tipo: " Siddhārtha, diversamente da Gesù, non pretese mai di essere considerato altro che un uomo ". Prescindendo dal problema se sia ricostruibile in base ai dati delle varie tradizioni relative al **Buddha** l'immagine di sé ch'egli effettivamente offriva ai propri immediati discepoli, non si sottolineerà mai abbastanza come tali tradizioni guardino al Maestro divino come infinitamente superiore alla normale umanità, non diversamente da ciò che avviene nell'orizzonte cristiano. Questa superiorità è solidale con l'onniscienza del **Buddha**, sola giustificazione della pretesa al possesso della Verità avanzata dai diversi **nikāya**, i cui esponenti rintracciano in ciò che ritengono essere i suoi insegnamenti le radici dei loro edifici dottrinali. *Rebus sic stantibus*, non sorprende che i Canonici di tutte le scuole siano pervasi dalla fiera consapevolezza della eccezionalità della persona del Maestro, costantemente ribadita dalle sue stesse labbra.

Il corpo stesso del **Buddha** ci viene presentato come dotato di caratteristiche singolari, nella cui tipologia un'imponente serie di simboli specificamente pertinenti alla sua condizione sembra convivere con alcuni tratti fissati dai canoni della fisionomia indiana come tipici del perfetto monarca. Occorre ricordare che la nascita del principe degli Śākya con un corpo siffatto lo segnala automaticamente come candidato al ruolo di detentore del dominio universale (**cakravartin**, " colui che fa girare la Ruota" d'oro che ne precede, sospesa a mezz'aria, la marcia trionfale, segnatamente nella simbologia politico-sacrale legata alla dinastia dei Maurya), in alternativa a quello di **Buddha**, cui si accompagna simmetricamente la vocazione a " far girare la Ruota" del **Dharma**. La polarità Signore del mondo/Maestro divino (ben nota anche in Occidente, dove l'epiteto per eccellenza del Maestro ne connota l'unzione regale) è concretamente espressa da tale doppia potenzialità.

L'ideale di monarchia universale (cioè estesa a tutto il subcontinente indiano, le terre dei barbari non essendo incluse nell'ecumene civilizzata) sotteso a questo modello è evidentemente in sintonia con le esigenze etiche espresse dalle diverse scuole. Se non abbracciasse la carriera di **Buddha**, il **cakravartin** stabilirebbe il "regno del **Dharma**", trionfando senza violenza dei re rivali, sottomessi dal fulgido prestigio della sua maestà e giustizia, e facendo sorgere nel mondo, "senza spada, senza scettro/bastone", un'era di prosperità e felicità per tutti, generando mille e più figli eroici, divenendo possessore, oltre alla Ruota, di una serie di "gemme" impareggiabili: la gemma tra gli elefanti, la gemma tra i cavalli, quella tra le mogli, quella tra i ministri, quella tra i generali... E' logico che tra le numerose tentazioni a cui il Maligno, Māra, sottopone la volontà incrollabile del futuro **Buddha** figurino anche la promessa di un siffatto pacifico impero, purché s'astenga dal perseguire la Conoscenza liberatrice: " Domini il Beato senza uccidere né far uccidere, senza vincere né far vincere in battaglia, senza infliggere né fare infliggere sofferenza, e regnando in tal modo secondo il **Dharma**. " (*Samyuttanikāya*, I, 115). *Mutatis mutandis*, ciò offre un interessante parallelo con la tentazione culminante del Cristo nel deserto di Giuda narrata in Matteo e Luca. Nel contesto indiano il tema è di ragguardevole antichità. Nella *Kaṭhapaniṣad* (che riprende una più antica tradizione testimoniata dal *Taittirīyabrāhmaṇa*) l'antecedente vedico di Māra, il dio Mr.tyu, tenta il giovane brāhmano Naciketas con l'offerta di belle donne, figli, elefanti, oro, cavalli, terre, potere terreno e longevità, purché non gli richieda la segreta Conoscenza di ciò che avviene dopo la morte.

I "segni" (**lakṣaṇa**) principali sulla persona di un qualsiasi **Buddha** - e dunque anche dell'asceta Gautama - formano un elenco composto di trentadue voci, cui si aggiungono le ottanta voci dell'elenco dei "segni" secondari; su entrambe le liste le diverse tradizioni in gran parte concordano. Sembra utile fornire un ritratto del personaggio trasegliendo alcuni elementi significativi da questo repertorio.

- "La ghirlanda di raggi" (**ketumālā**) incorniciante la figura del Maestro, sprigionantesi da un cerchio di luce (**prabhāmaṇḍala**) che si diffonde attorno al corpo e assume l'aspetto d'una aureola ("ruota del capo", **śiraścakra**) irradiantesi dalla testa fino alla distanza di un braccio. Si tratta d'un elemento importante dell'iconografia della regalità

sacra nel mondo indo-iranico, forse retaggio del divino fulgore (*melammu*) delle figure divine mesopotamiche. Il **Buddha** presenta, a parte quest'aureola, una fiamma (**jvāla**) che lingueggia al di sopra della testa, variamente descritta e rappresentata come tricuspide o dotata di un'unica punta.

- "La testa sormontata dal turbante/diadema" (**uṣṇīṣa**), ossia presentante al suo vertice una protuberanza cupoliforme, talora erroneamente scambiata per uno *chignon* dagli occidentali. Oltre a mostrare con immediata evidenza la regalità del personaggio, nato con l'equivalente indiano della corona, la protuberanza in discorso misura simbolicamente la sua distanza dalla comune umanità.
- "I ricci attorti in senso orario", nerissimi, dai riflessi bluastri simili a quelli del piumaggio di un pavone, serici, naturalmente profumati. Dopo il taglio delle chiome al momento della rinuncia al mondo del futuro **Buddha**, tali ricci conservano naturalmente la lunghezza di due dita; ciascuno di essi forma una piccola spirale che ripropone insieme il moto del sole nel cielo e quello della circumambulazione rituale (il **pradakṣiṇa**, che presenta per tutto il percorso la destra dell'adoratore all'oggetto adorato; i monumenti "buddhistici" come gli **stūpa** sono progettati in funzione di questo rito, esattamente come i santuari "hinduistici").
- "Il (cerchio) lanoso" (**ūrṇā**), di colore bianco, che unisce al centro le sopracciglia nere, regolari, ben disegnate. Si tratta di un altro indizio di grandezza sovrumana; quando il **Buddha** si trasfigura, raggi di luce si dipartono in ogni direzione da questa sorta di neo, che troneggia esattamente al di sopra della radice del naso.
- "Gli occhi blu scurissimo", del colore del cielo notturno più cupo, luminosi, ampi, sereni, dalla forma allungata simile a quella dei petali di loto azzurro, con ciglia lunghe come quelle d'una giovenca.
- "Il naso graziosamente rilevato", tratto classico dell'ideale di bellezza nelle culture indo-iraniche, che privilegiano anche nel volto femminile il naso a becco di pappagallo.
- "I quaranta denti", candidi e perfettamente regolari, senza spazi interstiziali fra l'uno e l'altro, con canini appuntiti a forma di scalpello. Il numero superiore al normale è evidentemente una caratteristica sovrumana, che avvicina il **Buddha** alle figure divine.
- "La lingua lunga e sottile", capace di toccare le orecchie e la fronte. Questa caratteristica risponde a un momento importante della pratica dello **yoga** in età più recente: l'asceta, che ha sviluppato la lingua con appositi esercizi e talora accresciuta la sua mobilità recidendone il frenulo, spinge la punta di essa internamente verso l'alto, fino ad otturare la cavità oltre la volta del palato, favorendo il prodursi di stati di coscienza vuota nel corso dell'apnea.
- "L'incarnato luminoso" che accompagna una pelle fine e brillante, chiara come l'oro, priva di asperità, cui polvere e fango non aderiscono.
- "Le lunghe braccia", caratteristica dell'eroe regale indo-iranico (si ricordi Artaserse I "longimano") che gli permette di tendere l'arco con estrema potenza. Il **Buddha**, stando in piedi e senza piegarsi in avanti, giunge a toccarsi le ginocchia con l'estremità delle dita.
- "Il *pudendum* inguinale inguainato", evidente simbolo di pudore/castità, piuttosto che malformazione congenita (si è ipotizzato da parte di occidentali un caso di criptorchidia o di fimosi, senza badare alla positività intrinseca di tutte le caratteristiche ascritte al corpo del Maestro).
- "Le ruote sotto la pianta dei piedi", luminose, candide, dai mille raggi, perfettamente disegnate. A queste la tradizione iconografica aggiunge via via nei secoli sessantacinque altre figure, fra cui lo **svastika**, il parasole regale, vari loti, sole e luna, la folgore d'Indra, lo stendardo divino. I piedi essendo, nella tradizione indiana, la parte del corpo del Maestro o della Divinità di preferenza adorata dai devoti, essi si caricano facilmente di simboli, anche se nel caso del **Buddha** ci troviamo di fronte ad una ricchezza ineguagliata di essi. Il culto reso alla rappresentazione delle sue orme, assai diffuso, deve aver giocato una parte importante in questo sviluppo.

La maestà ultraterrena che circonda la figura del Maestro è espressa altresì attraverso gli eventi legati alla sua nascita e attraverso le sue diverse trasfigurazioni, riportate con varianti e abbellimenti d'ogni genere dalle diverse biografie.

- La discesa del futuro **Buddha** nel grembo materno dall'altissimo cielo degli dèi Appagati (i **Tuṣita**) ha luogo in un'occasione specialmente propizia. I testi parlano del plenilunio del mese primaverile di Vaiśāka, o della festa di Mezza Estate. La madre Māyā, scelta come "vaso" degno del Maestro per la sua eccellenza tra tutte le donne dell'epoca,

è dotata di una serie di trentadue qualità sublimi, giovane e bellissima, devota al marito a tal punto che non ha rivolto mai lo sguardo o il pensiero ad un altro uomo. Pia, umile, mite, estremamente casta, dedita all'asceti e a donare ai poveri, fin dalla nascita ella ha osservato spontaneamente e senza sforzo i cinque precetti fondamentali, non ha avuto altri figli e figlie e morirà sette giorni dopo il parto, in modo da conservare intatto il suo grembo, come un santuario. Per cinquecento nascite nel passato, secondo una tradizione che trova voce nel *Lalitavistara*, ella è stata la genitrice dell'essere divino che ora entra in lei per l'ultima volta, adempiendo il suo destino glorioso. Il momento della concezione è accompagnato da un fremito che scuote tutti i mondi, pervasi da una luce divina; i ciechi riacquistano la vista e i sordi l'udito, i fuochi infernali si spengono, le schiere divine piovono fiori e suonano celesti melodie sui loro strumenti. Il sublime evento si compie senza alcun contatto con il marito, che sarà pertanto solo il padre putativo del futuro **Buddha**. Māyā, addormentatasi durante il giorno negli appartamenti reali, sogna che in mezzo ad una profusione di apparizioni luminose e bellissime un maestoso elefante bianco a sei zanne (si noti che Airāvata, la possente cavalcatura del dio Indra, si presenta nell'iconografia con tratti assai simili), dopo averle reso omaggio con una triplice circumambulazione rituale, penetri nel suo grembo passando dal fianco destro. Da quel momento ella è posseduta da letizia e benessere perfetti, la sua mente non è toccata da alcun pensiero sensuale e può contemplare il figlio entro il proprio utero, come un filo bianco passato attraverso una perla di cristallo di rocca.

- La nascita, che ha luogo nel parco presso il villaggio di Lumbinī/Rukmiṇī, trascorsi esattamente dieci mesi lunari, è occasione di prodigi non meno mirabili. L'albero - di śāla (Shorea Robusta) o di plakṣa (una varietà di fico) - a cui la partoriente si aggrappa si piega spontaneamente verso di lei. Il bimbo divino esce fresco, netto e risplendente dal corpo materno, passando attraverso il fianco destro senza provocarle alcuna lesione. Personaggi divini lo accolgono su un panno intessuto d'oro, presentandolo rispettosamente alla madre, mentre due correnti d'acqua purissima, calda e fredda, discendono dal cielo per lavarli entrambi. Indi il neonato, tra i cori degli dèi inneggianti, si erge in piedi e compie sette passi verso ciascuno dei quattro punti cardinali, proclamando con voce di tuono: "Io sono il Primo in tutti i mondi!". Un pilastro del re Aśoka eretto in occasione del ventesimo anniversario della sua consacrazione mostra come ai suoi tempi la tradizione relativa al luogo fosse già saldamente stabilita. I sette passi compaiono anche ad Occidente, e precisamente nelle narrazioni dell'infanzia della Vergine (*Protovangelo di Giacomo* 6,1; *Natività di Maria* armena, 6,1; *Codice Arundel* 16a)

Vi è, pur nella profusione di sontuose apparizioni e di straordinari miracoli propria delle "barocche" fonti indiane, una certa sintonia con le idee relative alla Madre del Maestro divino che ci sono familiari in Occidente: se Māyā non è considerata esplicitamente vergine prima, dopo e durante il parto, le modalità di questo, così come della concezione avvenuta senza alcun rapporto con un *partner* virile, rispondono ad un mondo di valori non lontano da quello affermatosi nel contesto cristiano, sotteso alla formulazione dogmatica del Concilio Lateranense nel 649. La nascita attraverso il fianco, d'altra parte, è un momento caratteristico della più antica tradizione indiana: in un inno della *R.gvedasm.hitā* (IV,18, 2), che precede di diversi secoli il **Buddha**, il dio Indra dichiara la propria intenzione di uscire obliquamente dal grembo della madre, passando per il fianco, ancorché sembri poi rassegnarsi a subire un parto normale, per non ucciderla.

Le diverse trasfigurazioni presentate dai testi dopo l'attingimento della condizione di **Buddha**, talora appartenenti agli strati più antichi della tradizione, hanno la funzione di sottolineare con forza la statura eccelsa del personaggio, oltre al suo perfetto dominio dei poteri acquisiti tramite lo **yoga**, minuziosamente classificati e discussi nella letteratura delle diverse scuole. Ne ricordiamo tre esempi.

- Al primo periodo della predicazione risale la vittoria sul cobra divino (nāga) dimorante presso il villaggio di Uruvilvā□ nella terra dei Magadha. Il **Buddha** ne affronta l'alito fiammeggiante e avvelenato esalando a sua volta fiamme e vapori dalla bocca, prima di soggiogarlo con una abbacinante emissione di raggi multicolori, costringendolo ad acciambellarsi nella propria ciotola usata per raccogliere il cibo elemosinato. Risultato di quest'impresa (che è avvicinata alla ben nota vittoria sul nāga Kaliya appartenente al ciclo della fanciullezza dell'eroe divino Kṛṣṇa, a noi noto in testi d'età posteriore), così come d'altri miracoli, è l'adesione alla dottrina del maestro da parte di un importante asceta locale, con i suoi discepoli: si tratta del brāhmano Kāśyapa, la cui figura è moltiplicata da una parte della tradizione, che ne fa tre fratelli, tutti portanti lo stesso nome.

- Più notevole è il prodigio avvenuto a Śrāvastī, la città regale dei Kośala; qui, per difendersi dall'accusa avanzata da asceti rivali, d'aver assassinato una bellissima cortigiana, occultandone le spoglie, il **Buddha** fa sorgere in mezzo all'assemblea un gigantesco loto divino, sul quale si assiede emettendo da tutto il corpo, e singolarmente dagli orifizi della testa, correnti d'acqua e alte fiamme.

- Recatosi nel paradiso dei Trentatré dèi a predicare il **Dharma** alla propria madre defunta, colà dimorante in gloria (spettacolo cui il discepolo Maudgalyāyana assiste ammirato dopo essere asceso a tale luogo celeste grazie ai propri poteri), il Maestro discende sulla terra da una imponente scalinata a tre rampe, creata per l'occasione dal dio Indra.

Mentre egli incede maestosamente sulla rampa centrale, in cristallo di rocca, circondato di splendori ultraterreni, Indra stesso lo fiancheggia a sinistra, su una rampa d'argento, reggendo sul suo capo il parasole, mentre Brahmā, sulla rampa di destra, d'oro purissimo, lo sventola con lo scacciamosche candido di code di yak, altra insegna di regalità. Le schiere celesti attorniano la triade suprema, inneggiando tra una pioggia di fiori, mentre la folla dei discepoli, riunita nel parco di fichi udumbara presso la città di Sāṅkāśya, assiste attonita al meraviglioso spettacolo. Questo episodio di vera e propria consacrazione divina della regalità del **Buddha** era già noto ai tempi di Aśoka, che fece erigere sul luogo un'alta scalinata, le cui rovine erano ancora visibili verso il 600 d.C. Il pellegrino cinese Hiuan-tsang, che ne fornisce notizia, descrive una processione in cui il re Harṣa e il suo erede al trono impersonavano rispettivamente, incedendo ai fianchi d'una statua dorata del **Buddha** collocata in trono su un elefante, Indra, a destra con lo scacciamosche, e Brahmā, a sinistra con il parasole. Nella iconografia del **Mahāyāna** le due figure divine incornicianti il Maestro finirono per essere identificate con due importanti **Bodhisattva** recanti i loro attributi distintivi: Indra con Vajrapāṇi ("Colui che ha in mano la folgore") e Brahmā con Padmapāṇi ("Colui che ha in mano il loto").

Data la sublime dignità della persona del **Buddha**, non sorprende che il suo ultimo gesto consista nel mostrarla ancora ai discepoli, rimossa la veste superiore; se già mentre era in vita i capelli e le unghie del Maestro venivano tesorerizzati e venerati, dopo il **Nirvāṇa** le reliquie, nelle quali ormai si risolve il suo Corpo (il **Buddhaśarīra**), saranno oggetto di culto.

-I Canoni che riportano le circostanze delle esequie del **Buddha**, avvenute sul terreno sacro di Makuṭabandhana presso Kuśinagara, nel territorio dei Malla, narrano con varianti significative lo svolgersi della cerimonia. Il corpo divino è avvolto in una serie di sudarii (in una versione tardiva, addirittura un migliaio), che sono tutti consumati dalle fiamme, salvo il più esterno e il più interno ovvero gli intermedi, risparmiati miracolosamente per proteggere dagli sguardi degli astanti la nudità del **Buddha**, ancorché si tratti ormai dei pochi resti sopravvissuti al rogo funebre. I maggiorenti della città curano la raccolta di tali resti dalla pira, spenta da una pioggia divina o con irrorazioni del latte di vacca prodigiosamente apparso in recipienti posti nei quattro punti cardinali attorno ad essa. Vengono rinvenuti soltanto frammenti d'ossa, la massa corporea essendo interamente scomparsa, senza lasciare traccia di ceneri o di nerofumo. Lavati tali frammenti in acqua profumata e avviluppati nei sudarii superstiti o in una pezza di lana fina, essi sono collocati in un'urna d'oro e ricevono adorazione da parte di dèi e uomini con l'offerta di una pioggia di fiori, incenso, musiche e danze.

-Le rimostranze e le minacce di guerra da parte delle popolazioni vicine (le cui liste, tramandate con varianti, verosimilmente includono i presunti detentori di reliquie del **Buddha** di tutta l'India di Nord-Est) costringono ben presto i Malla a sottoporsi ad un arbitrato e a rinunciare, a seguito di esso, al possesso esclusivo del prezioso cimelio, che viene spartito con quelli. Dopo avere asperso di miele selvatico destinato a trattenere i frammenti più minuti l'interno dell'urna usata per la bisogna, che tratterrà per se stesso a guisa di ricompensa, il brāhmano cui è stato conferito l'arbitrato ne versa il contenuto in otto urne minori di eguale capienza, distribuite poi agli esponenti dei popoli interessati. Devoti privati ricevono, invece, il diritto di appropriarsi di parte delle ceneri rimaste sul luogo della pira funebre. Si hanno così dieci parti delle reliquie, ciascuna destinata ad essere inserita in un suo monumento funebre cupoliforme sormontato dal parasole, insegna di regalità, atto ad essere circumambolato in segno d'omaggio (lo **stūpa**). Questo modello di narrazione sembrano avere unificato un mosaico di dati relativi a monumenti effettivamente esistenti nel periodo immediatamente successivo al **Nirvāṇa** del **Buddha**. Vi erano certamente altri reliquiari.

-Il Canone dei **Dharmaguptaka** riferisce come Dhūpagotra, il brāhmano incaricato della spartizione, metta da parte un dente della mascella superiore del **Buddha**, inviandolo ad Ajātaśatru re dei Magadha, per calmarne l'impazienza in attesa della quota di reliquie che gli spetterà a tempo debito. Potrebbe trattarsi del canino sinistro del Maestro, conservato poi nella "Città del Dente", Dantapura nella terra dei Kaliṅga, e trasferito (da una principessa che l'aveva nascosto tra le chiome) a Ceylon nel 371 d.C. sotto il re Sirimeghavaṇṇa, che l'avrebbe affidato al cenobio di Abhayagiri presso l'antica capitale, Anurādhapura. Portata in India nel 1283 da un'armata dei Col.a, la reliquia fu tosto recuperata da Parakkamabāhu III. Nel 1288 non uno, ma due denti mascellari (descritti da Marco Polo, che li vide, come "molto grandi") furono inviati dal re dell'isola a Kublai Khan, che li ricevette devotamente. Nondimeno, il canino del Maestro rimase nell'isola, ricevendo culto, a partire dal 1590, nel Tempio del Dente, il più volte rinnovato Daladā Maligāwa, a Kandy. Sfuggito ad un tentativo di distruzione da parte degli invasori portoghesi, che arsero a Goa una copia della reliquia credendo si trattasse di quella vera, il prezioso cimelio è tuttora adorato quotidianamente con l'accompagnamento di suggestivi canti e danze.

-Il reliquiario contenente la parte assegnata al popolo dei Licchavi, sulla cui esistenza le tradizioni sono unanimi, è stato rinvenuto nel 1958, con il suo contenuto intatto, presso la loro capitale Vaiśālī ed è attualmente conservato a Patna.

-Nel grande **stūpa** di Sañci, eretto da Aśoka e ampliato in età successiva sul luogo della prima predica del **Buddha**, furono rinvenuti nel 1794 due reliquiari, attualmente conservati sul luogo, di pietra e marmo verde, posti uno dentro

l'altro, contenenti tre frammenti d'ossa del braccio, quattordici rubini, una quarantina di perle ed orecchini d'oro e d'argento; il contenuto fu disperso nelle acque del Gange per decisione del re di Benares Cait Singh.

-Un'urna anteriore al regno di Aśoka, è stata rinvenuta a Piprāwā (da alcuni identificata con l'antico sito di Kapilavastu) presso il luogo tradizionale della nascita del Maestro, Lumbinī, e reca l'iscrizione: " Questo ricettacolo delle reliquie del Beato **Buddha** degli Śākya è di Sukr.ti e dei suoi fratelli, con le sue sorelle, i loro figli e le mogli di costoro." La si conserva a Calcutta, mentre il suo contenuto è stato donato al re della Thailandia. V'è chi vuole che queste reliquie siano le stesse date alla famiglia del Maestro, distinte dalle dieci parti "ufficiali".

-Il *Mahāvamsa* dell'isola di Ceylon riporta la notizia che lo **stūpa** di Rāmagrāma, ospitante le reliquie del popolo dei Krauḍya, andò distrutto nel corso di un'inondazione del Gange. Il suo reliquiario, devotamente conservato nel loro regno subacqueo dai serpenti divini (i nāga), fu poi miracolosamente portato a Ceylon e intronizzato, fra solenni prodigi e visioni celestiali, dal re Duṭṭhagāmaṇi (101-77 a.C.) assieme alla ciotola delle elemosine del **Buddha**, inviata in dono ricolma di reliquie dal re Aśoka, e ad una clavicola del Maestro, discesa dal cielo di Indra (dove il canino destro è adorato tuttora dagli dèi con riti incessanti). La ciotola, di pietra verde, fu spedita a Kublai Khan insieme ai due denti e il Polo parla nel suo *Milione* della proprietà miracolosa della reliquia di servire abbondante cibo agli astanti, come una sorta di Graal.

Capitolo Settimo. Il comportamento del *Buddha*.

"E io, Capo dei Re dei **Jina**, al fine di render beati gli esseri nati in questo mondo, insegno questa

condizione di **Buddha** con decine di miliardi di esempj di vario genere."

Saddharmapuṇḍarīkasūtra, II,107.

La statura più che divina del **Buddha** lo allontana dalla comune umanità ponendolo in una sfera di trascendenza che il discorso quasi-teologico (sembra opportuno usare questo aggettivo in luogo di "teologico", che sarebbe inappropriato al contesto dottrinale) sviluppato nei secoli su di lui non farà che accentuare. Tuttavia sia la sua Esperienza liberatrice che le attività ad essa posteriori sono proposte come veri e propri paradigmi, ai quali i seguaci dei diversi "buddhismi" sono chiamati ad uniformarsi per quanto è possibile. Il **Buddha** è presentato nella sua quotidianità come modello ideale di Maestro, ma anche di asceta, in quest'ultima veste specialmente suscettibile - ed eminentemente degno - d'imitazione. Ogni suo gesto, ogni atteggiamento, ogni piccolo dettaglio della sua interazione con persone ed oggetti rientrano in tale quadro, che sovente sembra appartenere ad un'icona vivente. Specialmente il Canone in lingua pāli e la tradizione ad esso connessa sono prodighi di dettagli in proposito, di notevole importanza in vista d'una prassi che si vuole accompagnata da una costante e meticolosa attenzione da parte di chi è chiamato a tradurla in condotta effettiva. Il commentatore Buddhaghōṣa, vissuto nel V secolo d.C., fornisce una sintesi dei dati in discorso, delineando partitamente una quieta e operosa *routine* quotidiana del Maestro, la cui giornata egli divide in cinque momenti: quello prima del pasto, quello dopo di esso, e le tre vigilie della notte. Si può seguirne lo schema, arricchendolo con notizie come quelle fornite in alcuni passi canonici (specialmente interessante *Majjhimanikāya* 91) .

- Levatosi prima dell'alba, il **Buddha** si allontana per compiere le funzioni fisiologiche in disparte, al fine di assicurare al suo servitore i meriti che l'attendere il Maestro comporta. Si noterà che per la scuola degli **Uttarāpathaka** i suoi escrementi sono di soavissimo profumo. Rinfrescatosi e sciacquata la bocca, egli siede in silenzio fino al momento della questua.

- Il **Buddha** altera la direzione del proprio cammino per dirigersi verso un seggio, descrivendo un cerchio non troppo lontano né troppo vicino ad esso. Sedendosi, non si lascia cadere sul seggio e neppure vi si appoggia con le mani (si ricorderà che il seggio in India è generalmente costituito da pelli, tessuti e/o cuscini sovrapposti al suolo o a una piattaforma, che nel caso di un re o di un Maestro può divenire un trono; il **Buddha** è spesso rappresentato assiso su di esso). Sedutosi, non accavalla le gambe, non incrocia le caviglie, non si tocca mento, mani e piedi; neppure il più piccolo tremore o fremito si nota nella sua persona. All'aperto o al chiuso, in assenza di un seggio egli siede a terra su un idoneo giaciglio, con le gambe incrociate e il busto eretto.

- Giunto il momento della questua, egli indossa la seconda veste, fermandola con la cintura, e il paludamento. Il **Buddha** veste, come coloro che ne formano il seguito, panni raccattati, cuciti assieme e tinti d'ocra/arancione (il colore di chi rinuncia al mondo, che rende visibile già da lontano l'asceta itinerante, rigido osservatore del voto di povertà, mettendolo al sicuro da eventuali aggressioni a scopo di rapina). I panni comprendono una sorta di perizoma, due pezze di tessuto avvolte attorno alla persona, una sopra l'altra, fermate in vita da una cintura, e un eventuale paludamento. Il Maestro non porta la veste troppo alta né troppo bassa sul petto, né eccessivamente attillata né lasciata cadere

liberamente, si da evitare che sia sollevata da un soffio di vento. L'orlo inferiore discende più in basso sulle caviglie di quanto non avvenga per i discepoli, cui è espressamente vietato adottare le stesse misure: nove spanne di lunghezza e sei di larghezza.

- Raccolta la propria ciotola, il Maestro si dirige verso il villaggio o la città vicina onde mendicare il cibo. Il **Buddha** inizia di regola a camminare con il piede destro. Il suo incedere è senza sforzo, misurato, né troppo rapido né troppo lento, ogni piede essendo spinto non troppo vicino né troppo distante rispetto all'altro. Egli non alza né abbassa eccessivamente le cosce, non le divarica né le fa urtare l'una contro l'altra; similmente, non fa urtare tra loro le ginocchia e le caviglie. La parte del corpo al di sopra della vita non oscilla nel movimento, il suo sguardo è fisso innanzi, focalizzato alla distanza di un giogo d'aratro da lui, senza volgersi attorno, in alto o in basso. Quando deve volgere l'attenzione a destra o a sinistra, non ruota la testa sul collo, ma tutta la persona.

- E' costume che il Maestro riceva il rispettoso invito degli offerenti, parati a festa e pieni di letizia, a nutrire lui e/o un certo numero di discepoli (dieci o multipli di dieci). Il **Buddha** acconsente col silenzio all'offerta, generalmente in un luogo a ciò deputato, dove si reca come invitato. Nell'entrare per la porta del locale dove viene ospitato, egli non si abbassa né si china. Il Maestro osserva le regole della buona creanza, informandosi della salute e del successo dei suoi interlocutori. Dolcemente sollecito del loro benessere, egli invita gli infermi a non alzarsi in sua presenza.

- Al momento di ricevere il cibo elemosinato, il **Buddha** non solleva né abbassa la ciotola, non ne inclina l'orlo né innanzi né indietro, bada a non ricevere né troppo cibo né troppo poco. Lo stesso fa per l'acqua. Lava la ciotola prima e dopo il pasto senza fare rumore, simultaneamente alle mani: non depone la ciotola al suolo per meglio attendere a quest'ultima bisogna. L'acqua sporca è versata al suolo in un solo luogo, non troppo lontano dalla ciotola, senza spruzzi. Il **Buddha** mangia in silenzio. Nell'aggiungere condimento ad ogni boccone di riso egli è moderato; fa girare ogni boccone tre o quattro volte in bocca per masticarlo fino all'ultimo granello, poi lo inghiotte completamente. Solo allora ingerisce il boccone successivo. Percepisce di necessità il gusto del cibo, ma non lo assapora. Terminato di mangiare e sciacquate ciotola e mani, depone la ciotola innanzi a sé, né troppo rapido né troppo lento, senza curarsene eccessivamente, ma anche senza trascurarla del tutto.

- Dopo mangiato, per un poco rimane taciturno, poi pronuncia una benedizione. Non commenta il cibo ingerito sfavorevolmente, né favorevolmente. Un'eccezione a questa regola si ha per l'ultimo pasto del **Buddha**, offertogli dal fabbro Cunda e costituito da "tenerume porcino" (**sūkaramārdava**; il termine può designare della carne suina, ma anche dei funghi porcini), che il Maestro, colpito da forti dolori, dichiara indigeribile da parte di chiunque all'infuori di un **Buddha**, invitandolo l'offerente a seppellirne i resti, ma al tempo stesso preoccupandosi di salvarlo da futuro biasimo col proclamare l'alto valore del suo dono ospitale, preludio al **Nirvāṇa**.

- Dopo un conveniente intervallo di tempo, il Maestro istruisce i presenti con un discorso sul **Dharma**, tagliato a misura sulle loro esigenze e sui loro requisiti intellettuali. La sua voce giunge fino agli uditori più lontani, ma non esce dai confini del luogo. Finito il discorso, s'alza ed esce, incedendo con la solita gravità, senza dar l'impressione d'aver fretta di allontanarsi.

- Egli si dirige allora fuori dell'abitato, nella stagione delle piogge al cenobio premurosamente fornitogli dai devoti locali. Qui giunto, si asside sul giaciglio approntatogli e attende che i discepoli ancora digiuni terminino il loro pasto. All'annuncio che ciò è avvenuto, si ritira nella propria stanza, detta "la cella profumata", dove, si lava i piedi (ma senza *pedicure*). Uscito dalla cella, il **Buddha** sollecita i discepoli a sforzarsi in vista della liberazione e resta in attesa dei loro quesiti. Su loro richiesta, assegna ad alcuni esercizi di meditazione adatti a loro, ch'essi, preso rispettosamente congedo, si recano a praticare. Egli torna a ritirarsi in camera, dove si riposa giacendo sul fianco. Nella stagione calda può accadere che si appisoli.

- Terminato il tempo del riposo, il **Buddha** entra nell'assemblea dei discepoli e si asside su un seggio approntato allo scopo. Egli rivolge ai presenti, che possono includere persone venute apposta dal villaggio o dalla città vicino, visitatori occasionali, asceti d'altra affiliazione, un nuovo discorso sul **Dharma**, indi congeda l'assemblea, si alza e si reca a prendere un bagno. Nella stagione delle piogge, nel cenobio una stanza è riservata a questo scopo. Rinfrescatosi, il Maestro si riveste completamente e si ritira nella propria cella, assiso nella quale medita per qualche tempo in solitudine.

- Terminata la meditazione, egli riceve i discepoli che gli richiedono istruzioni di vario genere, che impartisce fino al termine della prima vigilia della notte. Nella seconda vigilia fa la stessa cosa con gli dèi e gli esseri celesti che appaiono a sollecitarne gli insegnamenti, nella terza vigilia passeggia un poco avanti e indietro, indi si assopisce. I testi ribadiscono che il **Buddha** è sempre lucidamente consapevole, anche nel momento in cui sta addormentandosi. Il **Buddha** dorme compostamente, disteso sul fianco destro "come un leone" e appoggiando il capo sul braccio, la stessa

attitudine in cui è rappresentato al momento della sua dipartita. Il giaciglio è formato dal suo paludamento, accuratamente ripiegato in quattro. Destatosi, egli osserva il mondo con il suo occhi onniveggente e compassionevole, in cerca di quanti siano maturi per ricevere il suo insegnamento.

- Il Maestro non si adira mai, non è turbato da mancanze di riguardo nei suoi confronti, né compiaciuto per manifestazioni d'omaggio o adulazioni; si riferisce al proprio corpo come putrido (**pūtikāya**) e di nessun valore. Vieta che gli si auguri "lunga vita" quando stertuisce, ma esige dai discepoli che ci si riferisca a lui con gli epiteti di rispetto riservati ad un **Buddha**, anziché confidenzialmente con il suo nome, Gautama. Questo ossequio è dovuto alla funzione, non all'individuo.

Capitolo Ottavo. La parola del *Buddha*.

"Venga a me un uomo intelligente, non bassamente astuto, non simulatore, retto;

io l'istruisco, io espongo a lui il **Dharma**. Seguendo l'istruzione, in non lungo tempo

egli stesso riconoscerà, egli stesso vedrà: 'così ci si scioglie dai ceppi'."

Majjhimanikāya, LXXX.

Il Maestro è in primo luogo un comunicatore, al limite un comunicatore dell'Ineffabile. Se la condotta di lui, nella sua tipicità e imitabilità, contiene un messaggio non equivoco per i discepoli, il **Buddha** eccelle altresì nell'impiego del linguaggio e degli altri codici formali per esprimere, varcando la soglia dell'inesprimibile, ciò che sa e ciò che egli stesso è. Le due cose in realtà s'identificano, giacché il possesso della Gnosi liberatrice trasforma chi l'attinge, strappandolo dal novero degli umani e fissandolo nell'eternità/atemoralità dell'oggetto di essa, che d'ora innanzi egli sarà destinato a simboleggiare. L'operazione paradossale per eccellenza del Maestro consiste nel trasferire ad altri, avvalendosi delle parole e del pensiero, l'Esperienza al di là delle parole e del pensiero ch'egli stesso vive e possiede: la sua abilità eguaglia quella di chi, senza alcun terreno comune condiviso con l'interlocutore, riesca a guidare alla comprensione del colore un cieco nato. Il **Buddha** dei testi presenta, in effetti, la propria Esperienza con una certa reticenza per ciò concerne i suoi esiti ultimi; ciò che si preoccupa d'impartire è una visione del mondo assai articolata, strettamente connessa ad una metodologia ascetica che renderà possibile l'attingimento di tali esiti. Questo e non altro è, in prima istanza, l'insegnamento del **Dharma**. Quando, tuttavia, il **Dharma** stesso è sentito come cifra dell'Ineffabile, meta e sentiero si fondono: l'insegnamento trasmetterà allora immediatamente e direttamente gli estî stessi dell'Esperienza, prescindendo dal filtro della necessaria applicazione dell'uditore alla prassi che gli è stata comunicata. La prassi scorggerà naturale e spontanea (**sahaja**) dall'Esperienza, come un suo sottoprodotto, non più mezzo per accedervi, ma semplice segno della sua presenza. Entrambe le posizioni sono presenti nell'approccio da parte delle diverse scuole, la seconda essendo l'espressione, adattata al contesto "buddhistico", di una concezione largamente diffusa nella storia della spiritualità indiana.

La voce (**bhānī**, **ghoṣa** o **svara**) del **Buddha**, primo veicolo della sua parola, è oggetto di una descrizione non meno precisa e dettagliata della sua persona. Essa è detta "voce di Brahmā", prendendo a paradigma l'eloquio superiore ad ogni altro di questa figura divina, ma anche "voce di kalaviṅka", paragonando il dire del Maestro al canto specialmente melodioso di quest'uccello passeraceo, piacevole al corpo non meno che alla mente. I testi del **Theravāda** le assegnano otto caratteristiche: essa è 1) capace d'ispirare confidenza; 2) suscettibile d'essere compresa; 3) dolce; 4) grata all'udito; 5) sapiente; 6) tale che non si disperde con la lontananza; 7) profonda; 8) carica di risonanze. Per il cuore dei saggi, questa voce è paragonabile al tuono, che accompagna il lampeggiare della luce della Conoscenza e la pioggia di nettare degli insegnamenti relativi alla Verità.

V'è una polarità fra la voce e il silenzio del **Buddha**, entrambi perfettamente eloquenti. Nella letteratura del **Mahāyāna** la sua voce cristallina, per quanto tenue e sommessa, riempie la terra e il cielo, echeggia nei centomila mondi. Riuscire ad udire questa voce eterna, che uscendo, grazie al suo misterioso potere, dal silenzio immoto del Maestro sempre assorto in contemplazione espone per tutti gli esseri il **Saddharma** (il **Dharma** buono/vero), significa sentire il cuore dilatarsi per la letizia, il petto colmarsi di indicibile dolcezza. Come la luce del sole permette di vedere tutte le cose, la voce del **Buddha** svela a chi l'intende il suo Cuore segreto, l'illimitato splendore della Gnosi. D'altra parte, nella prospettiva dell'insostanzialità del mondo, di cui il linguaggio articolato è necessariamente partecipe, il silenzio è sentito come più reale ed efficace della parola. E' alla luce di questa gerarchia ontologica e di valore che va letta la dottrina, già insegnata dal **Lokottaravāda**, secondo cui il **Buddha** non pronuncia in realtà neppure una parola, ancorché gli esseri tutti, sotto l'illusione che egli insegni, danzino per la gioia. Nel suo paradossale "Inno di lode all'Incomparabile" (*Niraupamyastava*, 7), Nāgārjuna allude a questo gioco d'illusionismo cosmico, ch'è il modo stesso della

manifestazione dell'Altro trascendente nel mondo del divenire: "Da te non è enunciata per nulla mai neppure una sillaba, Onnipervadente, eppure la massa degli esseri tutta quanta è saziata dalla pioggia del **Dharma!**"

Si tratta dello sviluppo di nozioni antiche: tra le tesi caratteristiche della "Grande Comunità" (il **Mahāsaṅgha**), diverse, attinenti alla voce/parola del Maestro, insistono sul suo carattere prodigioso, proprio dell'illusione magica divina (la **māyā**).

-La prima asserisce che il **Buddha** con ogni emissione della sua voce (**vācā**) fa "girare la ruota del **Dharma**". Normalmente questa espressione è riservata alle grandi prediche, in particolare la prima, tenuta agli antichi compagni d'ascesi nel parco delle antilopi a Sarnāth presso Benares; il gesto o "sigillo" che le corrisponde (la **Dharmacakrapravartanamudrā**) appartiene appunto al **Buddha** docente, apparentemente in atto di contare sulle dita i punti della sua esposizione, in realtà descrivente con entrambe le mani, l'indice e il pollice congiunti, la ruota che sta mettendo in moto. Ora, per i seguaci del **Mahāsaṅgha** il termine che designa la "ruota" (il **cakra**) si riferisce etimologicamente alle azioni dell'assoggettare e del domare, oltre che a quella dello ruotare/roteare: ciò, perché ogni parola profferita dal Maestro, pur apparentemente dotata di contenuti banali come nel caso di: "piove" o "salve!", ha un senso profondo, capace di avvincere l'ascoltatore e domare in lui l'ignoranza e l'errore, conducendolo alla Comprensione ultima.

-La seconda tesi, che è un corollario della prima, sostiene che anche con un sol suono/parola (**śabda**) il **Buddha** veicola l'intera portata della "sfera del **Dharma**" (**Dharmadhātu**), completa di tutti i suoi elementi. Profferendo quella singola parola, grazie ai suoi meriti infiniti e al suo potere inconcepibile, egli è in grado di far udire a tutti gli esseri, a seconda delle loro attitudini ed inclinazioni, il **Dharma** nelle sue implicazioni e articolazioni, a livello sottile o grossolano a seconda dei casi, sì da liberare tali esseri dalle loro impurità.

-La terza tesi, complementare alle precedenti, afferma la inerranza di ogni parola del **Buddha**. Tutto ciò che dice, senza eccettuarne il benché minimo fonema, è veridico, ossia conforme allo stato dei fatti (**yathārtham**), salutare, impeccabile, in armonia con le leggi della logica indiana, senza difficoltà, perfettamente appropriato alle circostanze di tempo, spazio, uditorio e alle esigenze dell'insegnamento del **Dharma**. Questa tesi riflette tra l'altro la nozione - diffusa in tutti i Canoni sopravvissuti e corroborata da numerosi esempi - della "predizione" (il **vyākaraṇa**) solennemente formulata da parte del Maestro, destinata necessariamente ad avverarsi. Questa valenza della parola del **Buddha**, che si sarebbe tentati di definire "profetica", se avesse senso (e non l'ha affatto) presentarlo come il portavoce della Divinità, è responsabile della dottrina della realtà degli eventi futuri, sostenuta ai limiti del determinismo dalla scuola del **Sarvāstivāda**. La predizione deve corrispondere ad un oggetto, ancorché "non ancora sopravvenuto" (**anāgata**), o non sarebbe in grado di veicolare la conoscenza. Ma se, con la garanzia dell'onniscienza/prescienza del Maestro, è certificata la sussistenza dell'essere proprio (lo **svabhāva**) d'un evento determinato anche prima del suo attuale verificarsi (il **bhāva**), tutti quanti gli eventi futuri devono partecipare di questa proprietà.

-La quarta tesi, che a volte si sostituisce alla terza, proclama che tutto ciò che il **Buddha** enuncia ha la proprietà di svelare il proprio intimo significato (letteralmente il proprio utero/feto, **garbha**), altrimenti detto, che è dotato di una propria realtà intrinseca (lo **svabhāva**).

-La quinta tesi vuole che tutti i discorsi del **Buddha** siano interamente perspicui, ossia dotati di un significato ben stabilito e suscettibile d'essere compreso.

Tutte le tesi in discorso vengono riprese poi dal **Lokottaravāda**, che ve ne aggiunge altre due.

-La sesta tesi asserisce che il **Buddha** risponde alle domande che gli sono poste senza dover riflettere; ciò è correlativo alla dottrina della sua onniscienza, caratterizzata per questa scuola dall'istantaneità con cui il suo pensiero abbraccia la totalità dell'universo sia in termini d'apprendimento che di conoscenza (come è specificato dalle due tesi relative alla "mente uni-istantanea" del Maestro, lo **ekakṣaṇīkacitta**). Ad una formulazione ancora embrionale d'una siffatta dottrina sembra essersi opposto il **Theravāda**, allorché poneva in bocca al **Buddha** stesso nel **Majjhimanikāya** (I, 482) la condanna di quanti asserissero che "l'asceta Gautama è onnisciente, onniveggente, proclama d'avere conoscenza e visione di tutte le cose, nessuna eccettuata; ch'io cammini o stia fermo, ch'io dorma o vegli, sempre di continuo a me conoscenza e visione stanno innanzi." In effetti, altri passi negano la possibilità per chicchessia d'una tale onniscienza abbracciante simultaneamente ogni cosa, mentre s'ammette nel Maestro, nata al momento dell'attingimento della **Bodhi**, una "tri-scienza" (la **trayīvidyā**) insistente sull'immediato, che, sommata a tre forme di sapere teoretico, costituisce le sei "forze del Così Andato" (i **Tathāgatābala**): egli conosce così, potenzialmente:

-a) le proprie innumerevoli vite passate nei loro dettagli, senza un limite anteriore, giacché è in grado di risalire con la memoria fin dove vuole, senza restrizioni;

- b) gli oggetti percepibili grazie ai proprii poteri paranormali, senza alcun limite dipendente da distanza, piccolezza, sottigliezza etc. di tali oggetti e/o ostacoli interposti;
- c) il fatto, per ciò che lo riguarda, dell'arresto dell' **āsrava**: "Questa è la mia ultima nascita";
- d) il possibile come possibile e l'impossibile come impossibile, secondo realtà (*yathārtham*);
- e) la maturazione di determinati eventi in dipendenza da cause, condizioni e **karman** passati, presenti e futuri, secondo realtà;
- f) gli esiti positivi e negativi dell'esercizio dei diversi stati di coscienza da lui insegnati, sempre secondo realtà.

Nelle parti più recenti del Canone, la dottrina dell'onniscienza/onniveggenza illimitata è invece sostanzialmente accettata e la conoscenza da parte del Maestro è dichiarata abbracciare tutte e senza eccezione le entità condizionate o meno, tutti gli eventi passati, presenti e futuri, tutto ciò ch'è esperito e pensato nelle menti di dèi, uomini ed altri esseri. In un famoso episodio, riportato nel *Samyuttanikāya* (V, 437), il **Buddha**, prese in mano alcune foglie, dichiara ai discepoli che ciò che dice loro sta a ciò che conosce come quelle foglie stanno a tutte le foglie del vasto parco di Sim.sapā, dove si trovano in quel momento.

-La settima tesi riguarda il modo di operare dell'insegnamento del **Buddha**: egli, al fine di salvare gli esseri, ingenera in essi una pura convinzione (la **śraddhā**), senza che la loro mente si sazi della sua parola. Quest'ultima formulazione dottrinale esplicita dei dati della tradizione reperibili un po' ovunque nei Canonici pervenuti. Qui la parola del **Buddha** viene uniformemente presentata come dotata di estrema preziosità per i suoi contenuti, ma soprattutto per la sua efficacia. Essa opera una vera e propria trasformazione in chi la ode. Chi entra in contatto con il **Dharma** tramite il "ruggito leonino" del Maestro, il suo "immortale tamburo" di guerra, diviene il più delle volte *ipso facto* un "nobile uditore" (lo **āryasāvaka**), un "figlio del Beato, nato dalla sua bocca, generato dal **Dharma**, materiato di **Dharma**, erede del **Dharma**, non della carne". E' questa la "nascita nobile" o dei nobili (la **āryajāti**), in opposizione a quella banale e vile, accompagnata da ogni sorta d'impurità e disagi. Quegli a cui s'indirizza la voce divina del Maestro, se non è impedito da impurità e colpe, esperisce tosto lo schiudersi dell' "Occhio del **Dharma**" (il **Dharmacakṣus**), che solo può scorgere appieno il cuore della predicazione. Tale schiudersi coincide di regola con l'enunciazione da parte del Maestro delle quattro Nobili Verità. Talora si parla, con diversa metafora, dell'acquisto d' un "Orecchio del **Dharma**" (il **Dharmaśrotas**), necessario ad intendere il messaggio liberatore della dottrina. L'invito rivolto all'uditorio ad "aprire l'orecchio" precede tradizionalmente la predicazione nelle scuole antiche.

Correlativo all'acquisto di quest'organo spirituale è dunque il sorgere della **śraddhā**. Il termine, connesso alla stessa radice indoeuropea che è all'origine del latino "*Credo*", non rispecchia una presunta nozione di "fede" (di regola accettata dai traduttori sulla base dell'analogia fornita dal lessico cristiano), ma quella di convinzione/certezza. Il **Buddha** manifesta in più passi del Canone in lingua pāli la sua decisione d'insegnare il **Dharma**, anziché trattenerne la conoscenza per sé solo, con questo fiero proclama: "spalancati sono i portali della Non-morte per coloro che odono: ch'essi scioglano/emettano/indossino" la **śraddhā**! " Il primo contenuto della certezza dell' "uditore" (lo **śrāvaka**) è che il Maestro sia il "vero, perfetto **Buddha**" (il **Samyaksambuddha**) e che il **Dharma** venga da lui esposto ottimamente. E' precisamente tale certezza, allorché essa è "saldamente stabilita, radicata, incrollabile", a fare dell' "uditore" un "vero figlio del **Buddha**". Per quanto la voce/parola del **Buddha** si presenti infatti dotata del potere che si è cercato di mostrare, la sua azione nei confronti dell' "uditore" deve esser di regola integrata da un attivo adoperarsi di costui per accertarne l'attendibilità. Accettare e ripetere semplicemente le parole del Maestro in forza della sua mera autorità nominale (il **gaurava**, letteralmente "peso": l'attributo essenziale del **Guru**), senza un opportuno lavoro d'approfondimento, è un'attitudine condannata a più riprese, e non solo dal **Theravāda**. Così, in una strofe che compare nello *Jñānasamuccayasāra* incluso nel Canone tibetano, il **Buddha** insegna: " A quel modo che l'oro è saggiato dagli esperti con il riscaldare, il tagliare, il soffregare sulla pietra di paragone, è avendola sottoposta ad un esame accurato (la **parikṣā**), oh asceti, che va accettata la mia voce/parola, non già per autorità." Un tale esame, mirante ad accertare se il Maestro sia o meno implicitamente credibile in quanto **Samyaksambuddha**, investe anzitutto la sua condotta esteriore, la cui perfezione il potenziale discepolo è chiamato a valutare per lungo tempo, basandosi sia su informazioni altrui che su quanto egli stesso può percepire. Egli deve scrutare altresì la sua mente, se ne è in grado avvalendosi dei poteri conferiti dalla pratica dello **yoga**, per accertare l'assenza in essa di difetti quali egoismo, ostilità ed offuscamento. Finalmente, l' "uditore" è chiamato a passare al vaglio il **Dharma** stesso che è stato enunciato, in quelle sue parti che si prestano a ciò, alla luce delle proprie eventuali facoltà di chiaroveggenza (le **abhijñā**, letteralmente "super-scienze"): solo allora la sua **śraddhā** è "dotata di forma" (**ākāravatī**) e "radicata nella visione" (**darśanamūlikā**), e dunque invulnerabile al dubbio, tale che nessun essere, incluso Māra, il Maligno in persona, può annientarla. Beninteso, la mera convinzione non è ancora la pienezza della Gnosi, ancorché ne anticipi la forma. Chi ha ricevuto l'insegnamento del **Dharma** e incede sulla sua via, applicandosi con zelo alla prassi, "in non lungo tempo da se stesso saprà, da se stesso

vedrà". L' "Occhio del **Dharma**" permette dapprima di scorgere tramite la visione stessa dell' Istruttore divino l'oggetto della sua esposizione, poi di appropriarsi in prima persona di tale visione, riproducendola in se stessi: allora - e allora soltanto - si sa di essere liberati dall'eterno inconcludente ciclo di nascite e morti, riproducendo in se stessi la certezza del **Buddha**.

Nell'impostazione tipica dell'insegnamento, il momento della rivelazione vera e propria, coincidente con l'enunciazione solenne delle quattro Nobili Verità, che produce nell'ascoltatore l'arresto immediato o dilazionato dell' **āsrava** e l'apertura dell' "Occhio del **Dharma**", è preceduto da un primo approccio, consistente nel cosiddetto "discorso regolamentare" (la **anupūrvikathā**), volto a temi edificanti di carattere introduttivo: i meriti dell'elemosina e della retta condotta, le gioie celesti ch'essi procurano dopo la morte, i difetti, la bassezza e la vanità del mondo delle brame e l'opportunità di affrancarsene. L'interlocutore maturo per recepire il **Dharma** avverte a questo punto, grazie alle parole del Maestro, che un senso di limpida serenità lo pervade (il **prasāda**), una docile predisposizione a recepire l'insegnamento, paragonabile a quella di un tessuto candido a ricevere la tintura; la mente si solleva al di sopra del mondo delle brame, è priva d'impacci, malleabile come nella meditazione più elevata, il quarto **dhyāna**. Il **Buddha** se ne rende conto grazie ai suoi poteri e, solo allora, procede a donargli effettivamente il **Dharma**, facendone un "uditore" e garantendogli, in modo irreversibile, la liberazione in vita, l'attingimento dello stato indicato dall'epiteto, condiviso con lo stesso **Buddha**, di "degnò" (lo **Arhat**). Questo può essere immediato o quasi (sette giorni di sforzi intensi sono detti sufficienti), ovvero in un lasso di tempo tollerabile, rappresentato per chi è "entrato nella corrente" (lo **srotāpanna**) da una a sette vite, per "colui che ritorna una volta" (il **saikadhāgāmin**) da un'unica rinascita umana e per "chi non ritorna" (l' **anāgamin**) da una vita nel cielo di Brahmā. L'esperienza di chi riceve tale dono è un'intuizione lucida dei contenuti espressi dal Maestro: egli "vede il **Dharma**, attinge il **Dharma**, scopre il **Dharma** e s'immerge nel **Dharma**", quasi in una sorta di battesimo della conoscenza. Segue l'entusiasmo della nuova Esperienza, espresso con opportune metafore dal suo beneficiario: egli si sente come chi, caduto, viene risollevato, come chi scopre ciò ch'era nascosto, come chi, disorientato, è istruito sulla via da percorrere, come chi, nelle tenebre, riceve una luce. Si tratta di formule ripetute in moltissimi passi, destinate ad esprimere in modo immutabile una gioia che obbedisce ad una tipologia del pari immutabile. L'entusiasmo ha il suo sbocco nella sottomissione piena di gratitudine: il **Buddha**, il suo **Dharma**, la sua Comunità vengono presi formalmente per rifugio e si domanda al Maestro d'essere accettati come seguaci o tra gli asceti suoi discepoli. Egli consente con il silenzio.

Talora, sia pure di rado, questa successione d'eventi, abituale nel Canone in lingua pāli, è alterata. Il discorso tenuto al re dei Magadha Ajātasātru che forma l'oggetto del **Sāmaññaphalasutta**, sviluppati i temi dell'**anupūrvikathā**, introduce dettagliatamente i contenuti del **Dharma**: per la precisione, la tri-scienza caratteristica del **Buddha** culminante nelle quattro Nobili Verità e nella conoscenza dell'arresto delle tre forme di **āsrava**. Il monarca esce nelle espressioni *standard* d'entusiasmo, prende rifugio nel Maestro e gli confessa, pentito, il parricidio perpetrato nei confronti del proprio predecessore, l'illustre Bimbisāra. Il **Buddha** accetta la confessione, lo invita a controllarsi in futuro e, congedatosi il monarca, osserva ai presenti che lo stato d'impurità conseguente al delitto di lui ha impedito che gli si schiudesse li stesso l' "Occhio del **Dharma**". Una tale eventualità, non realizzatasi, ma ragionevolmente ipotizzabile dato che la stessa esperienza era stata provocata dalla parola del Maestro in altri personaggi d'alto *status* sociale (Abhaya principe dei Licchavi, Pradyota Avantīputra, Prasenajit re dei Kośala, Udayana re dei Vatsa e lo stesso Bimbisāra), l'aveva evidentemente spinto ad istruire con cortese sollecitudine il regale visitatore: un margine d'incertezza sembra inevitabile nella valutazione dei suoi interlocutori da parte dello stesso **Buddha**, nella cornice della tradizione non ancora irrigidita nel dogma dell'onniscienza.

In un breve episodio riportato negli **Udāna** (I,10), l'asceta Bāhiya "dalla veste di cortecchia" sollecita per tre volte un insegnamento dal Maestro mentre questi s'accinge alla questua; dopo un duplice rifiuto, ne ottiene una sorta di compendiosa ricetta meditativa consistente nell'esercizio consapevole dell'attenzione sui messaggi sensoriali e/o sul pensiero, isolandone l'oggetto da qualsiasi associazione: mettendo in pratica ciò, Bāhiya attingerà la liberazione. La stessa ricetta è fornita a Māluṅkyaputta nel **Samyuttanikāya** (IV, 73). Questo è esattamente il modo tradizionale indiano di impartire il cosiddetto **upadeśa**, insegnamento individuale riassunto in una formula calibrata sulla fisionomia spirituale del discepolo, che è chiamato a meditarla o a metterla in pratica vita natural durante. Ad impartire ricette siffatte agli asceti del suo seguito il **Buddha** dedica, come si è visto, una parte del suo tempo, ma qui il precetto tecnico sostituisce interamente il discorso consueto. Il fatto è tanto più sorprendente, quando si tenga conto dell'asserita insufficienza ai fini dell'attingimento della liberazione della prassi non appoggiata da una conoscenza teoretica del **Dharma**. L'asserzione che l'istruzione ricevuta abbia prodotto l'arresto dell' **āsrava** in Bāhiya tramite il distacco cui egli immediatamente aderisce è apparentemente un'aggiunta posteriore, mirante a render conto della singolare discrepanza del passo dal resto della tradizione. La parte più antica del testo, rappresentata dalla strofe pronunciata dal **Buddha** a commentare l'evento, contiene una citazione della **Kāthopanisad** (V,15) e si riferisce con ogni evidenza all'Esperienza trascendente che attinge l' **Ātman** supremo secondo le categorie brāhmaniche: è verosimile che emerga qui, sotto la patina dottrinale uniforme imposta dall'ortodossia del **Theravāda**, un sedimento dell'età più remota, cui la prescrizione apparterebbe nella sua sostanza.

Se si fa riferimento alle categorie della dottrina più matura, si può osservare che il Maestro si comporta in certo modo, nel caso in discorso, da "**Buddha** per uno" (**Pratyekabuddha**) piuttosto che da **Samyaksambuddha**. Il "**Buddha** per uno" è in effetti un **Buddha** per sé solo: attinta la "Comprensione liberatrice per uno" (la **pratyekabodhi**), non sa, o non desidera, diffonderla direttamente; egli si limita a fornire indicazioni sulla prassi ascetica a occasionali discepoli che, applicandosi con zelo, potranno riprodurre l'Esperienza. Il "vero, perfetto **Buddha**", per contro, ha le conoscenze e i mezzi espressivi per esporre il **Dharma** e sceglie di avvalersene, ancorché sia tentato dal Maligno, Māra, di non farlo. Se cedesse alla tentazione resterebbe anch'egli un "**Buddha** per uno", ma con le caratteristiche, a cominciare dall'onniscienza e dalla perfetta attitudine all'insegnamento, proprie del **Samyaksambuddha**. Il suo destino, inscritto in tali caratteristiche, è così evidentemente diverso, che l'ipotesi di un tale cedimento resta del tutto teorica. La distanza tra le due figure è misurata dalla disparità tra la loro fisionomia di docenti, incomparabilmente più ricca nel caso del "vero, perfetto **Buddha**", ma non sembra relativa alla natura della loro Esperienza.

La controprova della sostanziale equipollenza sotto questo rispetto delle due varietà di Maestro è data dalle incompatibilità temporali che porta con sé la dottrina dell'unicità del **Buddha**: non soltanto non è dato che due **Samyaksambuddha** coesistano nella stessa epoca (ciò vale anche per due monarchi universali, o per un **cakravartin** e un **Samyaksambuddha**), ma la cosa è altresì impossibile per un **Samyaksambuddha** e dei **Pratyekabuddha**. L'avvento del primo mette fine a quello dei secondi, che si rinnoverà soltanto dopo la scomparsa dalla faccia della Terra dell'insegnamento del **Dharma** iniziato da quello e proseguito dagli asceti liberati della sua Comunità gli **Arhat**. Costoro non fanno che diffonderne la parola. E' quanto troviamo asserito con una colorita similitudine nell'*Ariguttaranikāya* (IV,164): "se nei pressi d'un villaggio o d'un paese vi fosse un grande granaio e da esso una gran folla d'abitanti trasportasse granaglie in vasellame, in ceste, nel lembo della veste o nel cavo delle mani,(...) a chi così domandasse: 'Dove trasportate queste granaglie?' (...) giusta risposta sarebbe fornita: 'Da quel grande granaio le trasportiamo'. Così appunto (...), tutto ciò ch'è ben detto, tutto ciò è la parola di lui, il Beato."

Sebbene la sua figura sia eccezionale sotto tanti rispetti, occorre sottolineare che la forza trasformatrice della parola del **Buddha** dipende in primo luogo dalla sua Esperienza liberatrice: egli largisce ciò che ha personalmente scoperto e provato. Anche l'ascolto degli **upadeśa** da parte dei **Pratyekabuddha**, che tale Esperienza hanno da se stessi attinto, può ottenere, su piccola scala, gli stessi esiti: esso finirà, s'è detto, con il mutare l'uditore in un nuovo **Pratyekabuddha**, ma dopo una serie di sforzi personali che può durare molto tempo. Un po' diversa è la situazione per i discepoli immediati del **Buddha** che, come Śāriputra, partecipano in certa misura della sua statura più che umana: i loro effetti sull'uditorio di asceti e/o "laici" sono presentati come assai vicini a quelli stessi del Maestro. Con il trascorrere delle generazioni, l'investitura perpetuata da Maestro a discepolo rappresenta sì la continuità della predicazione del **Dharma**, ma non sembra conservarne intatta l'efficacia. Se ogni **Arhat** è potenzialmente in grado di produrre dei nuovi **Arhat**, l'evento, occorre ricordarlo, diviene sempre più raro e i loro ranghi s'assottigliano fino a sparire quasi completamente dopo le prime generazioni, quando la loro figura conserva un rilievo puramente teorico.

Il **Buddha** è testimone instancabile del **Dharma** che ha scoperto, la sua voce meravigliosa si leva per esporlo ogni giorno della sua lunga carriera di Maestro. Anche morente, continua a rivolgersi ai discepoli, dando loro istruzioni e sollecitandoli a sottoporgli eventuali dubbi ed errori, finché è disponibile per dissiparli; il Canone dei **Dharmaguptaka** gli mette allora sulle labbra un'esclamazione che riassume l'impegno della sua vita: "Finché sarò in vita, parlerò!". Divenire un **Buddha** significa anzitutto divenire la voce/parola stessa del **Dharma**. Il **Buddha** è il "corpo del **Dharma**" e insieme colui che "ha il **Dharma** per corpo" (il **Dharmakāya**): Insegnante, Insegnato e Insegnamento sono una sola sublime Realtà. In alcuni passi significativi del Canone pāli il Maestro esplicitamente s'identifica con tale Realtà che attraverso la sua presenza eloquente parla agli uomini. Ad esempio, nel *Samyuttanikāya* (III, 120): "Colui che vede il **Dharma**, costui mi vede, colui che vede me, costui vede il **Dharma**. Vedendo il **Dharma** invero è me che vede, vedendomi è il **Dharma** che vede." Per un occidentale è impressionante il parallelo con le parole del Cristo a Filippo riportate nel ben noto passo giovanneo (XIV,9).

Evidentemente il **Dharma** non può essere considerato *sic et simpliciter* il volto "buddhistico" della Divinità suprema; resta il fatto che esso occupa, nella sistemazione gerarchica adottata dalle diverse scuole, la nicchia lasciata libera al vertice dalla estromissione di tale Divinità. In uno squarcio autobiografico riportato ancora dal *Samyuttanikāya* (VI, 2), il Maestro narra come, essendo ancora tutto pervaso dalla meraviglia sconfinata della Esperienza liberatrice finalmente attinta, gli si presentasse il problema di chi riconoscere come suo superiore: "Io non scorgo in questo mondo con i suoi spiriti, i suoi Māra e i suoi dèi, in questa generazione con i suoi asceti e brāhmani, con i suoi principi e popolani, un qualche asceta o brāhmano in cui queste nozioni siano più perfette che in me, sottomesso al quale io viva. Ma vi è questo Dharma da me scoperto. E se io vivessi sottoposto ad esso, adorandolo e facendone destinatario d'omaggio?". Il **Dharma** diviene qui l'ideale ultimo del Maestro in persona, ciò che in epoca successiva il lessico indiano della devozione avrebbe chiamato la sua "divinità bramata/scelta" (la **iṣṭadevatā**), ruolo che può appartenere anche al **Guru** umano o al **Brahman** impersonale. Non è soltanto il **Buddha** a legittimare il "suo" **Dharma** quale oggetto di culto appropriato, ma altresì il **Dharma** a integrare a se stesso chi l'ha scoperto, trasmutandolo nel proprio volto personale. La diade **Buddha-Dharma** proposta alla devozione dei discepoli riflette questo rapporto reciproco, ai limiti della pura

identificazione. Vero è che, con il **Nirvāṇa** in morte del Maestro, la sua parola non s'estinguerà: egli lo dichiara esplicitamente ai discepoli al momento del suo trapasso. Il **Dharma** sarà da allora in poi il loro Maestro, sopravvivendo in forma codificata, nel *corpus* di regole della condotta ascetica (il **Vinaya**) mandate a memoria e ripetute periodicamente nella cerimonia della confessione delle trasgressioni ad esse (il **prātimokṣa**), ma anche nel *corpus* d'insegnamenti trasmessi oralmente con formule più o meno standardizzate in seno alla Comunità.

Capitolo Nono. L'Esperienza del **Buddha**: la **Bodhi** e il **Nirvāṇa**.

"Questo io enuncio non già avendolo udito da un altro asceta o brāhmano, ma quello appunto che da me personalmente è stato conosciuto, personalmente è stato visto, personalmente è stato esperito, ciò appunto io enuncio."

Majjhimanikāya III, 186

La trasmissione dell'Esperienza liberatrice tramite la parola del **Buddha** sgorga dalla scoperta di essa, da cui tale parola trae origine e le cui modalità tende a riproporre in modo più o meno stilizzato. Se la fisionomia dell'Esperienza del **Buddha** nel suo momento aurorale è fedelmente riprodotta nel conseguimento della **Bodhi** da parte dei discepoli divenuti **Arhat**, va sottolineata la differenza tra i due casi, differenza che troviamo diversamente costruita a seconda delle scuole. Essa sta anzitutto nella modalità del conseguimento della **Bodhi** da parte del Maestro, che non già a partire da "una voce altrui"

(**parato ghoṣā**), ma da se stesso (**svayam eva**), grazie ai propri sforzi. Per l'impostazione dottrinale più matura, ciò che fa d'un uomo un **Samyaksambuddha** è altresì la peculiarità della sua **Bodhi**, distinta dalle altre come "vera perfetta **Bodhi**" (la **Samyaksambodhi**), accompagnata dall'epiteto "senza superiore" (**anuttarā**). Quando, però, si pone il problema d'una concreta individuazione della peculiarità in discorso, i testi non sono di grande aiuto, limitandosi essi a introdurre come contenuti appresi nella **Bodhi** del Maestro le formulazioni usuali del **Dharma**, come le quattro Nobili Verità o la visione più recentemente elaborata del "sorgere in dipendenza da condizioni" (il famoso **pratīyasamutpāda**) dei diversi momenti significativi dell'esistenza individuale.

Il termine "**bodhi**", preso alla lettera, designa sia l'esser desto o il ridestarsi che il ricordar qualcosa all'improvviso, l'accorgersene, l'esserne consapevole, il comprenderlo. Tradurre "**Bodhi**" con "risveglio" o, più liberamente, con "illuminazione" significa privilegiare le valenze metaforiche della radice verbale a detrimento di quelle connesse all'esperire, che sottintendono un *quid* (il **Dharma**) la cui scoperta fa la differenza tra un **Buddha** ("che ha preso coscienza, che ha capito, che sa") e chi **Buddha** non è. Tale scoperta è, beninteso, un processo articolato, in cui il ruolo dell'intuizione rivelatrice, corrispondente alla **Bodhi** in senso stretto, è fondamentale, ma non esclusivo. Quanto alla presentazione temporale di tale intuizione, essa non è sempre teorizzata come istantanea. Il prestigioso **Sarvāstivāda** insegna che la comprensione delle quattro Nobili Verità è graduale, ciascuna dovendo esser dominata prima di afferrare la successiva, e nega di conseguenza che esse siano afferrabili da una conoscenza unica (lo **ekābhisamaya**), come invece sostiene con dovizia d'argomentazioni logiche e strutturali il **Theravāda**. E' da notare che quest'ultima scuola avverte anch'essa l'esigenza di estendere nel tempo gli effetti, se non l'effettiva durata dell'evento epocale della **Bodhi**: rifiuta infatti esplicitamente di ricollegare al solo momento di questa la condizione di **Buddha**, perdurante malgrado il suo immediato venir meno.

Il pensiero delle diverse scuole ha teorizzato con minuzia tutta indiana le precondizioni del sorgere dell'Esperienza liberatrice, il **Vibhajjavāda** distinguendo quarantun "ali della **Bodhi**" (i **bodhipākṣika**) formate dalle stesse quattro Nobili Verità più le trentasette "membra della **Bodhi**" (i **bodhyaṅga**), note anche a testi del **Mahāyāna** come il **Saddharmapuṅḍarīkasūtra** e raggruppanti alcune serie più ristrette di virtù e pratiche ascetiche diverse. Tra queste spicca l'elenco largamente diffuso, e che sembra il più antico, formato di sette elementi, chiamati anch'essi "membra della **Bodhi**":

- 1) l'attenzione/memoria (la **smṛti**), momento centrale della prassi meditativa, che conduce alla presa di coscienza del **Dharma** secondo realtà (*yathāvat*);
- 2) l'indagine sulle entità dotate di consistenza ontologica (i **dharma**) che compongono il mondo, ovvero sulle diverse norme di condotta (il **dharma(pra)vicaya**), nella seconda accezione del termine presupposto all'adempimento perfetto di tali norme;
- 3) la virile fermezza nell'applicarsi (il **vīrya**), che propizia l'appercezione della infinita varietà dei fenomeni (**savicitrabuddhitā**) ed è considerata di speciale importanza dal **Buddha**;
- 4) la serena letizia (la **prīti**) nel possesso dei primi stadii della meditazione, che porta ad uno stato mentale unitario in quelli più avanzati (**samādhyāikatā**);
- 5) la pura, tranquilla confidenza (la **praśrabdhi**) negli esiti della pratica, destinata a sboccare, al momento della **Bodhi**, nella certezza che si è compiuto quanto andava compiuto;
- 6) il **samādhi**, che apre le porte all'esperienza destituita di oggetti differenziati e caratterizzata dalla perfetta equanimità (il **samatānubodha**);
- 7) il disdegnare (la **upekṣā**) gli oggetti bramati dai più, che mena all'indifferenza nei confronti di qualsiasi tipo di nascita futura in mondi umani o divini, per quanto apparentemente desiderabili essi possano presentarsi.

Un esame di questi requisiti mostra quanto sia rilevante ai fini del conseguimento della **Bodhi** la prassi meditativa, benché ritenuta insufficiente a propiziarlo, ove non venga accompagnata dall'esercizio del distacco nei confronti del mondo oggettuale e dal pieno possesso della dottrina. L'impressione che si ricava dalle descrizioni delle tappe che preparano, nelle biografie del **Buddha**, il sorgere della **Bodhi** vera e propria è che la eccezionale intensità degli stati di consapevolezza via via raggiunti attraverso tale indispensabile prassi prosegua anche nel momento culminante dell'Esperienza liberatrice, ed anzi la renda possibile. Non si tratta invero della mera acquisizione intellettuale della visione articolata e complessa delle cose rappresentata dal **Dharma**, ma dell'apparire con folgorante evidenza dell'unità trascendente di tale visione alla coscienza del meditante, ben esercitata ad accedere all'universo di percezioni anormalmente lucide e vive dei quattro **dhyāna**. Non a caso nelle narrazioni tramandate dalle diverse scuole della faticosa notte in cui il Maestro, assiso sotto un albero di pippala (*Ficus Religiosa*) presso il villaggio di Uruvilvā, diviene **Buddha**, il suo conseguimento della **Bodhi** è preceduto dall'entrata nello stato di consapevolezza lucido e distaccato proprio di essi: quello culminante, il quarto **dhyāna**, è, secondo la teorizzazione delle diverse scuole, l'antecedente necessario delle esperienze via via attinte prima del sorgere di essa. La descrizione di tali esperienze del Maestro in quella notte fatale rappresenta un *iter* meditativo le cui tappe seguono l'articolazione della **trayīvidyā** del **Buddha**, così come è descritta al re Ajātaśatru nel **Sāmaññaphalasutta**, o quella delle sei **abhijñā**, di sistematizzazione più recente ed includenti gli elementi della **trayīvidyā** stessa. Vediamole partitamente.

- Nella prima vigilia della notte, *grosso modo* tra le sei e le dieci di sera, la versione del **Vinayaṭṭakā** dei **Dharmaguptakā** e quelle del Canone del **Theravāda**, così come il **Buddhacarita** di Aśvaghōṣa, pongono il suo richiamare alla memoria le proprie vite precedenti in tutti i loro dettagli significativi, in un crescendo numerico impressionante: una, due, tre, dieci, cento, mille, diecimila, centomila, decine di milioni d'esistenze, per interi lunghissimi eoni divengono via via oggetto della sua conoscenza/visione. Il tempo del ricordo si dilata via via rispetto a quello "reale", come avviene nell'esperienza onirica, fino ad abbracciare in poche ore l'infinità d' un passato senza principio. In se stesso, questo momento di emergenza dei ricordi non è considerato dalla letteratura dei **nikāya** esclusivo del **Buddha**: a diversi asceti e figure divine importanti, a cominciare da Brahmā, viene accreditato lo stesso attingimento. Si tratta, nella classificazione dei poteri acquisiti grazie all'applicazione della prassi meditativa, della quarta **abhijñā**. La tecnica che permette di accedervi consiste, secondo il **Theravāda**, in un controllato regresso della memoria, essendo usciti dal quarto **dhyāna**, a seguito del quale la mente, in stato d'attenzione lucida e distaccata, si presenta come particolarmente malleabile e suscettibile d'assumere senza sforzo forme diverse. Gli eventi richiamati dal meditante, che gli appaiono con singolare vividezza grazie al ricorso - se necessario ripetuto - a tale stato di consapevolezza, sono via via più lontani e l'esperienza sbocca finalmente nell'emergere del ricordo della nascita. A questo punto, avvalendosi eventualmente ancora del quarto **dhyāna** per sbloccare la memoria relativa, va richiamata la morte che l'ha preceduta, con le esperienze relative al corpo e alla mente che ne furono protagonisti. Si schiude così il portale che immette nel deposito di ricordi dell'ultima vita; una volta impraticatisi del metodo, il regresso di vita in vita è solo questione d'applicazione diligente. Esso è paragonato al risalire ordinatamente da parte di un pellegrino agli eventi via via vissuti nelle diverse cittadine formanti le tappe del suo viaggio. Oltre a costituire il logico sbocco dell'applicazione del suo **vīrya** e del suo zelo da parte del **Buddha in fieri**, questa prima articolazione della sua esperienza fornisce lo sfondo appropriato alle narrazioni delle sue nascite precedenti raccolte nei **Jātakā**, formanti un

nutrito *corpus* di apologhi, novelle, favole animalistiche e leggende desunte dall'epica, poste in bocca al Maestro sotto forma di rievocazioni edificanti delle sue esperienze vissute di volta in volta come essere umano, animale, entità semidivina e simili. L'astuzia spesso priva di scrupoli, l'umorismo schiettamente popolare, la vivacità degna delle *Mille e una notte* che in questi testi si combinano con gl'immancabili spunti dottrinali ricordano il repertorio di *exempla* utilizzato dai predicatori del Medio Evo occidentale.

La versione adottata dal *Vinayapitaka* del *Mūlasarvāstivāda* assegna invece a questa vigilia della notte l'attingimento della prima e della seconda *abhijñā*. La prima comporta l'esercizio delle otto facoltà paranormali (le *siddhi*/*ṛddhi*), vale a dire:

- 1) la moltiplicazione e riunificazione della persona del meditante;
- 2) la sparizione e riapparizione di essa;
- 3) il passaggio attraverso muri, rocce, etc.;
- 4) lo sprofondare nella terra e l'emergere come se si trattasse d'acqua;
- 5) il camminare sull'acqua come se fosse terra;
- 6) la levitazione;
- 7) l'estendere il proprio corpo fino a toccare sole e luna;
- 8) il trasferimento istantaneo in altri luoghi "fino al mondo di Brahmā", sia esso corporeo, mentale o tramite chiaroveggenza.

Anche qui l'attingimento della prima esperienza svolge una funzione evidente di anticipazione dei numerosi episodi della sua biografia in cui il **Buddha** ci è presentato come padroneggiante perfettamente l'uno o l'altro potere paranormale. Neppure tali poteri, giova ricordarlo, sono suo appannaggio esclusivo, ma appartengono agli asceti quasi come un momento obbligato dell'*iter* meditativo da essi seguito; del resto, figurano anche fuori dai contesti dottrinali "buddhistici", in quanto esiti caratteristici della pratica dello *yoga*, a tal punto da entrare come topoi pressoché immancabili nella letteratura narrativa e nel *folklore* dell'India.

La seconda *abhijñā* è quella dell' "Orecchio divino" (il **Divyaśrotas**), che permette di udire, insieme od isolandoli l'uno dall'altro, ogni sorta di suoni vicini e lontani di dèi, uomini ed altri esseri, inclusi quelli che vivono entro il nostro stesso corpo. Le differenti tecniche descritte dalla letteratura del **Theravāda** per ottenere queste facoltà straordinarie partono tutte dalla utilizzazione sistematica del quarto *dhyāna*, com'è del resto il caso anche delle altre *abhijñā*, e si ricorderà che il futuro **Buddha** ha iniziato la serie delle sue esperienze preludenti il conseguimento della **Bodhi** appunto con l'immersione in tale stato di consapevolezza.

- Nella seconda vigilia della notte, tra le dieci e le due, si schiude per lui l' "Occhio divino" (il **Divyacakṣus**, da non confondersi con l' "Occhio del **Dharma**" dianzi menzionato), che lo mette in grado di scrutare vite, nascite e morti passate, presenti e future dei diversi esseri, ricollegando alle loro azioni i diversi destini da loro incontrati *post mortem* e sperimentando in modo immediato e diretto l'articolarsi della legge del **karman**, prima conosciuta soltanto in astratto. Aśvaghōṣa presenta questa esperienza in termini di onniveggenza, anticipando la lettura della **Bodhi** che caratterizzerà il **Mahāyāna**, ma si tratta, secondo le scuole antiche, della quinta *abhijñā*, anch'essa preceduta dal quarto *dhyāna* e propiziata da idonee tecniche meditative, tra cui primeggia la concentrazione sul supporto costituito dalla luce. La costruzione del **Theravāda** distingue formalmente dall'onniscienza/onniveggenza del **Buddha** i risultati dell'applicazione all' "Occhio divino", che sono limitati: così esso non riesce a scorgere l'attimo della morte e quello immediatamente successivo della nascita, troppo brevi per esser percepiti. Il tardivo *Lalitavistara* colloca nella prima vigilia della notte l'attingimento dell' "Occhio divino" e nella seconda vigilia il rammemorarsi delle vite anteriori, proprie ed altrui, visto come una conseguenza logica e quasi un approfondimento di tale esperienza. Quanto al *Vinayapitaka* del *Mūlasarvāstivāda*, esso fa precedere il dischiudersi dell' "Occhio divino" dall'attingimento della terza *abhijñā* - consistente nella telepatia - e poi, ordinatamente, della quarta, di modo che la memoria del passato si trova anche qui posta nella seconda vigilia della notte. Mentre nel *Lalitavistara* responsabile di questo fatto è l'inversione ora accennata, per il *Mūlasarvāstivāda* esso dipende dal percorso da parte del futuro **Buddha** della serie canonica delle forme di chiaroveggenza.

- Nella terza vigilia della notte, tra le due e le sei del mattino, "all'albeggiare, allorché si batte il tamburo", si produce la **Bodhi**. Al suo avvento cieli e terra sono unificati in una sola gloria trionfante di luce; sbocciano tutti i fiori, maturano tutti i frutti, alberi, liane, pietre e lo stesso aere sono ricolmi di loti, gli oceani si trasformano in acqua dolce, le grida di gioia dei **Bodhisattva** e i canti degli dèi risuonano per ogni dove, le menti di tutti gli esseri s'acquietano, i ciechinati riacquistano la vista, i sordomuti l'udito e la parola, gli storpi l'uso delle membra, i prigionieri vedono cadere i loro ceppi, i dannati infernali hanno requie dalle loro pene. Il neo-**Buddha** proclama, con la certezza che l'onniscienza appena acquisita gli conferisce, che è giunto alla sua ultima nascita.

I testi, che si diffondono liricamente su questi dettagli, sono aridamente scolastici allorché si tratta di fornire notizie sulle modalità effettive dell'Esperienza liberatrice. Essa è detta coincidere con la sesta **abhijñā**, ricollegantesi alla sola condizione di **Samyaksambuddha**, **Pratyekabuddha** o **Arhat** e come tale separata e distinta dalle cinque precedenti, non direttamente connesse alla liberazione e considerate potenziale appannaggio di asceti e divinità che abbiano accesso allo stato di consapevolezza del quarto **dhyāna**. A tale **abhijñā** è possibile accedere, a differenza di quanto avviene per le altre, a partire da qualsiasi **dhyāna** o addirittura in assenza di una qualsiasi meditazione preliminare.

Quali sono i contenuti di tale **abhijñā**? La narrazione del *Vinayapiṭaka* del **Mūlasarvāstivāda** la fa consistere nell'apprensione "secondo realtà" (*yathābhūtam*) delle quattro Nobili Verità (gli **Āryasatya**) che formano la base della predicazione più antica e la cui enunciazione da parte del **Buddha** nel cosiddetto "Sermone di Benares" coincide con la messa in moto della ruota del **Dharma**. La struttura di questa tetradè riproduce sostanzialmente lo schema diagnostico dell'antica medicina indiana, in cui si susseguono ordinatamente

-a) l'accertamento dei sintomi del morbo - qui il disagio esistenziale, il **duḥkha**, termine che allude ad un asse che gira "male" (**du-** ; cfr il greco **dys-**) entro il cavo (**kha**) al centro della ruota. Nella formulazione classica sono individuate via via:

-1) le fonti corporee del **duḥkha**: "La nascita è essa stessa disagio; la vecchiaia è essa stessa disagio; la morte è essa stessa disagio";

-2) poi quelle psicologiche: "Angoscia, lamentazione, pena, sofferenza mentale, disperazione sono esse stesse disagi; la comunione con il non amato è disagio, la separazione dall'amato è disagio: ciò che, bramandolo, non s'ottiene, è esso stesso disagio."

-3) infine quelle metafisiche, responsabili del disagio inerente alla struttura composita" dell'essere vivente (il **saṃskāraduḥkha**): "In sintesi, i cinque aggregati oggetto di attaccamento/appropriazione (gli **upādānaskandha**: si tratta in primo luogo del **rūpaskandha**, abbracciante il corpo con i suoi cinque sensi e i loro rispettivi oggetti, poi del **vedanāskandha**, comprendente le cinque sensazioni passive prodotte dal contatto sensi-oggetti, del **saṃjñāskandha**, che raccoglie le cinque consapevolezze, ciascuna delle quali coglie il carattere specifico della sensazione corrispondente, del **saṃskāraskandha**, raggruppante gli eventi psichici consci e subconsci, e del **vijñānaskandha**, che combina le cinque coscienze risultanti dai processi sensoriali con quella mentale) sono essi stessi disagi."

-b) l'accertamento dell'eziologia del morbo - qui ricollegata alla "sete"(la **trṣṇā**) che trascina con cieco dinamismo a perseguire gratificazioni e/o fini esistenziali. La formulazione classica distingue tre ordini di oggetti su cui questa tendenza insiste:

-1) il "desiderio" (il **kāma**) nella doppia accezione di oggetto e di esperienza bramata, in primo luogo nella sfera erotica, ma suscettibile di volgersi a qualsiasi dato sensoriale o mentale;

-2) l'"esistenza" (il **bhava**), intesa come perpetuarsi attraverso il ciclo delle rinascite della serie di fenomeni connessi all'esperire;

-3) il **vibhava**, termine che normalmente designa il censo e lo *status* che ne deriva, ma viene interpretato nel contesto in esame come il venir meno dell'esistenza alla morte, fine bramato specialmente dai materialisti indiani, che identificavano il decesso con la liberazione.

-c) l'accertamento della curabilità del morbo, la cui guarigione è ottenibile bloccando o sopprimendo le sue cagioni e condizioni, qui sintetizzate nella **trṣṇā**, in relazione a ciascuno degli aggregati analizzati via via nelle loro diverse componenti.

-d) l'accertamento del regime da prescriversi al malato in vista della guarigione dal morbo, qui la prassi insegnata dal Maestro, la cui formulazione sintetica è data dalla serie degli stadii progressivi formanti il Nobile Ottuplice Sentiero (lo **Aryāṣṭāṅgikamārga**):

-1) La veduta appropriata (la **samyagdrṣṭi**), che coincide con la conoscenza delle quattro Nobili Verità.

-2) la decisione appropriata (il **samyaksaṅkalpa**), con cui si fa voto di astensione da avidità, malevolenza e nocimento nei confronti di tutti gli esseri.

-3) la voce/parola appropriata (la **samyagvāc**), definita come quella che non dice il falso per vantaggio proprio o altrui, che evita di seminare discordia, che non è aggressiva e/o scortese né futile.

-4) l'attività appropriata (il **samyakkarman**), definita come quella che non esercita violenza, che non prende ciò che non vien dato, che si astiene dall'illecita sensualità.

-5) i mezzi di sussistenza appropriati (il **samyagājīva**), utili, puri e salutari, escludendo i commerci nocivi (d'armi, carni, alcoolici e droghe, veleni, esseri viventi), l'usura, la predizione del futuro, l'illusionismo e le altre attività basate sull'inganno.

-6) l'esercizio/sforzo appropriato (il **samyagvyāyāma**), che opera in quattro direzioni: onde evitare l'insorgere di vizii non ancor sorti, abbandonare vizii già sorti, propiziare il sorgere di virtù non ancora sorte e conservare, coltivare e render perfette virtù già sorte, dove le virtù coincidono con le "membra della **Bodhi**" dianzi presentate.

-7) l'attenzione/memoria appropriata (la **samyaksmṛti**), che si esercita su quattro ordini di oggetti, e precisamente gli eventi corporei, le sensazioni passive, gli eventi mentali e le entità in genere (i **dharma**), percorrendo l'*iter* dei quattro **dhyāna**.

-8) la concentrazione appropriata (il **samyaksamādhi**), che raggiunge uno dopo l'altro i quattro stadii della sfera priva di forme.

Il **Buddha** si presenta in relazione a questo modello "diagnostico" del **Dharma** come il "Medico di tutte le genti", un epiteto destinato a svilupparsi nella concezione del "Maestro della profilassi" (il **Bhaiṣajyaguru**). Non è un caso che l'esposizione stessa delle sette "membra della **Bodhi**" produca la guarigione miracolosa di Mahākāśyapa che il Maestro s'era recato a visitare.

All'apprensione della tetradè delle Nobili Verità segue il completo disciogliersi/lasciar cadere (la **vimukti**) da parte della mente (il **citta**, inteso come entità funzionale piuttosto che metafisica) - dei tre **āsrava** rispettivamente dipendenti dalle brame (il **kāmāsrava**), dall'attaccamento all'esistenza (il **bhavāsrava**) e dall'ignoranza/nescienza (lo **avidyāsrava**). Il riferimento è qui ad un modello abbastanza arcaico della legge del **karman**, basato sulla nozione dell'*imput* inquinante di materia nel **jīva** che, come s'è visto, è sopravvissuta nella dottrina dei Jaina. Le riletture correnti del termine "**āsrava**" come "influsso" nefasto, "ossessione", "fuoriuscita" d'elementi negativi dalla mente degli esseri avvinti dalla loro azioni, "impurità", "cancro" e simili sono fuorvianti nella misura in cui appaiono suscettibili di velare ulteriormente l'antico quadro di riferimento, ben presto messo tra parentesi e obliterato a tutti gli effetti dagli sviluppi dottrinali dei diversi **nikāya**.

Al venir meno delle tre varietà di **āsrava** segue la certezza che il fine è stato attinto: "disseccata/esaurita è la nascita, giunta a termine la condotta ascetica (il **brahmācārya**, termine che nel normale contesto indiano designa l'alunnato brāhmanico e la castità che lo caratterizza), fatto ciò ch'era da farsi, non resta altro (da fare) d'ora innanzi." Raggiunta questa certezza, il Maestro entra nella sfera (**dhātu**) dell'igneo splendore, verosimilmente una metafora per la presa di consapevolezza della **Bodhi**.

Ci si può domandare se questa presa di consapevolezza valga meramente a conferma della **Bodhi** già avvenuta o se essa sia l'ultimo e culminante stadio del suo attingimento. Una delle tesi sostenute da Mahādeva, alle origini dello scisma del **Mahāsaṅgha**, vuole che chi ha raggiunta la condizione di **Arhat** possa ancora beneficiare del "guado da parte d'altri" (il **paravitāraṇa**), anche rispetto all'evento centrale della liberazione, argomentando che solo la parola del **Buddha** rese nota a Śāriputra e Maudgalyāyana l'effettivo attingimento da parte loro di tale stato. Nella visione della "Grande Comunità" la **Bodhi** non sbocca necessariamente in una presa di coscienza immediata: essa pertanto non s'identificata con l'ultima fase del processo conoscitivo delle quattro Nobili Verità, ma con il processo nella sua interezza.

La tradizione del **Theravāda** fa consistere la sesta **abhijñā** più propriamente nella "conoscenza del disseccamento/esaurimento dell'**āsrava**" (lo **āsravakṣayajñāna**). La presentazione classica di questa conoscenza, evidentemente appannaggio anche dei **Mahīśāsaka** sul continente, è conservata nel **Vinayapīṭaka** dei **Dharmaguptaka**; nel Canone pāli essa compare in più punti, ad esempio nel già citato **Sāmaññaphalasutta** e nella narrazione da parte del **Buddha** stesso della notte fatale della **Bodhi** contenuta nel **Bhayabheravasutta** del **Majjhimanikāya**. La conoscenza in discorso è articolata qui da una serie di altre conoscenze, che insistono su due ordini di oggetti: dapprima le quattro Nobili Verità, presentate ad una ad una, poi una tetrade di elementi che sostituisce in ciascuna di esse al disagio esistenziale, che ne forma il nucleo, l'**āsrava**. Abbiamo così, attinte ogni volta "secondo realtà":

- a) la conoscenza del disagio (il **duḥkha**);
- b) la conoscenza del suo con-sorgere (il **duḥkhasamudaya**);
- c) la conoscenza del suo arresto/contenimento (il **duḥkhanirodha**);
- d) la conoscenza della via che conduce a tale esito (la **duḥkhanirodhagāminī pratipad**);
- e) la conoscenza degli **āsrava**;
- f) la conoscenza del loro con-sorgere (**āsravasamudaya**);
- g) la conoscenza del loro arresto/contenimento (**āsravanirodha**);
- h) la conoscenza della via che conduce a tale esito (la **āsravanirodhagāminī pratipad**).

Si noterà che tali conoscenze non sono meramente intellettuali. Ci si riferisce ad esse impiegando la diade "conoscere/vedere", che implica la vivida immediatezza e l'assoluta convinzione ch'essa porta con sé, proprie degli stati di consapevolezza meditativi e dei loro esiti. Al loro attingimento consegue, esattamente corrispondente all'espressione impiegata nel **Vinayapīṭaka** del **Mūlasarvāstivāda**, il completo disciogliere/lasciar cadere da parte del **citta** delle tre varietà di **āsrava**. A questo punto si verifica

-i) la conoscenza dell'avvenuta liberazione, enunciata dapprima concisamente, mediante l'indicazione della gradualità del processo, ognuna delle cui fasi precedenti propizia la successiva ("essendo questo disciolto, quello è disciolto", *vimuktāsmi vimuktam*), indi in modo più esteso, con la formulazione già veduta nella versione del **Mūlasarvāstivāda**.

L'inclusione delle conoscenze e)-h) prima dell'affrancamento dall'**āsrava** risponde forse all'esigenza di differenziare in qualche modo la **abhijñā** coincidente con la **Bodhi** dall'apprendimento puro e semplice delle quattro Nobili Verità. Esse non hanno, in ogni caso, suscitato sufficiente interesse per occasionare sviluppi dottrinali significativi: né l'individuazione di un fattore primario dell'**āsrava** che possa esser messo in parallelo alla "sete" nei confronti del **duḥkha**, né la descrizione di un *iter* paragonabile al Nobile Ottuplice Sentiero che mena alla sua cessazione corredano questi stadii del processo, che restano sostanzialmente inintelligibili.

Più recente appare l'assegnazione alla terza vigilia della notte dell'apprensione- coincidente con l'onniscienza del **Buddha**- del **pratīyasamutpāda**, una catena di elementi patogeni responsabili del perpetuarsi del ciclo delle rinascite (i **nidāna**, "fasce", termine desunto dal lessico della medicina indiana), ciascuno dei quali funge da fattore condizionante (tecnicamente denominato il **pratyaya**, "certezza", o la **upaniṣad**, "segreto", termine normalmente designante un insegnamento ricevuto sedendo ai piedi del Maestro) in presenza del quale si produce il con-sorgere (il **samutpāda**) di quello successivo, secondo un ordine che è logico piuttosto che temporale. L'attingimento della **Bodhi** coincide qui con il perfetto padroneggiamento dell'articolazione del processo perverso che trascina gli esseri sempre di nuovo nell'orrore dell'esistenza soggetta al **duḥkha**:

-1) I diversi elementi cui è connesso il disagio esistenziale, vecchiaia e morte, con angoscia, lamentazione, pena, sofferenza mentale, disperazione etc., sorgono in presenza della "nascita" (la **jāti**), in realtà la concezione, allorché nell'utero materno il nuovo individuo, completo dei suoi cinque aggregati, inizia la propria vicenda.

-2) La "nascita" si verifica in presenza dell' "esserci" (il **bhava**) dei meriti e dei demeriti lucrati in precedenti esistenze attraverso l'azione responsabile (il **karmabhava**), ovvero del prodursi dei cinque aggregati in discorso (lo **upapattibhava**).

-3) L' "esserci" si ha in dipendenza dall' "attaccamento/appropriazione" (lo **upādāna**), che si concreta in una salda adesione a quattro ordini d'oggetti: a) le brame e/o i piaceri ch'esse perseguono (i **kāma**); b) le pratiche etico-rituali e i voti (gli

śilavrata) non salutari; c) le vedute (le **drṣṭi**) metafisiche erronee; e in special modo d) le dottrine che sostengono la pseudo-nozione d'un "Sé" (gli **ātmavāda**). Evidentemente ci si riferisce qui all'esperienza nelle vite precedenti la "nascita" da cui l'analisi ha preso le mosse.

-4) L' "attaccamento" si produce in presenza della "sete" (la **trṣṇā**), la cui articolazione è la stessa che si ritrova nella seconda Nobile Verità.

-5) La "sete" sorge in dipendenza dalle "sensazioni" passive (le **vedanā**), variamente gradevoli, sgradevoli o anche - per molte scuole - indifferenti, il cui aggregato è alla base dei processi che portano all'appercezione via via più consapevole e chiara dei messaggi sensoriali relativi.

-6) Le "sensazioni" si verificano automaticamente in presenza del "contatto" (lo **sparśa**) tra i sensi, che ne sono le sedi soggettive (gli **ādhyātmikāyatana**) e i loro rispettivi oggetti, che ne sono le sedi esteriori (i **bāhikāyatana**); per completezza viene aggiunto il contatto tra la mente e i suoi oggetti, agio, disagio etc...

-7) Il "contatto" ha luogo in presenza delle "sei sedi" (gli **ṣaḍāyatana**), ossia i sensi e la mente, articolata nei diversi aggregati in cui vengono a ricadere di volta in volta i suoi processi.

-8) Le "sedi" sensoriali sono operanti in dipendenza da "nome e forma" (il **nāmarūpa**, termine mutuato da un antico contesto upaniṣadico, in cui designava l'apparenza della molteplicità di contro all'unità della sostanza), ossia dal complesso psicofisico degli aggregati tra loro interagenti che formano l'individuo.

-9) Il sussistere di "nome e forma" è reso possibile dalle "consapevolezze" (i **vijñāna**), formanti il quinto e più sottile degli aggregati, analizzate ulteriormente in trentadue varietà. In assenza di queste, e segnatamente della consapevolezza che serve di "ricollegamento" alla precedente esistenza (il **pratisandhivijñāna**), che viene in esistenza al momento della concezione come componente essenziale del nuovo individuo, assieme al seme paterno e materno, tale individuo non potrebbe generarsi, né perdurare.

-10) Il venire in essere delle "consapevolezze" dipende dalle "latenze" (i **samskāra**). Questo termine designa nel lessico vedico, oltre a degli atti rituali "perfettamente eseguiti", i loro effetti latenti, capaci d'assicurare il prodursi dei benefici risultati di essi anche dopo che siano terminati; per estensione, sono dette "**samskāra**" anche le tracce latenti delle esperienze passate al cui ravvivarsi si produce la memoria. Nel contesto qui preso in esame sono così designate segnatamente le componenti della vita mentale che, non sempre a livello cosciente, perpetuano le tendenze acquisite attraverso l'azione (il **karman**) delle vite passate, intesa come iniziativa "abile" (**kuśala**), suscettibile di produrre risultati positivi, ovvero "maldestra" (**akuśala**), generatrice d'attaccamento, demeriti e disagio. A seconda della forma dell'azione da cui ritraggono origine e struttura, le latenze sono classificate come corporee, vocali o mentali.

-11) Il prodursi e il perdurare delle "latenze" è possibile solo in presenza della "ignoranza" (la **avidyā**), detta altresì "nescienza" (lo **ajñāna**) e "obnubilamento" (il **moha**). La nozione di questo fattore di asservimento al ciclo delle rinascite è abbastanza comune nei sistemi soteriologici indiani. Si tratta generalmente non d'una mera assenza di conoscenza, ma di un principio ontologicamente positivo, velante l'evidenza trascendente della Realtà e posto alla base dell'imputabilità all'individuo delle azioni di volta in volta compiute dal corpo e dalla mente che erroneamente identifica con se stesso; la sua totale inibizione, rimozione o eliminazione, attraverso la prassi ascetica, la Gnosi o una combinazione d'entrambe, è il problema da risolvere in vista dell'attingimento della liberazione dal ciclo delle rinascite. Qui l' "ignoranza" è intesa anzitutto come responsabile della mancata penetrazione delle quattro Nobili Verità e del **prat^tyasamutpāda**, dunque come cagione principale del non prodursi della **Bodhi**. Una volta afferrata questa, l'intera serie degli stadii del processo è suscettibile d'essere bloccata, così come una volta afferrata la testa del serpente tutte le sue spire sono padroneggiate.

-12) Secondo il **Mahāsaṅgha**, l' "ignoranza" non dipende da altro. Questa opzione dottrinale dipende dalla esplicita negazione ascritta al **Buddha** che l' "ignoranza" abbia un inizio nel tempo, posizione perfettamente coincidente con la dottrina indiana *standard* nei confronti del ciclo delle rinascite, visto come riproducendosi da tutta l'eternità; ciò è, d'altra parte, in armonia con la necessità logica che la distruzione dell' "ignoranza" stessa abbia luogo non con la rimozione di un altro fattore condizionante, ma attraverso il mero attingimento della **Bodhi**. In effetti le cose sono meno semplici: il **Buddha** è ritenuto aver asserito che anche il perdurare dell' "ignoranza" si ha in dipendenza da condizioni definite,

siano esse gli **āsrava** - ed è questa, verisimilmente, la dottrina più antica, o le "latenze", con un implacabile processo di *feed-back*, come vuole ad esempio il **Theravāda**, o ancora la stessa **trṣṇā**. La vittoria sull' "ignoranza" appare comportare una lotta con tali fattori, giocata sulla prassi non meno che sulla conoscenza in senso stretto.

Nella narrazione della *Nidānakathā*, allorché il Maestro afferra i dodici anelli della catena in discorso (tale il loro numero secondo la dottrina più diffusa) in ordine ascendente e discendente, poi nuovamente a ritroso, tremano per dodici volte i diecimila mondi.

La scoperta del **pratītyasamutpāda**, dal primo al nono **nidāna** (il **vijñāna** e il **nāmarūpa** condizionandosi a vicenda come la **avidyā** e i **saṃskāra** per il

Theravāda), è introdotta da Aśvaghōṣa come contenuto d'una quarta vigilia della notte (di cui egli è il solo a parlare) in tre forme:

- a) "dato che cosa, **x** si produce?", ripetuto per ognuno dei dodici **nidāna**, risalendo la catena anello per anello;
- b) "dato **y**, **x** si produce", ridiscendendo via via la catena;
- c) "in assenza di **y**, **x** non si produce", risalendola ancora una volta.

Si noterà che quest'ultima forma richiama quella della sesta **abhijñā**: "essendo questo disciolto, quello è disciolto". E' perfettamente possibile che gli **āsrava** venissero concepiti come legati da una serie di condizionamenti del tipo di quella teorizzata nel **pratītyasamutpāda**.

Questo procedere è ripetuto nel *Lalitavistara*. Si tratta di un ordine tradizionalmente connesso con la scoperta del **pratītyasamutpāda** da parte del Maestro, che egli presenta, ma come antecedente all'attingimento della **Bodhi**, in un testo del *Samyuttanikāya* (XII, 65), dove viene aggiunto ai tre un quarto movimento, di nuovo discendente.

L'importanza e insieme l'antichità del nesso di questa scoperta con l'evento della **Bodhi** è ben visibile negli *Udāna*. All'inizio di questo antico testo, in posizione d'estremo rilievo, viene narrato come, dopo sette giorni trascorsi assorto nella beatitudine del **samādhi** grazie alla liberazione raggiunta, il **Buddha** passi una notte intera intento alla presa di coscienza articolata del **pratītyasamutpāda** e precisamente:

- nella prima vigilia in ordine discendente, nella forma: "dato **y**, **x** si produce";
- nella seconda vigilia ancora in ordine discendente, nella forma: "in assenza di **y**, **x** non si produce";
- nella terza vigilia ripetendo il procedere delle due precedenti, assommate.

Si tratta forse di un doppione della narrazione più diffusa relativa alla notte della **Bodhi**, convissuto con essa fino ad esserle integrato, ricompresso, come contenuto della terza vigilia, estromettendone il discorso, arcaico ed ingombrante, relativo all'arresto dell'**āsrava**.

La **Bodhi** rappresenta già lo stato definitivo detto "assenza di vento" (il **Nirvāṇa**, in pāli **Nibbāna**). E' questa forse la più amata, e certo la più divulgata in Occidente, tra le metafore usate per descrivere la condizione del liberato in vita e in morte, metafora, occorre ribadire, tutt'altro che esclusiva del lessico "buddhistico". Chi attinge la **Bodhi** "vede" o "contempla" (**paśyati**) tale condizione ineffabile, dal momento che la realizza in se stesso.

Questa nozione fra tutte paradossale, "estremamente sottile", che si sottrae per definizione al pensiero e alle sue categorie, ha fornito agli interpreti occidentali il destro per infelici rese come "estinzione" o "spegnimento", che ne colgono soltanto parzialmente la portata.

In effetti, all'idea certamente connessa al **Nirvāṇa** dell'arresto/contenimento (il **nirodha**) della **trṣṇā**, e di conseguenza del **duḥkha**, si sovrappone nella carica semantica più immediata del vocabolo l'immagine dell'immobilità della fiamma luminosa e serena della mente in stato d'attenzione distaccata, non più agitata dal vento delle passioni. Riferimenti puntuali a quest'immagine non mancano nella letteratura dello **yoga**.

Del resto, non sarebbe intelligibile, senza un riferimento alla qualità peculiare dell'esperienza della **Bodhi**, la descrizione spesso ricorrente in termini positivi del **Nirvāṇa** come "rifugio" (**śaraṇa**), "protezione" (**trāṇa**) e soprattutto puro "agio" (**sukha**), senza alcuna commistione del "disagio" (**duḥkha**) che inquina ogni altro esperire. Evidentemente quest'ultima connotazione sottrae totalmente il **Nirvāṇa** dal novero delle realtà mondane (i **laukikadharmā**), delle quali il disagio è tratto distintivo (**lakṣaṇa**) universale.

Più particolarmente:

- mentre esse sono soggette a nascita, il **Nirvāṇa** è "non-nato" (**ajāta**);

- mentre esse sono soggette a morte, il **Nirvāṇa** è "non-morto" (**amṛta**, un epiteto che richiama la bevanda datrice d'immortalità consumata dagli dèi);

- mentre esse sono dotate di una struttura composita, il **Nirvāṇa** è "non-composito" (**asaṃskṛta**);

- mentre esse sono pereunti, il **Nirvāṇa** è "eterno/perenne" (**nitya**), sottratto all'universale temporalità/mutabilità accompagnata da impermanenza (**anityatva**) che è l'altra faccia del disagio esistenziale;

- mentre esse sono soggette alla legge del **pratīyasamutpāda**, il **Nirvāṇa** è "privo di fattori condizionanti" (**apratyaya**);

- il **Nirvāṇa** è pertanto "non-creato/prodotto" (**akṛta**), ancorché si possa figuratamente parlare di un nostro porlo in esistenza, allorché lo si identifica con l'esperienza che l'attinge;

- date tali caratteristiche, il **Nirvāṇa**, come lo stesso **Buddha** per alcune scuole, è

"transmondano" (**lokottara**) e totalmente affrancato dal divenire, "privo del dispiegarsi" dei fenomeni che costituiscono l'orizzonte dell'esperire (**niṣprapañca**).

Questa descrizione è molto vicina a quella del "Sé" trascendente/immanente insegnato dalla tradizione brāhmanica, l'**Ātman** che, secondo le *Upaniṣad*, fa tutt'uno con l'Assoluto impersonale, o meglio super-personale (il **Brahman**).

E' perfettamente possibile che nel periodo più antico della predicazione anche questo termine-chiave venisse usato per indicare l'attingimento della liberazione: espressioni come **Brahmabhūta** ("divenuto il **Brahman**"), che, come si è osservato, rinveniamo talora riferite a **Buddha** ed **Arhat** sembrano in effetti sottintendere un tale uso.

Occorre tuttavia sottolineare come i testi assegnino anche al **Nirvāṇa** la terza caratteristica propria di tutti i **dharma** mondani, quella dell' "assenza di **Ātman**" (il **nairātmya**). Si tratta, insieme all'esperibilità, dell'unico terreno comune tra questa condizione ineffabile e i fenomeni intrisi di negatività esistenziale/ontologica che l'attingimento di essa permette di trascendere. L'apparente disarmonia "architettónica" che quest'ultima notazione introduce nella descrizione di un *quid* che si propone come un Assoluto che sotto ogni altro rispetto è perfettamente opposto al mondo è resa necessaria dalla visione peculiare caratteristica di tutte le scuole che si rifanno alla parola del **Buddha**. A differenza dell'**Ātman/Brahman** vedāntico, che, in quanto puro soggetto (il **viśayin**), è sottratto all'ambito degli oggetti del nostro esperire (i **viśaya**) e pertanto si sottrae totalmente alla presa dei processi conoscitivi (i **pramāṇa**), il **Nirvāṇa** teorizzato da tali scuole è, infatti, esperibile, e dunque logicamente partecipe dell'oggettualità. L'oggettualità stessa è, nella metafisica implicita in questa visione, propria di ogni realtà, mentre la nozione di un soggetto indipendente da essa, scoperto tramite la comprensione liberatrice, si rivela alla luce dell'insegnamento del Maestro una pseudo-nozione. E' detto nel *Majjhimanikāya*: "Giacché, oh **bhikṣu**, un **Ātman** e quanto ad un **Ātman** pertiene non sono suscettibili d'esser effettivamente e direttamente esperiti, forse che non è visione affatto stolta l'intrattener l'opinione 'questo è il mondo, questo è l'**Ātman**; permanente, duraturo, eterno ed immutabile io sarò dopo la morte, in eterna identità io permarrò' ?". Tali tratti, che sarebbero propri della descrizione dell'**Ātman**, sono dunque assegnati al **Nirvāṇa**, ma con un netto rifiuto di appropriarseli da parte del liberato che al **Nirvāṇa** accede. Se esso, a tutti gli effetti, viene a riempire la nicchia soteriologica lasciata libera dall'**Ātman** stesso, una volta negata la realtà, l'esperienza della **Bodhi** coincidente con il suo attingimento differisce radicalmente da quella brāhmanica della conoscenza salvifica, letta sovente nei termini d'una nuda presa di consapevolezza del nostro esserci.

Ciò è confermato dalla descrizione del **Nirvāṇa** in morte, distinto da quello in vita come "**Nirvāṇa** tutt'attorno" o completo (il **Parinirvāṇa**), o "**Nirvāṇa** senza resto di <**skandha** oggetto di > appropriazione" (il **Nirupādiśeṣanirvāṇa**) in opposizione a quello in vita, accompagnato da un tale resto (il **Sopādiśeṣanirvāṇa**). Anche

qui l'esperienza del **Buddha** è paradigmatica. Nelle numerose varianti fornite dalla letteratura sopravvissuta delle diverse scuole antiche è dato di cogliere uno stesso schema fondamentale di essa: secondo il minuzioso resoconto fatto agli astanti dal veggente cieco Aniruddha, la cui presenza è un *sine qua non* perché ciò che si verifica possa esser calato nell'insegnamento, giacché il Maestro ormai si è taciuto per sempre, il **Buddha** attinge anzitutto, in senso ascendente, la serie completa dei **dhyaṇa** e delle **samāpatti**, poi ridiscende di stato in stato di coscienza fino alla consapevolezza normale. Quasi a guisa di un pendolo che abbia descritto un arco completo, egli riparte allora verso l'estremo della curva dianzi descritta, tornando ad immergersi nei **dhyaṇa**, ma s'arresta al quarto, corrispondente alla metà del nuovo arco. E qui, come aprendosi, grazie alla forza del "momento" acquistato via via nel suo spostarsi, un varco tra tali due sfere d'esistenza dei mondi legati all'oggettualità e quelli destituiti di forma, il Maestro esce dal cosmo ed entra nel **Parinirvāṇa**.

Il **Mahāyāna** pone, significativamente, il "corpo oggetto di fruizione perfetta" dei **Buddha** (il **Sambhogakāya**), suscettibile, come si è veduto, di venir contemplato da loro stessi così come dai più eletti meditanti, proprio in corrispondenza della fessura creatasi tra tali due sfere, come fosse una sorta di post-immagine atemporale ed eterna lasciata dai **Buddha** al momento ultimo del loro sparire nell'infinita lontananza dello stato totalmente Altro. Questa forma sublime e permanente simboleggia il nuovo Assoluto rappresentato dal "corpo del **Dharma**" (il **Dharmakāya**), in forza del quale è possibile ai suoi maestri sostenere che i **Buddha** dimorano al di là sia del **Nirvāṇa** che del mondo della trasmigrazione (il **samsāra**), mentre l'entrata nel **Nirvāṇa** è, dal punto di vista della Realtà suprema (il **Paramārtha**), altrettanto illusoria dello stesso **samsāra** a cui si sottrae. Come Nāgārjuna afferma nelle sue strofe paradossali: "Né del **samsāra** rispetto al **Nirvāṇa** v'è elemento di distinzione alcuno, né del **Nirvāṇa** rispetto al **samsāra** v'è elemento di distinzione alcuno. E quella ch'è la circonferenza/confine ultimo (**koṭi**) del **Nirvāṇa** è anche la circonferenza del **samsāra**: di essi due non v'è la benché minima alterità, per quanto estremamente sottile <si voglia concepirlo>" (**Mūlamadhyamaka-kārikā** XXV, 19 s.)

Il **Buddha** non ha più confini.

Bibliografia

Ci si limita qui, date le esigenze della collana, ad un repertorio dei libri che presentino almeno un qualche interesse disponibili in lingua italiana, disposti, all'interno delle diverse sezioni, in ordine alfabetico per autore (o curatore nel caso di testi antichi). Delle opere contemporanee tradotte nella nostra lingua sono forniti i dati bibliografici relativi all'originale.

Sul "buddhismo" in generale e il suo incontro con l'Occidente:

- **Bechert** Heinz e **Küng** Hans, ***Buddhismus und Christentum***, in Küng H., a cura di, ***Christentum und Weltreligionen***, Piper GmbH & Co., München, 1984, tr. it. (di Giovanni Moretto) ***Buddhismo e Cristianesimo***, in ***Cristianesimo e religioni universali***, Mondadori, Milano, 1986, pp.343 ss.
- **Bercholz** Samuel e **Kohn** Sherab Chödzin, a cura di, ***Entering the Stream. An introduction to the Buddha and His Teachings***, Shambala, Boston, 1993, tr. it. (di Alessandra Di Paola, Metella Paterlini e Anna Rusconi) ***Le vie del Buddha. Vita, pensiero, insegnamenti***, Sansoni, Firenze, 1994.
- **Bergonzi** Mauro, ***Il buddhismo in Occidente***, in Puech Henri-Charles, a cura di, ***Storia del buddhismo***, Mondadori, Milano, 1992, pp.305 ss.
- **Botto** Oscar, ***Buddha e il Buddhismo***, Esperienze, Fossano, 1974. Ristampa Mondadori, Milano, 1984.
- **Botto** Oscar, ***Il Buddhismo***, Galileo, Milano, 1959.
- **Conze** Edward, ***Buddhismo***, (tr. it. di Rosanna Pelà) in ***Le civiltà dell'Oriente*** diretto da Giuseppe Tucci, vol. III, Casini, Roma, 1958, pp.745 ss. ristampa ***Breve storia del Buddhismo***, Rizzoli, Milano, 1985 e 1994.
- **Conze** Edward, ***Buddhism. its Essence and Development***, tr. it. (di Mario Tassoni) ***Il Buddhismo***, Mondadori, Milano, 1955.

- Cousins L.S., *Buddhism*, in *A Handbook of Living religions* ed. by Hinnells John R., Viking, New York, 1984, tr. it. (di Claudio Lamparelli) *Il Buddismo*, in *Le religioni viventi*, vol. II, Mondadori, Milano, 1986, pp. 334 ss.
- de Lubac Henri, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier-Montaigne, Paris, 1952, tr. it. (di Bernardo Citterio) *Buddismo e Occidente*, Vita e pensiero, Milano, 1958. Ristampa Jaca Book, Milano, 1987.
- Filippini-Ronconi Pio, *Il Buddismo*, Newton Compton, Roma, 1994.
- Filippini-Ronconi Pio, *Le vie del Buddismo*, Basaia, Roma, 1986.
- Fuss Michael, López-Gay Jesús e Sonō Fazion Gianpietro, *Le grandi figure del Buddismo*, Cittadella, Assisi, 1995.
- Humphreys Christmas, *Buddhism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1951, tr. it. (di Aldo Philipson) *Il Buddismo*, Ubaldini, Roma, 1964.
- Lamotte Etienne, Snellgrove David, Masson Joseph e Humbertclaude Pierre, *A' la rencontre du bouddhisme*, Il voll. Ancora, Roma, 1970, tr. it. (di Gianni Gualanduzzi) *Cristiani e buddhisti*, Segretariato per i Non-cristiani, Nigrizia, Bologna/EMC, Torino/ISME, Parma/PIME, Milano, 1971.
- Lowenstein Tom, *The Vision of the Buddha*, Ducan Baird, s.l., 1996, tr. it. (di Delia Tasso) *Il Sentiero del Buddha. Filosofia e meditazione; la Via dell'Illuminazione; I luoghi sacri*, Edit, Torino, 1997.
- Pelissero Alberto, a cura di, *Insegnamenti del Buddha*, Guanda, Parma, 1994.
- Pezzali Amalia, *Il Buddismo*, in *Religioni e filosofie dell'India* (prima parte), Quaderni della Fondazione S. Carlo, Modena, 1983, pp.57 ss.
- Pezzali Amalia, *Manuale di storia del Buddismo*, Emi, Bologna, 1983.
- Piantelli Mario, *Il Buddismo indiano*, in *Storia delle religioni* a cura di Giovanni Filoramo, vol. IV. *Religioni dell'India e dell'Estremo oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 276 ss.
- Schweitzer Albert, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, 1935, tr. it. (di Adele Olivoni) *I grandi pensatori dell'India. Studio di filosofia comparata*, Astrolabio, Roma, 1963, pp. 71 ss.
- Snelling John, *Buddhism*, Element Books, Longmead, Shaftesbury, 1990, tr. it. (di Rosanna Pelà), *Il Buddismo*, Xenia, Milano, 1993.
- Vecchiotti Icilio, *Storia e antologia del buddhismo*, Ubaldini, Roma, 1965.
- von Glasenapp Helmuth, *Buddhismus*, in *Die Religionen Indiens*, Alfred Kröner, Stuttgart 1956, tr. it. (di Carlo Della Casa) *Il Buddismo*, in *Le religioni dell'India*, SEI, Torino, 1963, pp.185 ss.
- Zago Marcello, *Buddhismo e Cristianesimo in dialogo. Situazione, rapporti, convergenze*, Città nuova, Roma, 1985.
- Zago Marcello, *La spiritualità buddhista*, Studium, Roma, 1986.

Sulla figura del **Buddha** e la sua biografia:

- Arena Leonardo Vittorio, *Buddha*, Newton Compton, Roma, 1996.
- Arnold Sir Edwin, *The Light of Asia or Great Renunciation (Mahābhiniṣkramaṇa) Being the Life and Teaching of Gautama Prince of India and Founder of Buddhism (As Told in Verses by an Indian*

Buddhist), Crowell & Co, New York, 1884. Ristampa in *The Wisdom of China and India*, ed. by Lin Yutang, tr. it. (di Rachele Sgobio) **La Luce dell'Asia** in **La saggezza dell'India. Il fiore della letteratura indiana dagli inni vedici al Surangama Sutra**, Bompiani, Milano, 1950, pp. 426 ss.

- **Bureau André**, **Bouddha**, Seghers, Paris, 1962, tr. it. (di Lina Rossi Mazzucchetti) **Buddha. La vita, il pensiero, i testi essenziali**, Accademia, Milano, 1972.

- **Bureau André**, a cura di, **En suivant Bouddha**, Philippe Lebaud, Paris, 1985, tr. it. (di Flavio Poli) **Vivere il Buddhismo**, Mondadori, Milano, 1990.

- **Bausani Alessandro**, **La vita del Buddha**; **Nyayātiloka Mahāthera**, **La parola del Buddha**, Elvetica, Chiasso, 1973.

- **Boisselier Jean**, **La sagesse du Bouddha**, Gallimard, Paris, 1993, tr. it. (di Giulia Squadroni) **Buddha. Saggezza e Illuminazione**, Electa/Gallimard, s.l., 1994.

- **Bussagli Mario**, **Che cosa ha veramente detto Buddha**, Ubaldini, Roma, 1968.

- **Carus Paul**, **The Gospel of Buddha**, Open Court, Chicago, 1894, tr. it. (di M.L. Kirby) **Il Vangelo di Buddha secondo antiche cronache**, Bari, Laterza, 1932.

- **Coomaraswami Ananda K.** e **Sister Nivedita**, **Buddha**, in **Myths of the Hindus and Buddhists**, 1913, tr. it. (di Laura Gentili) **Vita di Buddha**, Se, Milano, 1993.

- **Cucchi Vittorio**, a cura di, **La vita di Buddha nei testi del Canone pali**, Xenia, Milano, 1994.

- **Hanh Thich Nhat**, **Old Path White Clouds. Walking in the Footsteps of the Buddha**, Parallax, Berkeley, 1991, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini) **Vita di Siddhartha il Buddha**, Ubaldini, Roma, 1992.

- **Ikeda Daisaku**, **Watakushi no Shakuson-kan**, 1973, tr. it. (di Amina Pandolfi) **La vita del Buddha. Una interpretazione biografica**, Bompiani, Milano, 1986.

- **Kumaraswami Ananda K.** e **Sister Nivedita**, **Buddha**, in **Myths of the Hindus and Buddhists**, 1913, tr. it. (di Anna Odierno), **Buddha**, in **Miti dell'India e del Buddhismo**, Laterza, Bari, 1927. Ristampa, 1980, pp. 201 ss.

- **Oldenberg Hermann**, **Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde**, 1881, ed. riveduta Westermann, Braunschweig-Hamburg-Berlin, 1926, tr. it. **Budda**, dall'Oglio, Milano, 1952. Ristampa Tea, Milano, 1993.

- **Omodeo Salé Marino**, **La vita di Sariputra e le sette dell'Hinayana**, Martello, Milano, 1959.

- **Passi Alessandro**, a cura di, **Aśvaghōṣa, Le gesta del Buddha (Buddhacarita. Canti I-XIV)**, Adelphi, Milano, 1979. Ristampa Bompiani, Milano, 1985.

- **Passi Alessandro**, a cura di, **Aśvaghōṣa, Nanda il bello (Saundarananda-mahākāvya)**, Adelphi, Milano, 1985.

- **Rahula Walpola**, **What the Buddha taught**, Gordon Fraser, London-Bedford, 1959, tr. it. (di Maria Angela Falà) **L'insegnamento del Buddha**, Paramita, Roma, 1984.

- **Schumann Hans Wolfgang**, **Der Historische Buddha**, Eugen Diederichs, Köln, 1982.

tr. it. (Di Mauro Tosti-Croce) **Il Buddha storico**, Salerno, Roma, 1986.

- **Tucci Giuseppe**, a cura di, **Il trono di diamante**, De Donato, Bari, 1967.

Sul pensiero "buddhistico" indiano:

- **Bureau André**, *Le Bouddhisme indien*, in *Histoire des religions* diretta da **Puech Henri-Charles**, vol. I, Gallimard, Paris, 1970, tr. it. (di Maria Novella Pierini) *Il Buddismo indiano*, in *Storia delle religioni*, vol.IV, Laterza, Bari, 1977. Ristampa in **Puech H.-C.**, a cura di, *Storia del buddhismo*, Mondadori, Milano, 1992, pp. 25 ss.
- **Bhattacharya H. Dakshinaranjan**, **Bhattacharya Vidhushekhara** e **Murti T.R.V.**, *Buddhist Philosophy*, in *History of Philosophy Eastern and Western*, ed. by **Radhakrishnan Sarvepalli**, vol. I, Allen & Unwin, London, 1952, tr. it. (di Emilio Agazzi) *La filosofia buddhista* in *Storia della filosofia orientale*, Feltrinelli, Milano, 1962. Ristampa in 2 voll., 1978.
- **Conze Edward**, *Buddhist Thought in India*, Allen & Unwin, London, 1962, tr. it. (di Flavio Poli) *Il pensiero del Buddismo indiano*, Mediterranee, Roma, 1988.
- **Eliade Mircea**, *Technique Yoga dans le bouddhisme* in *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954, tr. it. (di Giorgio Pagliaro e Furio Jesi) *Tecniche Yoga nel buddhismo* in *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze, pp. 159 ss.
- **Eliade Mircea**, *Technique Yoga dans le bouddhisme et le tantrisme* in *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris, 1948, tr. it. (di Anna Macchioro) *La tecnica dello Yoga nel buddhismo e nel tantrismo* in *Tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino, 1952. Ristampa Boringhieri⁴ (ed. riveduta dallo scrivente), Torino, 1990, pp. 135 ss.
- **Gnoli Raniero**, *Filosofia dell'India*, in *Le civiltà dell'Oriente* dirette da **Tucci Giuseppe** vol.III, Casini, Roma, 1958, pp.633 ss.
- **Jaspers Karl**, *Buddha*, in *Die Grossen Philosophen*, R.Piper & Co., München, 1957, tr. it. (di Filippo Costa) *Buddha* in *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973, pp. 220 ss.
- **Martinetti Piero**, *Buddhismo*, in *La sapienza indiana corredata da un'antologia di testi Indù e Buddhisti* a cura di **Caracchi Pinuccia**, Celuc, Milano, 1981, pp.48 ss.
- **Pasqualotto Giangiorgio**, *Illuminismo e Illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Donzelli, Roma, 1997.
- **Piantelli Mario**, *Il problema del male e della sofferenza nel Buddismo antico*, in *Liberaci dal male. Male e vie di liberazione nelle religioni*, Atti del V seminario Teologico -Missionario Istituto di Studi Asiatici PIME e Abbazia di Praglia, EMI, Bologna, 1983, pp. 85 ss. e 195 ss.
- **Piantelli Mario**, *Hindūismo e buddhismo: due Assoluti allo specchio*, in *I Sistemi filosofici dell'India*, Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche, Il pensiero indiano VI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1996.
- **Radhakrishnan Sarvepalli**, *The Ethical Idealism of Early Buddhism, Buddhism as a Religion, The Schools of Buddhism*, in *Indian Philosophy*, vol.I, Allen & Unwin², revised ed., London, 1929, tr. it. (del Gruppo Kevala) *L'idealismo etico del Buddismo antico, Il Buddismo come religione, Le scuole del Buddismo*, in *La Filosofia indiana*, vol.I, Ās'ram Vidyā, Roma, 1993, pp.339 ss. e 596 ss.
- **Tucci Giuseppe**, *Il Buddismo*, in *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari, 1957. Ristampa Tea, Milano, 1992, pp.50 ss.
- **Scalabrino Borsani Giuseppina**, *Il Buddismo*, in *La filosofia indiana*, Vallardi, Milano, 1976, pp. 427 ss.
- **von Glasenapp Helmuth**, *Die Philosophie der Inder*, Alfred Kröner², ed. riveduta, Stuttgart 1958, tr.it. (di Barbarina Fracca e Giulio Gatti) *Filosofia dell'India. Introduzione alla storia e allo sviluppo del pensiero filosofico indiano*, SEI, Torino, 1962. Ristampa 1988.

Sul Theravāda e la sua prassi meditativa :

- **Bureau André**, *Le Bouddhisme à Ceylan et dans l'Asie du Sud-Est*, in *Histoire des religions* diretta da Puech Henri-Charles, vol. III, Gallimard, Paris, 1970, tr. it. (di Maria Novella Pierini) *Il Buddismo a Ceylon e nel Sud-Est asiatico*, in *Storia delle religioni*, vol.IV, Laterza, Bari, 1977. Ristampa in Puech H.-C., a cura di, *Storia del buddhismo*, Mondadori, Milano, 1992, pp. 261 ss.
- **Bergonzi Mauro**, *Osservazioni su samatha e vipassanā nel buddhismo Theravāda*, in "Rivista degli Studi Orientali", Roma, vol. LIV fasc.I-II (1980), pp. 143 ss. e fasc. II-IV (1980), pp. 327 ss.
- **Bonecchi Adalberto**, a cura di, *Psicoterapia e meditazione*, Mondadori, Milano, 1991.
- **Breiter Paul**, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini) *Il Dhamma della foresta. Vita col maestro Chah*, Ubaldini, Roma, 1991.
- **Buddhadasa**, *Heartwood from the Bodhi Tree*, 1990, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini) *Il cuore dell'albero della Bodhi*, Ubaldini, Roma, 1991
- **Chah Achaan**, *Bodhinyana. A Taste of Freedom*, Funny Press, Bangkok, 1980, tr. it. (di Letizia Baglioni) *Il sapore della libertà*, Ubaldini, Roma, 1990.
- **da Vigolo Giovanni**, *Il Capitolo delle colpe: da Buddha al p.Lacordaire, passando per Adamo lo Scozzese (+1212)* in "Rivista di ascetica e mistica" , Firenze, Anno IV (1979), n°2, pp. 157 ss.
- **Di Folca Carlo**, *Mistica buddhista e mistica cristiana a confronto* in "Rivista di ascetica e mistica" , Firenze, Anno XVI (1991), n° 1, pp. 47 ss.
- **Ducrey Giordano Ferruccio**, *Ceylon e altre immagini*, Botero, Torino, 1968.
- **Johansson Rune E. A.**, *The Psychology of Nirvana*, Allen & Unwin, London, 1969, tr. it. (di Maria Angela Falà) *La psicologia del Nirvana*, Ubaldini, Roma, 1984.
- **King Winston L.**, *Theravada Meditation, the Buddhist Transformation of Yoga*, the Pennsylvania State University Press, 1980, tr. it. (di Letizia Baglioni) *La meditazione Theravada*, Ubaldini, Roma, 1987.
- **Nyanaponika Thera**, *The Heart of Buddhist Meditation. A Handbook of mental Training Based on Buddha's Way of Mindfulness*, Rider & Co., London, 1962, tr. it. (di Nazareno Ilari) *Il cuore della meditazione buddhista*, Ubaldini, Roma, 1978.
- **Nyanaponika Thera**, *The Vision of Dhamma*, Rider & Co., London, 1986, tr. it. (di Andrea Andriotto) *La visione del Dhamma*, Ubaldini, Roma, 1988.
- **Odier Daniel e De Smedt Marc**, *Le Bouddhisme in Essay sur les Mystiques Orientales*, Albin Michel, Paris, 1984, tr. it. *Il Buddismo in Le Mistiche Orientali*, Promolibri, Torino, 1989, pp. 32 ss.
- **Pensa Corrado**, *Meditazione Buddhista Intensiva: Esperienze e Riflessioni*, in "Conoscenza religiosa", n° 4, Roma 1978.
- **Saddhatissa H.** , *La vita personale del monaco buddhista, La vita monastica nella società buddhista, Rewata Dhamma, Il Sangha buddhista, I risultati pratici della meditazione Vipassana* (tr. it. di G.Gualanduzzi) in *Monachesimo cristiano, buddhista, indù. Incontro religioso saulla vita monastica (Praglia 3-8 ottobre 1977)*, EMI, Bologna, 1978
- **Sayadaw Mahasi**, *Practical Insight Meditation. Basic and Progressive Stages, The Progress of Insight through the Stages of Purification*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka. Ristampa Shambala, Boston, 1985, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini) *La pratica dell'Insight. Basi e sviluppo della meditazione Satipat.t.hāna*, Ubaldini, Roma, 1989.
- **Solé-Leris Amadeo**, *La meditacìon budista*, Martinez Rocas, Barcelona, 1986, tr. it. (di Maria Angela Falà) *La meditazione buddhista*, Mondadori, Milano, 1988.

- **Zago** Marcello, *Il problema del male e della sofferenza nel Buddhismo Theravāda*, in *Liberaci dal male. Male e vie di liberazione nelle religioni*, Atti del V seminario Teologico -Missionario, Istituto di Studi Asiatici PIME e Abbazia di Praglia, EMI, Bologna, 1983, pp. 143 ss.

Testi del Theravāda:

- **Burlingame** Eugene W., a cura di, *Buddhist Parables*, Yale University Press, New Haven, 1922, tr. it. (di M. D'Anna) *Parole buddhiste*, Laterza, Bari, 1926. Ristampe 1980, 1995.

- **De Lorenzo** Giuseppe, *Gli ultimi giorni di Gotamo Buddho dal Mahāparinibbānasutta del Canone Pāli*, Laterza, Bari, 1948, ristampa 1981.

- **D'Onza Chiodo** Mariangela, a cura di, *Vite anteriori del Buddha (Jātaka)*, UTET, Torino, 1992.

- **Falà** Maria Angela, a cura di, *Milindapan*ha (Le domande del re Milinda)*, Ubaldini, Roma, 1982.

- **Filippini-Ronconi** Pio, a cura di, *Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Suttanipāta Theragāthā, Therīgāthā in Canone Buddhista. Discorsi brevi*, UTET, Torino, 1968. Ristampa 1986. Ristampa di testi scelti da **Piantelli** Mario, *Aforismi e discorsi del Buddha*, Tea, Milano, 1988.

- **Filippini-Ronconi** Pio, a cura di, *Dhammacakkappavartanasutta, Ānāpānasati, Satipat.t.hanasutta, Dhammapada, in Buddha, Aforismi e discorsi*, Newton Compton, Roma, 1994.

- **Frola** Eugenio, a cura di, *Dīgha Nikāya: Sīlakkhandā Vagga, Mahāvagga, Pāṭika Vagga in Canone Buddhista. Discorsi lunghi*, 2 voll., Laterza, Bari, 1960/61. Ristampa UTET, Torino, 1967. Ristampa 1986. Ristampa di testi scelti da **Piantelli** Mario, *Aforismi e discorsi del Buddha*, Tea, Milano, 1988.

- **Frola** Eugenio, a cura di, *Mahāparinibbānasuttanta in Canone Buddhista. Discorsi lunghi*, 2 voll., Laterza, Bari, 1960/61. Ristampa UTET, Torino, 1967. Ristampa 1986. Ristampa in *Il grande dialogo del Nirvāna definitivo*, intr. di **Piantelli** Mario, Tea, Milano, 1995.

- **Frola** Eugenio e **Talamo** Vincenzo, a cura di, *L'orma della disciplina (Dhammapada)*, Boringhieri, Torino, 1962.

- **Martinelli** Luigi, a cura di, *Dhammapada*, Mondadori, Milano, 1990.

- **Müller**, F.Max, a cura di, *Dhammapada*. Ristampa in *The Wisdom of China and India*, ed. by Lin Yutang, tr. it. (di Rachele Sgobio) *Il Dhammapada*, in *La saggezza dell'India. Il fiore della letteratura indiana dagli inni vedici al Surangama Sutra*, Bompiani, Milano, 1950, pp.374 ss.

- **Neumann K.E.** e **De Lorenzo G.**, a cura di, *I discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikāyo per la prima volta tradotti dal testo pāli*, Laterza, Bari, 1916, 1925 e 1927,. Ristampa, 1969.

- **Talamo** Vincenzo, a cura di, *Così è stato detto (Iti vuttaka)*, Boringhieri, Torino, 1962. Ristampa 1978.

- **Talamo** Vincenzo, a cura di, *Il sapore della Liberazione. Letture buddhiste*, Promolibri, Torino, 1995.

- **Talamo** Vincenzo, a cura di, *Mahānāma, La grande cronaca (Mahāvam.sa). Sulle orme del Buddha nell'antica Ceylon*, La Salamandra, Milano, 1983.

- **Talamo** Vincenzo, a cura di, *Sutta Nipāta*, Boringhieri, Torino, 1961.

Sul Mahāyāna:

- **Dasgupta** Shashi Bhushan, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta, 1950. Ristampa Shambala, Berkeley, 1974, tr. it. (di Mario Maglietti) *Introduzione al Buddhismo tantrico*, Ubaldini, Roma, 1977.

- Jaspers Karl, *Nāgārjuna*, in *Die Grossen Philosophen*, R.Piper & Co., München, 1957, tr. it. (di Filippo Costa) *Buddha* in *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973, pp. 1218 ss.

- Lane Suzuki Beatrice, *Mahayana Buddhism*, Allen & Unwin, London, 1959, tr. it. (di Giulio Cogni), *Il Buddhismo mahayana*, Sansoni, Firenze, 1960.

- Murti T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, Allen & Unwin, London, 1955, tr. it. (di Fabrizio Pregadio) *La filosofia centrale del Buddhismo*, Ubaldini, Roma, 1983.

- Schumann Hans Wolfgang, *Buddhistische Bilderwelt*, Eugen Diedrichs, Köln, 1986, tr. it. (di Stefania Bonarelli) *Immagini buddhiste. Manuale iconografico del buddhismo Mahāyāna e Tantrāyāna*, Mediterranee, Roma, 1989.

- Williams Paul, *Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations*, Routledge, London-New York, 1989, tr. it. (di Giorgio Milanetti) *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, Ubaldini, Roma, 1990.

Testi del Mahāyāna:

- Batchelor Stephen, a cura di, Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*, cap. VI, in Gheshe Rabten, *Echoes of Voidness*, Wisdom Publications, London, 1983, tr. it. (di Giovanna Pescetti) *Le tre vie per la realizzazione della Vacuità*, Ubaldini, Roma, 1985.

- Conze Edward, a cura di, *Buddhist Wisdom Books, Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra*, Allen & Unwin, London, 1958, tr.it. (di Giorgio Mantici) *I libri buddhisti della Sapienza. Il Sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, Ubaldini, Roma, 1976.

- Goddard Dwight e Wei-Tao, a cura di, *The Surangama Sutra*. Ristampa in *The Wisdom of China and India*, ed. by Lin Yutang, tr.it. (di Rachele Sgobio) *Il Surangama Sutra*, in *La saggezza dell'India. Il fiore della letteratura indiana dagli inni vedici al Surangama Sutra*, Bompiani, Milano, 1950, pp. 535 ss.

- Gnoli Raniero, a cura di, Arya Sura, *Storia della tigre e altre storie delle vite anteriori del Buddha (Jatakamala)*, Leonardo da Vinci, Bari, 1964. Ristampa in *Testi buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino, 1983, pp. 527 ss.

- Gnoli Raniero, a cura di, Nāgārjuna, *Madhyamaka Kārikā (Le stanze del cammino di mezzo)*, *Vigraha Vyāvartanī (La sterminatrice dei dissensi)* e *Catuh.stava (Le quattro laudi)*, Boringhieri, Torino, 1961. Ristampa 1979. Ristampa di *Madhyamaka Kārikā* in *Testi buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino, 1983, pp. 305 ss. Ristampa di *Catuhstava* in *Sironi Attilia*, a cura di, Nāgārjuna, *Lo sterminio degli errori*, Rizzoli, Milano, 1992, pp. 96 ss.

- Gnoli Raniero, a cura di, *Pratīyasamutpādasūtra, S'ālistambhasūtra, Vajracchedikā, Sūran°gamasamādhisūtra, Vimalakīrtinirdes'a, Candrakīrti, Prasannapadā* (cap. VII), *Din°nāga, Prajn°āpāramitāpin.d.ārtha, S'āntideva, Bodhicaryāvatāra, Mātr.ceta, S'atapan°cās.at.ka, Rahulabhadra, Prajn°āpāramitāstotra, Guhyasamāja, Tattvajñ°ānasam.siddhi*, in *Testi buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino, 1983.

- Günther Herbert V., a cura di, dKon mchog a.Jigs med dbang po, *Grub paa.i mthaa.i rnam bzhag rin po cheaa.i phreng ba*, Mi pham a.Jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho, *Yid-bzhin mdzod kyi grub mtha a.bsdu pa*, in *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Shambala, Berkeley, 1971, tr. it. (di Giuseppe Sardelli) *La filosofia buddhista nella teoria e nella pratica*, Ubaldini, Roma, 1975.

- Hopkins Jeffrey e Lati Rimpoche, a cura di, Nāgārjuna, *The Precious Garland* and Kaysang Gyatso (VII Dalai Lama), *The Song of the Four Mindfulnesses*, Allen & Unwin, London, 1975, tr. it. (di Giuseppe Sardelli) *La Preziosa Ghirlanda e Il Cantico delle quattro consapevolezza*, Ubaldini, Roma, 1976.

- Pezzali Amalia, a cura di, S'āntideva, *Il Bodhicaryāvatāra e le Kārikā del S'īks.āsamuccaya*, EMI, Bologna, 1982.

- Pezzali Amalia, a cura di, Vasubandhu, *Il tesoro della metafisica (Abhidharmakos'a)*, *Il trattato della dimostrazione dell'atto (Karmasiddhiprakaran.a)*, EMI, Bologna, 1987.

- Sironi Attilia, a cura di, Nāgārjuna, *Lo sterminio degli errori*, Rizzoli, Milano, 1992.

Sulla civiltà del Tibet, il suo "buddhismo" e la sua prassi meditativa:

- **Avedon** John F., *In Exile from the Land of Snows*, 1979-1984, tr. it. (di Maria Antonia Sironi) *Il Dalai Lama*, dall'Oglio, Milano, 1989.
- **Blofeld** John, *The Way of Power. A Practical Guide to the Tantric Mysticism of Tibet*, Allen & Unwin, 1970, tr. it. (di Ramon Prats) *La via del Potere*, Ubaldini, Roma, 1978.
- **Blondeau** Anne Marie, *Les religions du Tibet*, in *Histoire des religions* diretta da **Puech** Henri-Charles, vol. III, Gallimard, Paris, 1970, tr. it. (di Maria Novella Pierini) *Le religioni del Tibet* in *Storia delle religioni*, vol.IV, Laterza, Bari, 1977. Ristampa in **Puech** H.-C., a cura di, *Il buddhismo del Tibet*, in *Storia del buddhismo*, Mondadori, Milano, 1992, pp. 93 ss.
- **Carelli** Mario, *Lamaismo. La religione del Tibet e della Mongolia*, SEI, Torino, 1955.
- **David-Neel** Alexandra, *Mystiques et magiciens du Thibet*, Plon, Paris, tr. it. (di Vittorio Alessi), *Mistici e maghi del Tibet*, Ubaldini, Roma, 1965.
- **Filippini Ronconi** Pio, *Il Quadruplici Vuoto e la Mahāmudrā*, in *La realizzazione spirituale dell'uomo. Giainismo, Buddismo, Induismo, Sikhismo, Islamismo, Cristianesimo*, Atti del Convegno Interdisciplinare Tenuto presso il Dipartimento di Medievistica dell'Università di Pisa, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1987, pp. 21 ss.
- **Anagarika Govinda**, *The Way of the White Clouds. A Buddhist Pilgrim in Tibet*, Rider & Co., London, 1966, tr.it. (di Raffaella Salierno Prats) *La via delle nuvole bianche*, Ubaldini, Roma, 1981.
- **Günther** Herbert V. e **Trungpa** Chögyam, *The Dawn of Tantra*, Shambala, Berkeley, 1975, tr. it. (di Elena Liotta), *L'alba del Tantra*, Ubaldini, Roma, 1978.
- **Hopkins** Jeffrey e **Lati** Rimpoche, *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, Rider & Co., London, 1979, tr. it. (di Fabrizio Pregadio) *Morte, stato intermedio e rinascita nel Buddismo tibetano*, Ubaldini, Roma, 1980.
- **Lo Bue** Erberto F., a cura di, *Sku-thang. Pitture tibetane dal quindicesimo al ventesimo secolo*, Giusti, Firenze, 1983.
- **Omodeo-Salé** Marino, *Il Tibet e i paesi himalayani. Storia, civiltà, cultura*, Mursia, Milano, 1989.
- **Marazzi** Antonio, *Tibetani in Svizzera. Analisi di una distanza culturale*, Angeli, Milano, 1975.
- **McDonald** Kathleen, *How to Meditate*, Wisdom Publications, London, 1984, tr.it. (di Mirka Sapunzachis e Stefano Tittarelli) *Come meditare*, Chiara Luce, Pomaia, 1986.
- **Norbu** Namkhai e **Clemente** Adriano, *Dzog-chen. Lo stato di auto-perfezione*, Ubaldini, Roma, 1986.
- **Norbu** Namkhai e **Shane** John, *The Cristal and the Way of Light. Sutra, Tantra and Dzog-chen*, Routledge & Kegan Paul, London, 1986, tr. it. (di Cristina de Falco) *Il cristallo e la via della luce*, Ubaldini, Roma, 1987.
- **Pallis** Marcos, *The Lotus and the Cross*, Christy & Moore, London, 1968, tr. it. (di Elsa Codronchi Torelli) *Il loto e la croce*, Borla, Torino, 1969.
- **Stein** Rolf A., *La civilisation tibétaine*, L'Asiathèque-Le Sycomore, 1962, tr. it. (di Vincenzina Mazzarino) *La civiltà tibetana*, Einaudi, Torino, 1986.
- **Taring** Rinchen Dolma e **Murray** John, *Daughter of Tibet*, Wisdom Publications, London, 1986, tr. it. (di Ilide Carmignani) *Figlia del Tibet*, Serra e Riva, Milano, 1988.

- **Tatz Mark e Kent Jody**, *Rebirth*, tr. it. (di Roberto Donatoni), *Rinascere. Il gioco tibetano della liberazione*, Sonzogno, Milano, 1980.
- **Tenzin Gyatso** (XIV Dalai Lama), *My Land and My People*, McGraw-Hill, tr. it. (di Ugo Tolomei), *Le memorie del Dalai Lama del Tibet*, Garzanti, Milano, 1962.
- **Tenzin Gyatso** (XIV Dalai Lama), *The Buddhism of Tibet e The Key to the Middle Way*, a cura di **Hopkins Jeffrey e Lati Rinpoche**, Allen & Unwin, London, 1975, tr. it. (di Giuseppe Sardelli), Ubaldini, Roma, 1976.
- **Toscano Giuseppe M.**, *Alla scoperta del Tibet. Relazioni di missionari del sec.XVII*, EMI, Bologna, 1977.
- **Tucci Giuseppe**, *Die Religionen Tibets*, in **Tucci G. e Heissig Walther**, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970, tr. it. (di Stefania Bonarelli) *Le religioni del Tibet*, Mediterranee, Roma, 1976.
- **Tucci Giuseppe**, *Teoria e pratica del mandala con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, 2a ed. rifatta sulla 1a ediz.it., 1949, e sull'ed.ingl., Rider & Co., London, 1961, Ubaldini, Roma, 1969.
- **Wangchen Geshe Namgyal**, *Awakening the Mind of Enlightenment. Meditations on the Buddhist Path*, Wisdom Publications, London, 1987, tr. it. (di Enrica Rispoli), *Il metodo graduale per ottenere l'Illuminazione*, Ubaldini, Roma, 1990.

Testi tibetani :

- **Allione Tsultrim**, a cura di, *Women of Wisdom*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984, tr. it. (di Gloria Cugurra), *Donne di saggezza*, Ubaldini, Roma, 1985.
- **Bacot Jacques**, a cura di, *Le Poète tibétain Milarépa. Ses crimes, ses épreuves, son nirvana*, tr. it. (di Anna Devoto), *Vita di Milarepa*, Adelphi, Milano, 1966.
- **David-Neel Alexandra e Lama Yongden**, a cura di, *La vie surhumaine de Guesar de Ling*, E'dition du Rocher, Monaco, 1978, tr. it. (di Marianunzia Tambara) *Vita sovrumana di Gesar di Ling*, Mediterranee, Roma, 1990.
- **Dowman Keith**, a cura di, *Sky Dancer. The Secret life and Songs of the lady Yeshe Tsogyel*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984, tr. it. (di Adriano Clemente) *La danzatrice del cielo. La vita segreta e i canti di Yeshe Tsogyel*, Ubaldini, Roma, 1985.
- **Evans-Wentz W.Y.**, a cura di, *Tibetan Yoga and Secret doctrines or Seven Books of Wisdom of the Great Path*, Oxford University Press, London, 1958, tr. it. (di Giorgio Mantici) *Lo Yoga tibetano e le dottrine segrete*, Ubaldini, Roma, 1973.
- **Freemantle Francesca e Trungpa Chögyam**, a cura di, *The Tibetan Book of Dead*, Shambala, Berkeley, 1975, tr. it. (di Mario Maglietti), *Il libro tibetano dei morti (La Grande Liberazione attraverso l'udire nel Bardo)*, Ubaldini, Roma, 1977.
- **Gnoli Raniero e Orofino Giacomella**, a cura di, *Nāropā, Sekoddeśa e Paramārthasaṃgrahaṇāṃasekoddeśatikā*, in *Iniziazione (Kālacakra)*, Adelphi, Milano, 1994.
- **Günther Herbert V.**, a cura di, *The Life and Teachings of Nāropa Translated from the Original Tibetan with Philosophical Commentary Based on the Oral Transmission*, Oxford University Press, London, 1963, tr. it. (di Francesco Cardelli) *La vita e l'insegnamento di Nāropa*, Ubaldini, Roma, 1975.
- **Hopkins Jeffrey e Lati Rinpoche**, a cura di, **Tsong-ka-pa**, *Tantra in Tibet (The great Exposition of Secret Mantra)*, Allen & Unwin, London, 1977, tr. it. (di Nazareno Ilari) *Tantra in Tibet*, Ubaldini, Roma, 1980.
- **Lo Bue Erberto F.**, a cura di, **Tsàn-yan-ghia-tsò** (VI Dalai Lama), *Canti d'amore*, Sellerio, Palermo, 1993.
- **Lo Bue Erberto F.**, a cura di, *Vita e canti del VI Dalai Lama*, L' Angolo Manzoni, Torino, 1993.

- **Norbu** Namkhai, a cura di, *Il libro tibetano dei morti (L'antica sapienza dell'Oriente di fronte al Morire e al Rinascere)*, Newton Compton, Roma, 1983.

- **Tucci** Giuseppe, a cura di, *Il libro tibetano dei morti (Bardo Tödöl)*, Milano, 1949. Ristampa UTET, Torino, 1972.

- **Tulku** Tarthang, a cura di, **Mi-pham**, *Calm and Clear. The Wheel of Analytic Meditation. Instructions on Vision in the Middle Way*, Dharma, Emeryville, 1973, tr. it. (di Fabrizio Pregadio) *Calmo e limpido*, Ubaldini, Roma, 1977.

- Lama **Yeshe**, *The Twenty One Taras*, Wisdom Publications, London, 1985, tr. it. (di Giovanna Pescetti e Lorenzo Vassallo) **Lama Yesce**, *Tara, L'Energia Illuminata. Il Femminile nel Buddhismo*, Chiara Luce, Pomaia, 1988.

Sul "buddhismo" cinese e giapponese e sulla sua prassi meditativa:

- **Arena** Leonardo, *Storia del Buddhismo Ch'an (lo Zen cinese)*, Mondadori, Milano, 1992.

- **de Lubac** Henry, *Aspects du Bouddhisme e Amida*, Editions du Seuil, Paris, 1951 e 1955, tr. it. (di Carlo Danna), *Buddhismo*, Jaca Book, Milano, 1979.

- **Ching** Julia e **Küng** Hans, *Buddhismus*, in **Küng** H., a cura di, *Christentum und Chinesische Religion*, Piper GmbH & Co., München, 1988, tr. it. (di Giovanni Moretto) *Il Buddhismo, una religione straniera in Cina, in Cristianesimo e religiosità cinese*, Mondadori, Milano, 1989, pp.209 ss.

- **Demiéville** Paul, *Le Bouddhisme chinois*, in *Histoire des religions* diretta da **Puech** Henri-Charles, vol. I, Gallimard, Paris, 1970, tr. it. (di Maria Novella Pierini) *Il Buddhismo cinese* in *Storia delle religioni*, vol.V, Laterza, Bari, 1977. Ristampa in **Puech** H.-C., a cura di, *Storia del buddhismo*, Mondadori, Milano, 1992, p.157 ss.

- **Deshimaru** Taisen, *La pratique de la concentration. Zen et vie quotidienne*, Retz, Paris, 1978, tr. it. (di Pietro Negri) *La pratica della concentrazione*, Ubaldini, Roma, 1982.

- Graf **Dürckheim** Karlfried, *Hara, die Erdmitte des Menschen*, Otto Wilhelm Barth, Weilheim, tr. it. (di Carlo d'Altavilla) *Hara. Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*, Mediterranee, Roma, 1969.

- **Enomiya Lassalle** Hugo, *Zen-Meditation für Christen*, Otto Wilhelm Barth, München-Bern, 1973, tr.it. (di Armando Gonella) *Meditazione zen e preghiera cristiana*, Paoline, Roma, 1979.

- **Hanh** Thich Nhat, *Being Peace, The Hearth of Understanding, Walking Meditation*, Parallax Press, Berkeley, 1987 e 1988; Fellowship Publication, New York, 1985, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini) *Essere pace*, Ubaldini, Roma, 1989.

- **Hoover** Thomas, *Zen Culture*, Random House, 1977, tr. it. (di Francesco Saba Sardi) *La cultura Zen*, Mondadori, Milano, 1981.

- **Katagiri** Dainin, *Returning to Silence. Zen Practice in Daily Life*, Shambala, Boston -London, 1988, tr. it. (di Letizia Baglioni) *Ritorno al silenzio*, Ubaldini, Roma, 1989.

- **Margiaria** Angelo, *Il Buddhismo nel Giappone*, Studium, Roma, 1970.

- **Merton** Thomas, *Mystics and Zen Masters*, Abbey of Gethsemani, 1961, tr. it. (di Franco Bernardini Marzolla) *Mistici e maestri Zen*, Garzanti, Milano, 1969.

- **Merton** Thomas, *Zen and Birds of Appetite*, Abbey of Gethsemani, 1968, tr. it. (di Franco Bernardini Marzolla) *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Milano, 1970.

- **Morinaga** Soko Roshi, *Pointers to Insight. The Life of a Zen Monk*, The Zen Center, London, 1985, tr. it. (di Renato d'Orlandi) *Indicazioni per l'intuizione (Vita di un monaco Zen)*, Promolibri, Torino, 1990.

- **Renondeau** Gaston e **Frank** Bernard, *Le Bouddhisme japonais*, in *Histoire des religions* diretta da **Puech** Henri-Charles, vol. I, Gallimard, Paris, 1970, tr. it. (di Maria Novella Pierini) *Il Buddhismo giapponese* in *Storia delle*

religioni, vol. V, Laterza, Bari, 1977. Ristampa in **Puech H.-C.**, a cura di, *Storia del buddhismo*, Mondadori, Milano, 1992, pp. 229 ss.

- **Schlögel Irmgard**, *The Zen Way*, 1977, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini) *Lo Zen via di trasformazione*, Promolibri, Torino, 1991.

- **Suzuki Daisetz Teitaro**, *An Introduction to Zen Buddhism*, Rider & Co., London, 1969, tr. it. (di Grazia Marchianò) *Introduzione al Buddhismo Zen*, Ubaldini, Roma, 1970.

- **Suzuki Daisetz Teitaro**, *Bukkyō no Tai-i*, tr. it. (di Angelo Margiaria) *La concezione buddhista del cosmo secondo il testo originale di "Essenza del Buddhismo" del prof. dott. Daisetsu Suzuki*, SEI, Torino, 1967.

- **Suzuki Daisetz Teitaro**, *Essays in Zen Buddhism* (1911-1936), 3 voll., Rider & Co., London, tr. it. (di Julius Evola) *Saggi sul Buddhismo Zen*, 3 voll., Mediterranee, Roma, 1975 ss.

- **Suzuki Daisetz Teitaro**, *Mysticism: Christian and Buddhist*, Harper & Bros., New York, 1957, tr. it. (di M. Leoni) *Misticismo cristiano e buddhista. La via orientale e occidentale*, Ubaldini, Roma, 1971.

- **Suzuki Daisetz Teitaro**, *Shin Buddhism*, Harper & Row, New York, 1970, tr. it. (di Giulio Cogni) *Buddhismo Shin*, Ubaldini, Roma, 1972.

- **Suzuki Shunryu**, *Zen Mind, Beginner's Mind*, Weatherhill, New York-Tokyo, 1970, tr. it. (di Mauro Bergonzi) *Mente Zen, mente di principiante. Discorsi sulla meditazione e la pratica*, Ubaldini, 1976.

- **Tilman Klemens**, *Die Führung zur Meditation*, Benziger, Zürich, 1971, tr. it. (di Giorgio Mion), *Guida alla meditazione*, Queriniana, Brescia, 1974, pp. 233 ss.

- **Lu K'uan Yü (Luk Charles)** e **Hunn Richard**, a cura di, *Empty Cloud. The autobiography of the Chinese Zen Master Xu-yun*, Element Books, Dorset, 1988, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini), *Xu-yun, Nuvola vuota. Autobiografia di un Maestro Chan*, Ubaldini, Roma, 1990.

Testi cinesi e giapponesi :

- **Chang Garma C.C.**, a cura di, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, Allen & Unwin, London, 1971, tr. it. (di Giorgio Mantici) *La dottrina buddhista della totalità*, Ubaldini, Roma, 1974.

- **Lu K'uan Yü (Luk Charles)**, a cura di, *Ch'an and Zen Teaching*, Rider & Co., London, 1960, tr. it. (di Roberta Rambelli), *Ch'an e Zen*, Mediterranee, Roma, 1977.

- **Lu K'uan Yü (Luk Charles)** e **Hunn Richard**, a cura di, *Empty Cloud. The autobiography of the Chinese Zen Master Xu-yun*, Element Books, Dorset, 1988, tr. it. (di Giampaolo Fiorentini), *Nuvola vuota. Autobiografia di un Maestro Chan*, Ubaldini, Roma, 1990.

- **Lu K'uan Yü (Luk Charles)**, a cura di, *Practical Buddhism*, Rider & Co., London, 1971, tr. it. (di Roberta Rambelli), *Buddhismo pratico*, Mediterranee, Roma, 1979.

- **Lu K'uan Yü (Luk Charles)**, a cura di, *The secrets of Chinese Meditation*, Rider & Co., London, 1964, tr. it. (di Giuseppe Sardelli), *I segreti della meditazione cinese. L'autosviluppo mediante il controllo della Mente, come è insegnato nelle scuole Ch'an, Mahāyāna e Taoista della Cina*, Ubaldini, Roma, 1965.

- **Masunaga Reiho**, a cura di, *A Primer of Soto Zen*, East-West, Honolulu, 1971, tr. it. (di Giulio Cogni), *Breviario di Soto Zen (Traduzione del Shobogenzo Zuimonki del Maestro Dogen)*, Ubaldini, Roma, 1971.

- **Pi Yen Lu ; Cleary Thomas e J.C.**, a cura di, *The Blue Cliff Record*, Shambala, Boulder-London, 1977, tr. it. (di Fabrizio Pregadio) *La raccolta della Rocca Blu. Cento casi dello Zen modello di tutti i koan*, 3 voll., Ubaldini, Roma, 1978/79.

- **Sasaki** Ruth F., a cura di, *The Record of Lin-chi (Rinzai Roku)*, Institute for Zen Studies, Kyoto, 1975, tr. it. (di Patrizia Nicoli), *La raccolta di Lin-chi*, Ubaldini, Roma, 1985.

- **Senzaki** Nyogen e **Reps** Paul, a cura di, *101 Zen Stories*, Charles Tuttle Co., Tokyo, 1957, tr. it. (di Adriana Motti), *101 storie Zen*, Adelphi, Milano, 1973.

- **Suzuki** Daisetz Teitaro, a cura di, *The Zen Doctrine of No-Mind*, Rider & Co., London, 1958, tr. it. (di Anna Maria Micks), *La dottrina Zen del vuoto mentale. il significato del Sutra di Hui-neng (Wei-Lang)*, Ubaldini, Roma, 1968.