

Pratītya Saṃutpāda

Il processo dell'origine dipendente

Principi e Significato

Bhikṣuṇī Ruxiong

Copyright © Bhikṣuṇī Ruxiong 2022



Quest'opera è autorizzata sotto:

[Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Abbreviazioni

Scritture canoniche

Majjhima Nikāya	MN
Samyutta Nikāya	SN
Anguttara Nikāya	AN
Dīgha Nikāya	DN
Sanscrito	Sk
Pāli	P

Per le abbreviazioni riferite ad altre opere vedi Bibliografia

Sommario

Introduzione-----	1
La formulazione classica -----	5
Definizione dei termini -----	6
1. Pratītya saṃutpāda (origine dipendente; P: paṭicca-samuppāda; 緣起) -----	7
2. Idaṃpratyayatā (Condizionalità specifica; P: idappaccayatā) -----	8
3. Avidyā (ignoranza; P: avijjā; 無明)-----	8
4. Saṃskāra (formazioni volizionali; P: saṅkhāra; 行)-----	9
5. Vijñāna (coscienza; P. viññāṇa, 識) -----	16
6. Nāma-rūpa (nome-forma; 名色) -----	19
7. Ṣaḍāyatana (le sei basi dei sensi; P: saḷāyatana; 六入)-----	25
8. Sparśa (contatto o impressione sensoriale; P: phassa; 觸)-----	26
9. Vedanā (sensazione; 受)-----	27
10. Tṛṣṇā (brama; P: taṇhā; 愛)-----	28
11. Upādāna (attaccamento; 取) -----	34
12. Bhava (Divenire; 有)-----	43
13. Jāti (nascita; 生) -----	46
14. Jarā-maraṇa (invecchiamento e morte; 老死) -----	47
Le interpretazioni -----	49
L'interpretazione tritemporale (aspetto soteriologico)-----	49
L'interpretazione simultanea (aspetto cognitivo)-----	51
Il rapporto fra le due interpretazioni -----	121
Le formulazioni alternative -----	124
Il Mahānidāna sutta -----	124
Upanisa Sutta -----	150
1) Fede (Sk.: Śrāddha; P.: Saddha, 信)-----	155
2) Letizia (Sk: prāmodya; P.: pāmojja; 悅)-----	155
3) Rapimento (Sk.: prīti; P.: pīti; 喜)-----	155
4) Tranquillità (Sk.: pasrabhi; P.: passaddhi; 輕安)-----	156
5) Beatitudine (Sk. e P.: Sukha; 樂) -----	157
6) Concentrazione (samādhi; 定、三昧) -----	158

7) Conoscenza e visione delle cose come realmente sono (Sk.: yathābhūtajñānadarśana P.: yathābhūtañānadassana; 如實知見) -----	159
8) Disincanto (Sk.: nirvid; P.: nibbidā; 厭離) -----	162
9) Distacco (Sk.: vairāgya; P.: virāga; 離欲) -----	163
10) Emancipazione (Sk.: Vimukti; P.: Vimutti; 解脫) -----	165
11) Conoscenza della distruzione (degli influssi) (Sk.: kśaya-jñāṇa; P.: khaya-ñāṇa; 盡 智) -----	165
Conclusioni -----	166
L'origine dipendente e la vacuità -----	167
Conclusioni -----	184
Appendice - Sermoni 6 e 7 -----	185
1. Cittasaṅkhāro -----	185
2. Viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham -----	186
Riflessioni conclusive -----	190
Bibliografia -----	192

Introduzione

Quando il giovane Śāriputra, ancora alla ricerca del vero cammino, avvicinò il Venerabile Assaji e gli chiese di esporgli in breve l'insegnamento del suo Maestro, il Venerabile Assaji rispose con questi versi:

*Ye dhammā hetuppabbhā
Tesaṃ hetuṃ tathāgato āha
Tesañca yo nirodho
Evamvādi mahāsamaṇo'ti*

Di tutti i fenomeni che sorgono da cause,
Il Tathāgata insegna quelle cause,
E spiega anche come esse cessano di esistere.
Questa è la dottrina del Grande Asceta.

All'udire quelle parole, Śāriputra realizzò l'Occhio del Dharma, ossia divenne un Śrotāpanna.

Questi famosissimi versi illustrano in modo terso ed essenziale la dottrina che andremo ad esaminare in queste pagine e la sua centralità nell'insegnamento del Buddha.

La dottrina dell'origine dipendente costituisce il fulcro della dottrina Buddhista, la sua essenza e la sua peculiarità. Nei *sūtra* è scritto che chi vede l'origine dipendente vede il Dharma e chi vede il Dharma vede l'origine dipendente, il che ci porta a concludere che comprendere questo tema è essenziale nel coltivare una visione corretta del Dharma ed impostare la propria pratica di conseguenza.

Tuttavia, essa è spesso insegnata in modo superficiale. La semplice memorizzazione acritica dei famosi dodici anelli della formulazione classica è solitamente l'unico requisito richiesto, il che rende difficile allo studente, soprattutto se principiante, comprendere qual è la portata di questo insegnamento nella prassi della propria esperienza meditativa. In che modo questa lista apparentemente semplice di nomi può divenire strumento per la crescita spirituale? Così come è di solito presentata, essa sembra totalmente priva di ogni risvolto pratico.

Ancor prima di diventare monaca circa trent'anni fa, ricordo che la formulazione con cui di solito questo tema è presentato, ossia il classico elenco dei dodici anelli, mi lasciava assai perplessa. Non capivo perché questa dottrina è fondamentale e non capivo che genere di attinenza essa avesse con la mia pratica. Nel corso degli anni sono andata accumulando materiale su questo argomento, prima solo in italiano, poi in inglese e cinese, in modo tuttavia non sistematico, cosicché pian piano è sorta l'esigenza di mettere le mie conclusioni per iscritto in modo da avere una visione generale e comprensiva dell'argomento. Questo progetto, tuttavia, ha impiegato parecchi anni per concretizzarsi. Nel frattempo, sono passata attraverso almeno tre fasi nel mio approccio.

La prima fase è stata quella di un'accettazione acritica e scolastica della esposizione classica. Gli unici libri disponibili in lingua italiana non offrivano altro ed anche quando ebbi la possibilità di studiare in un'accademia monastica a Taiwan il curriculum non esulava mai da una rigida struttura standardizzata nei secoli. È pertanto naturale che fossi del tutto inconsapevole delle alternative.

La seconda fase si è aperta con la mia esposizione al libro *Clearing the Path*¹, che contiene le *Notes on Dhamma*² e le lettere di Bhikkhu Ñāṇavīra. Bhikkhu Ñāṇavīra era britannico e divenne monaco in Sri Lanka nel 1950. Le sue *Notes on Dhamma* fecero molto scalpore quando apparvero. Il suo approccio era quello di un rifiuto totale del sistema Abhidharmico e di investigazione diretta dei Sūtra, per mezzo del quale giunse ad una visione del Dharma molto diversa da quella scolastica prevalente³. Riguardo al tema che qui ci interessa, l'origine dipendente, egli rifiutava tout court la spiegazione temporale delle tre esistenze per una spiegazione puramente cognitiva, ovvero sia l'idea che tutti i dodici elementi che compongono la serie sottendono simultaneamente ad ogni atto cognitivo. Non solo Bhikkhu Ñāṇavīra, anche il Venerabile Buddhādāsa sposò la stessa interpretazione, addirittura giungendo a rifiutare la dottrina stessa della rinascita. Nonostante non sia mai andata oltre le prime pagine di *Clearing the Path* – il testo non è per niente scorrevole, lo stile tecnico e complesso –, l'ambiente in cui vivevo all'epoca ha favorito la mia deriva verso un estremo rifiuto della spiegazione classica a favore di una adesione acritica a quest'ultima spiegazione cognitiva.

La terza fase è stata quella di conciliazione delle due tesi. Come illustrerò più in là nel testo, le scritture canoniche ed i commentari sembrano presentare entrambe le interpretazioni senza apparente conflitto tra di esse, il che ci porta a ritenere che esse illustrino non due visioni alternative, ma piuttosto complementari. A seguito di una indagine approfondita ed un esame di diverse fonti, diviene chiaro che la dottrina dell'origine dipendente è lo strumento perfetto per spiegare il modo in cui costruiamo e nutriamo *dukkha* a più livelli, da quello cosmico – con l'incessante susseguirsi di nascita, morte e rinascita durante infiniti eoni – a quello più sottile della nostra attività cognitiva istante dopo istante, in un costante gioco di interazioni.

Il quadro sull'origine dipendente mi è diventato più chiaro quando infine il mio cammino ha incrociato *Nibbāna, The Mind Stilled*, la raccolta di Sermoni del Venerabile Bhikkhu Ñāṇananda, un testo di fondamentale importanza e di cui il lettore troverà ampie traduzioni nelle pagine che seguono. Una delle motivazioni dietro la stesura di questo libro è anche il desiderio di divulgare il pensiero di Bhikkhu Ñāṇananda ad un pubblico italiano.

L'occasione che mi ha infine condotto a mettere per iscritto le mie riflessioni e condividerle con altri è stata la necessità di avere materiale per delle lezioni che ho tenuto ad intervalli per una persona.

Il testo che il lettore si trova tra le mani ha subito variazioni nel corso del tempo anche in seguito alle mie nuove acquisizioni. Un supporto fondamentale è stato ascoltare le lezioni tenute da Bhikkhu Anālayo tra il 2017 ed il 2019 su tutti i 33 Sermoni che compongono *Nibbāna, The Mind Stilled*. Le lezioni di Bhikkhu Anālayo sono state d'ispirazione a molti livelli, non solo per quel che concerne il tema in esame. Traduzioni di alcuni passaggi dei suoi libri e di estratti dalle lezioni di cui sopra hanno arricchito molto questo libro.

Il risultato finale è sicuramente perfettibile e tutt'altro che esaustivo. Lo scopo sarà raggiunto

¹ *Chiarificare il Cammino*, prima edizione 1987.

² *Note sul Dhamma*.

³ Non mi dilungo su tutte le controversie che hanno circondato ed ancora circondano questo testo ed il suo autore. S'è formato quasi un partito, i cosiddetti Ñāṇavīristi, che abbraccia acriticamente tutto ciò che l'autore propone ed un altro partito che lo rifiuta in blocco. Come al solito, la verità sta probabilmente nel mezzo.

qualora il lettore si senta spronato ad indagare ulteriormente e ad integrare questo insegnamento nella propria pratica meditativa. *Pratītiya samutpāda* non è infatti un semplice argomento di speculazione, ma deve essere usato per trasformare il modo che abbiamo di percepire le cose. Meditare sull'impermanenza e sulla natura condizionata dei fenomeni porta la mente a dubitare della loro solidità. La realtà sembra diventare fluida, inafferrabile; ciò che ci sembrava solido diventa d'un tratto evanescente, sfuggente. Nonostante questo tipo di esperienze sia ben lontano dall'illuminazione⁴, esse costituiscono sicuramente dei gradini sulla scala che conduce alla meta.

Come tutti gli insegnamenti del Canone, anche questo ha uno scopo non speculativo ma pratico: condurci oltre la sofferenza. È solo in questi termini che acquista vitalità ed importanza.

⁴ Esorto il lettore a non cadere nell'illusione che i piccoli insight che possiamo avere lungo il cammino, per quanto validi, abbiano qualcosa a che fare con una genuina esperienza di illuminazione. Sembra ci sia una tendenza nel Buddhismo moderno a gratificare i praticanti certificando le loro esperienze in termini di assorbimento meditativo o addirittura illuminazione, dando l'impressione che queste realizzazioni siano semplici da ottenere con un minimo sforzo. Stranamente, il Buddha stesso ha dovuto impegnarsi non poco anche solo per realizzare il primo *dhyāna*. Chi non se la sente di investigare i sūtra a riguardo, può sempre rivolgersi al libro di Bhikkhu Anālayo *A Meditator's Life of the Buddha*, che è apparso in traduzione italiana per Ubiliber col titolo *Una Vita Meditativa del Buddha*.

La formulazione classica

I testi divulgativi sul Buddhismo presentano solitamente la formulazione classica dei dodici anelli, a cui segue una spiegazione del processo della rinascita in tre tempi secondo quanto insegnano varie scuole Abhidharmiche. Ritorneremo più tardi sull'interpretazione tritemporale e sull'interpretazione alternativa. Per ora limitiamoci ad esporre i dodici anelli ed a chiarificare la terminologia.

La formulazione classica dei dodici anelli della catena di origine dipendente si trova identica in moltissima *sūtra*. Qui riporto la versione degli *Udāna* 1.1-3, *Bodhi suttas*⁵:

Così ho udito. A quel tempo il Signore si trovava ad Uruvela, sulle sponde del fiume Nerañjara ai piedi dell'Albero della Bodhi, avendo realizzato da poco la perfetta illuminazione. A quel tempo il Signore sedette a gambe incrociate per sette giorni gustando la beatitudine della liberazione. Quindi, alla fine di quei sette giorni, il Signore emerse da quella concentrazione e durante la prima veglia della notte esaminò con profonda attenzione il sorgere dipendente nella sequenza diretta (1) ... durante la seconda veglia della notte ... nella sequenza inversa (2) ... durante l'ultima veglia della notte ... in sequenza diretta e inversa (3), in questo modo:

Questo essendo, quello viene all'esistenza,
 Col sorgere di questo, quello sorge.
 Questo non essendo, quello non viene all'esistenza,
 Con la cessazione di questo, quello cessa.

Oververosia, condizionate dall'ignoranza sorgono le formazioni volizionali; condizionata dalle formazioni volizionali sorge la coscienza; condizionato dalla coscienza sorge il composto nome-forma; condizionate dal composto nome-forma sorgono le sei sfere dei sensi; condizionato dalle sei sfere dei sensi sorge il contatto; condizionate dal contatto sorgono le sensazioni; condizionata dalle sensazioni sorge la brama; condizionato dalla brama sorge l'attaccamento; condizionato dall'attaccamento sorge il divenire; condizionata dal divenire sorge la nascita; condizionati dalla nascita sorgono vecchiaia, morte, dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione ed in questo modo sorge quest'intera massa di sofferenza. (1)

...

Con la cessazione dell'ignoranza, le formazioni volizionali cessano; con la cessazione delle formazioni volizionali, cessa la coscienza; con la cessazione della coscienza cessa il composto nome-forma; con la cessazione del composto nome-forma cessano le sei sfere dei sensi; con la cessazione delle sei sfere dei sensi cessa il contatto; con la cessazione del contatto cessano le sensazioni; con la cessazione delle sensazioni cessa la brama; con la cessazione della brama cessa l'attaccamento; con la cessazione dell'attaccamento cessa il divenire; con la cessazione del divenire cessa la nascita; con la cessazione della nascita cessano vecchiaia, morte, dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione ed in questo

⁵ Ho unito i tre sutta, mantenendo il modello di base e traducendo solo ciò che è differente. I numeri 1, 2 e 3 tra parentesi si riferiscono alla sequenza secondo cui i sutta sono presentati.

modo cessa quest'intera massa di sofferenza. (2)

...

Ovverosia, condizionate dall'ignoranza sorgono le formazioni volizionali; condizionata dalle formazioni volizionali sorge la coscienza; condizionato dalla coscienza sorge il composto nome-forma; condizionate dal composto nome-forma sorgono le sei sfere dei sensi; condizionato dalle sei sfere dei sensi sorge il contatto; condizionate dal contatto sorgono le sensazioni; condizionata dalle sensazioni sorge la brama; condizionato dalla brama sorge l'attaccamento; condizionato dall'attaccamento sorge il divenire; condizionata dal divenire sorge la nascita; condizionati dalla nascita sorgono vecchiaia, morte, dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione ed in questo modo sorge quest'intera massa di sofferenza.

Ma con il totale dissolvimento e la cessazione dell'ignoranza, le formazioni volizionali cessano; con la cessazione delle formazioni volizionali, cessa la coscienza; con la cessazione della coscienza cessa il composto nome-forma; con la cessazione del composto nome-forma cessano le sei sfere dei sensi; con la cessazione delle sei sfere dei sensi cessa il contatto; con la cessazione del contatto cessano le sensazioni; con la cessazione delle sensazioni cessa la brama; con la cessazione della brama cessa l'attaccamento; con la cessazione dell'attaccamento cessa il divenire; con la cessazione del divenire cessa la nascita; con la cessazione della nascita cessano vecchiaia, morte, dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione ed in questo modo cessa quest'intera massa di sofferenza. (3)

Quando i fenomeni divengono manifesti
Al bramino che medita ardentemente,
Tutti i suoi dubbi svaniscono
Poiché comprende il Principio dell'origine causale. (1)

Quando i fenomeni divengono manifesti
Al bramino che medita ardentemente,
Tutti i suoi dubbi svaniscono
Poiché comprende l'estinzione delle condizioni. (2)

Quando i fenomeni divengono manifesti
Al bramino che medita ardentemente,
Egli, avendo disperso le orde di Māra, si erge
Come il sole che illumina il firmamento. (3)

Definizione dei termini

Cerchiamo ora di dare una definizione il più possibile chiara dei dodici termini e del significato stesso di origine dipendente (*pratītya samutpāda*). Introduremo anche un termine fondamentale che non appare nella formulazione di cui sopra, ma che è nondimeno essenziale per comprendere il meccanismo su cui l'intero processo si basa, ossia condizionalità specifica (*idaṃpratyayatā*).

Ogni voce è in Sanscrito, a cui segue in parentesi la traduzione italiana e lo stesso termine in Pāli ed in cinese allo scopo di facilitare il riferimento con le scritture.

1. Pratītya saṃutpāda (origine dipendente; P: paṭicca-samuppāda; 緣起)

Pratītya significa a causa di, in ragione di; *saṃutpāda* significa *produzione, sorgere, originarsi*. Il termine significa quindi *sorgere in dipendenza* (sottinteso *da cause*). Lo distinguiamo da *pratītya samutpanna* che significa *oggetto sorto in dipendenza da cause*. Il primo indica la legge di produzione dipendente, il secondo indica i fenomeni condizionatamente prodotti. Nella formulazione classica presentata sopra, vediamo che il Buddha prima enuncia il principio generale, ossia il rapporto condizionale esistente tra due termini A e B, per continuare poi con la parola “ovverosia” (*yadidam*), che implica che ciò che segue è un esempio di quanto dichiarato nel verso introduttivo. Questo significa che ogni singola coppia della formulazione è sufficiente a definire cosa sia l’origine dipendente.

I singoli termini della formulazione vengono invece definiti come “cose che sorgono dipendentemente”:

Monaci, vi insegnerò l’origine dipendente e le cose che sorgono dipendentemente.⁶

Spiega Bhikkhu Ñāṇananda⁷:

In questo particolare contesto il Buddha fa una distinzione tra origine dipendente e cose che sorgono dipendentemente. Per spiegare che cosa si intende con origine dipendente, o *paṭicca-samuppāda*, egli considera gli ultimi due anelli nella formula, con le parole: *jatipaccayā, bhikkhave, jarāmaranam*, “Monaci, dipendente dalla nascita c’è decadimento-e-morte”. ... “Che ci sia o meno il sorgere dei Tathāgata, questa natura elementare, questo ordine del Dhamma, questa norma del Dhamma, la relazione di questo con quello, rimane valida così com’è”. ... Quindi, da questo è chiaro che il principio sottostante può essere compreso anche con l’aiuto di una singola coppia di anelli....

“Cosa, o monaci, sono le cose che sorgono dipendentemente?” e quindi, considerando uno solo degli ultimi anelli, (il Buddha) così dichiara: “Decadimento e morte, monaci, sono impermanenti, costruiti, sorti dipendentemente, della natura di essere distrutti, di estinguersi, di svanire e di cessare.” ... Allo stesso modo, esamina tutti i precedenti anelli fino a ed includendo *avijjā*, ed applica ad essi le stesse definizioni. È significativo che tutti i dodici anelli, perfino l’ignoranza, è definita come sorta dipendentemente.

Dalai Lama:

In Sanscrito la parola che traduce *origine dipendente* è *pratītya saṃutpāda*. Il termine *pratītya* ha tre significati differenti – venire assieme, basarsi su e dipendere – ma tutti tre, nella loro accezione principale, denotano dipendenza. *Saṃutpāda* significa sorgere. Quindi, il significato di *pratītya saṃutpāda* è il sorgere in dipendenza da cause e condizioni, sulla base di condizioni, tramite la forza delle condizioni.

⁶ SN 12:20, *Paccayasutta*.

⁷ K. Ñāṇananda Bhikkhu, 2016, *Nibbāna – The Mind Stilled (Sermons 1-33)*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya, di seguito citato come NTMS. Il presente brano si trova nel Sermone 2.

2. *Idaṃpratyayatā* (Condizionalità specifica; P: *idappaccayatā*)

Come abbiamo visto sopra, il concetto chiave per capire l'origine condizionata è la condizionalità specifica, chiamata anche “relazione di questo con quello”. Essa si definisce con la semplice formula:

Quando questo esiste, quello è. Dal sorgere di questo, deriva il sorgere di quello. Quando questo non c'è, quello non c'è. Dalla cessazione di questo, deriva la cessazione di quello⁸.

Si può affermare che la condizionalità specifica è il vero significato di *pratītya samutpāda*:

Realmente difficile da comprendere è questo punto, ossia l'origine dipendente che è una relazione di questo con quello⁹.

Il testo già esaminato da Bhikkhu Ñāṇananda nel passaggio sopra riportato è il seguente:

E cosa, o bhikkhu, è l'origine dipendente? Monaci, dipendente dalla nascita ci sono decadimento e morte; che ci sia o meno il sorgere dei Tathāgata, questa natura elementare, questo ordine del Dhamma, questa norma del Dhamma, la relazione di questo con quello, rimane valida così com'è. Un Tathāgata si risveglia ad essa e vi penetra. Avendo fatto ciò, egli la spiega, la insegna, la proclama, la stabilisce, la dischiude, la analizza, la elucida. E dice: “Guardate! Monaci, dipendente dalla nascita ci sono decadimento e morte.” ... Così, monaci, questa natura (*tathatā*) di ciò – l'invariabilità (*avitathatā*), la non diversità (*anaññatathatā*), la relazione di questo con quello – ciò è chiamato origine dipendente. E cosa sono, monaci, i fenomeni originati dipendentemente? Decadimento-e-morte, monaci, è impermanente, costruito, sorto dipendentemente, della natura di essere distrutto, di estinguersi, di svanire e di cessare. ...¹⁰

Il Glossario di *Access to Insight*¹¹ definisce *idappaccayatā* nel seguente modo:

Condizionalità di questo con quello (*this/that conditionality*). Questo nome per il principio causale che il Buddha ha scoperto nella notte del suo risveglio sottolinea il fatto che, al fine di terminare la sofferenza e l'insoddisfazione, il processo di causalità può essere interamente compreso nei termini di forze e condizioni sperimentabili nel regno dell'esperienza diretta, senza la necessità di riferirsi a forze che operano al di fuori di quel regno.

3. *Avidyā* (ignoranza; P: *avijjā*; 無明)

La traduzione di *avidyā* come ignoranza è ormai troppo consolidata per cambiarla. Tuttavia, è necessario sottolineare che *avidyā* è in realtà un tipo di conoscenza che potremmo chiamare

⁸ Cito la formula così come essa è comunemente citata. Tuttavia, Bhikkhu Ñāṇananda fa notare che in realtà si dovrebbe rendere come “Quando questo esiste, questo è ...” etc. Secondo lui, utilizzare “questo” in contrapposizione di “quello” introduce una sequenzialità temporale che non permette di apprezzare appieno il significato profondo di questa formula.

⁹ MN 26, *Aryapariyesana sutta*.

¹⁰ SN 12:20.

¹¹ *Access to Insight* è un sito web di testi canonici, commentari e libri di vari maestri appartenenti alla tradizione Theravāda. Il sito è molto ben strutturato e la qualità del contenuto assai buona.

“distorta”. Per quanto uno possa essere dotto in ciò che il mondo reputa sapienza, *avidyā* è comunque presente nella forma dell’attaccamento al sé.

Dal punto di vista della definizione dottrinale, per ignoranza si intende la non comprensione della vera natura dei fenomeni nei termini delle quattro Nobili Verità, ossia la verità della natura insoddisfacente dei fenomeni (*duḥka*; P: *dukkha*; 苦), della sua origine (*samudaya*, 集), della sua cessazione (*nirodha*, 滅) e del sentiero che conduce alla sua cessazione (*mārga*, P: *magga*, 道). Corollario della natura insoddisfacente dei fenomeni è la loro assenza di esistenza intrinseca, ovvero il fatto che ai fenomeni non corrisponde nessuna essenza immutabile, ma tutti devono la loro esistenza per l’appunto a cause e condizioni.

Tuttavia, da un punto di vista più pratico, l’ignoranza è il fatto di concepire un Io, un mio, un corpo come entità in un certo senso a priori. Una volta che il concetto di un Io sia dato per assodato, esso diviene il centro unitario di attività che condiziona il sorgere dei *samskāra*. In altri termini, è il concetto e la percezione di un Io, di un mio o di una sostanza che costituisce la base, l’ambiente idoneo, per il manifestarsi dell’attività dei *samskāra*. In questo senso, “condizionati dall’ignoranza sorgono i *samskāra*”.

4. *Samskāra* (formazioni volizionali; P: *saṅkhāra*; 行)

Samskāra è un termine dalle molteplici valenze e pertanto difficile da rendere con un’unica parola in una lingua occidentale. “Formazioni volizionali” segue la traduzione di Bhikkhu Bodhi. I due brani di Bhikkhu Bodhi e Bhikkhu Anālayo che seguono spiegano in dettaglio le varie accezioni con cui questo concetto è usato.

In breve, esso appare in tre principali contesti: come quarto aggregato, come secondo fattore dell’origine dipendente, e in un senso estremamente generico come qualunque fenomeno condizionato di qualunque dimensione e natura. In quest’ultimo senso, esso non ha una definizione formale nelle scritture, appunto perché il suo uso è estremamente generico. Ciò che ci interessa nell’ambito del tema che stiamo trattando, l’origine dipendente, sono i primi due significati di *samskāra*.

Per quel che concerne i *samskāra* come quarto aggregato, sono due i loci classici della sua definizione:

SN 22:56

“E cosa, monaci, sono le formazioni volizionali? Ci sono queste sei classi di volizioni: volizioni riguardo alle forme, volizioni riguardo ai suoni, volizioni riguardo agli odori, volizioni riguardo ai sapori, volizioni riguardo agli oggetti del tatto e volizioni riguardo ai fenomeni mentali. Queste si chiamano formazioni volizionali. Col sorgere del contatto sorgono le formazioni volizionali. Col cessare del contatto cessano le formazioni volizionali. Il Nobile Ottuplice Sentiero è il sentiero che conduce alla cessazione delle formazioni volizionali, ossia retta opinione, ... retta concentrazione.”

SN 22:79

E perché, monaci, le chiamate formazioni volizionali? ‘Costruiscono il condizionato’,

monaci, perciò sono chiamate formazioni volizionali¹². E qual è il condizionato che costruiscono? Costruiscono la forma in quanto forma; costruiscono la sensazione in quanto sensazione; costruiscono la percezione in quanto percezione; costruiscono le formazioni volizionali in quanto formazioni volizionali; costruiscono la coscienza in quanto coscienza, ‘Costruiscono il condizionato’, monaci perciò sono chiamate formazioni volizionali.

La definizione di *saṃskāra* in quanto secondo fattore dell’origine dipendente è illustrata da questo sūtra:

SN 12:2

Cosa, o monaci, sono le formazioni volizionali? Ci sono questi tre tipi di formazioni volizionali: la formazione volizionale corporea, la formazione volizionale verbale, la formazione volizionale mentale. Queste sono chiamate formazioni volizionali.

Saṃskāra è anche sinonimo di *cetanā*, solitamente tradotto come volizione. Essa ha due funzioni: coordinare i vari fattori mentali in un atto cognitivo e motivare la mente a compiere azioni karmicamente significative, ovvero produttrici di un risultato.

In quanto aggregato (SN 22:56, 79) *cetanā* è presente in qualunque tipo di coscienza, salubre, insalubre, risultante o funzionale, tuttavia, mentre negli ultimi due casi può solo avere funzione di coordinazione, nei primi due indica anche la motivazione o tendenza verso azioni salubri od insalubri che sono destinate a produrre conseguenze; rappresenta la reazione condizionata all’input dato dal contatto.

In quanto secondo anello dell’origine dipendente (SN 12:2) *cetanā* si riferisce al karma positivo o negativo creato dalla motivazione che sottostà alle azioni di corpo, parola e mente e che, quando le condizioni sono mature, produce il risultato corrispondente e in questo caso va anche sotto il nome di *abhisāṃskāra*. In una persona illuminata che ha smantellato il processo della rinascita, *cetanā* non esiste con questa accezione.

Saṃskāra è sinonimo di *cetanā* sia in quanto aggregato che in quanto secondo anello dell’origine dipendente.

Vediamo ora la descrizione di *saṃskāra* da parte di Bhikkhu Bodhi e quindi di Bhikkhu Anālayo.

Bhikkhu Bodhi:

A volte, un singolo termine in Pāli ha implicazioni talmente ricche che semplicemente sedersi ad estrapolarle può gettare tanta luce sull’insegnamento del Buddha quanto potrebbe fare un lungo articolo espositivo. Questo è proprio il caso con il termine

¹² Bhikkhu Bodhi fa notare che c’è qui un gioco di parole che è impossibile rendere in traduzione: “Sfortunatamente l’inglese non è in grado di catturare le interconnessioni della frase in Pāli, con l’oggetto (*saṅkhatam*), il verbo (*abhisāṅkharoti*) ed il soggetto (*saṅkhāra*) che derivano tutti dalla stessa radice. ... Una traduzione estremamente letterale sarebbe: ‘costruiscono il costruito; pertanto, sono chiamate costruzioni volizionali’ ... Per catturare le varie sfumature del verbo *abhisāṅkharoti* avrei potuto prendermi la libertà di tradurlo, in questo passaggio, con due verbi: ‘generare’, che trasmette l’idea che le formazioni volizionali di fatto generano gli altri aggregati; e ‘formare’ che mette in evidenza la corrispondenza con il termine ‘formazioni’.”

sañkhāra. Questo termine sta esattamente al cuore del Dhamma, e delineare i vari livelli del suo significato implica gettare un'occhiata nella visione della realtà del Buddha stesso.

La parola *sañkhāra* deriva dal prefisso *sam*, che significa “assieme”, congiunto al nome *kāra*, “fare, produrre”. *Sañkhāra* sono quindi i “cofattori”, cose che agiscono in concerto con altre, o cose che sono create dalla combinazione di altre cose. I traduttori hanno reso il termine in molti modi differenti: formazioni, confezioni, attività, processi, forze, composti, composizioni, fabbricazioni, determinazioni, sinergie, costruzioni. Sono tutti goffi tentativi di catturare il significato di un concetto filosofico per il quale non esiste un esatto parallelo, e così tutte le traduzioni sono necessariamente imprecise. Io uso “formazioni” e “formazioni volizionali”, conscio che questa scelta è difettosa quanto qualunque altra.

Tuttavia, benché sia impossibile scoprire un esatto equivalente per *sañkhāra*, esplorandone l'uso pratico possiamo sicuramente comprendere come la parola funziona nel “mondo di pensiero” del Dhamma. Nei sutta il termine compare in tre contesti principali. Uno è la formula dell'origine dipendente (*paṭicca-samuppāda*), dove i *sañkhāra* sono il secondo anello nella serie. Sono descritti come condizionati dall'ignoranza e funzionano come condizionanti della coscienza. Mettendo assieme passaggi da sutta diversi, possiamo vedere come i *sañkhāra* sono le volizioni kammicamente attive responsabili di generare la rinascita e pertanto di sostenere il movimento in avanti del *samsāra*, il ciclo di nascita e morte. In questo contesto, *sañkhāra* è virtualmente sinonimo di *kamma*, una parola con cui è etimologicamente imparentato.

I sutta distinguono i *sañkhāra* attivi nell'origine dipendente in tre tipi: corporei, verbali e mentali. Ancora, i *sañkhāra* sono divisi in meritori, demeritori ed “imperturbabili”, ossia volizioni presenti nei quattro assorbimenti della sfera priva di forma. Quando ignoranza e brama sottostanno al nostro flusso di coscienza, le nostre volizioni corporee, verbali e mentali divengono forze capaci di produrre risultati, e fra i risultati che producono il più significativo è il rinnovo del flusso di coscienza che segue la morte. Sono i *sañkhāra*, sostenuti dall'ignoranza ed alimentati dalla brama, che conducono il flusso di coscienza avanti verso la nuova modalità di rinascita, e dove la coscienza troverà il suo fondamento è determinato dal carattere karmico dei *sañkhāra*. Se uno compie azioni meritorie, i *sañkhāra* o formazioni volizionali spingeranno la coscienza verso una sfera di rinascita felice. Se uno compie azione demeritorie, i *sañkhāra* spingeranno la coscienza verso una rinascita miserabile. Se uno padroneggia le meditazioni della sfera priva di forma, questi *sañkhāra* “imperturbabili” spingeranno la coscienza verso la rinascita nei regni della sfera priva di forma.

Il secondo ambito principale in cui compare il termine *sañkhāra* sono i cinque aggregati. Il quarto aggregato è il *sañkhāra -khandha*, l'aggregato delle formazioni volizionali. I testi definiscono il *sañkhāra -khandha* come le sei classi di volizioni (*cha cetanākāyā*): volizioni riguardanti forme, suoni, odori, sapori, oggetti tattili, e idee. Nonostante questi *sañkhāra* corrispondano strettamente a quelli della formula dell'origine dipendente, i due non sono la stessa cosa sotto tutti gli aspetti, perché il *sañkhāra -khandha* ha una applicazione più vasta. L'aggregato delle formazioni volizionali comprende tutti i tipi di volizioni. Include non solo quelle che sono kammicamente efficaci, ma anche quelle che sono risultati

kammici o che sono kammicamente inattive. Nella letteratura Pāli più tarda il *saṅkhāra-khandha* è divenuto un termine generico per tutti i fattori mentali eccetto sensazione e percezione, che fanno parte di aggregati separati ed indipendenti. Così il *saṅkhāra-khandha* viene ad includere fattori eticamente variabili quali contatto, attenzione, pensiero, ed energia; fattori positivi come generosità, gentilezza, e saggezza; e fattori negativi come avidità, odio ed illusione. Poiché tutti questi fattori sorgono in congiunzione con la volizione e partecipano nell'attività volizionale, i primi maestri buddhisti decisero che il luogo più ovvio dove porli fosse l'aggregato delle formazioni volizionali.

Il terzo ambito principale in cui compare il termine *saṅkhāra* è in quanto designazione di tutti i fenomeni condizionati. In questo contesto il termine ha una derivazione passiva, denotando tutto ciò che è formato da una combinazione di condizioni; qualunque cosa sia condizionata, costruita, o composta. In questo senso, può essere semplicemente tradotto come “formazioni”, senza un aggettivo qualificante. In quanto semplici formazioni, i *saṅkhāra* includono tutti i cinque aggregati, non solo il quarto. Il termine include anche oggetti esterni e situazioni come montagne, campi, e foreste; paesi e città; cibo e bevande; gioielli, auto e computer.

Il fatto che *saṅkhāra* possa includere sia forze attive che le cose prodotte da esse è altamente significativo ed assicura al termine il suo ruolo di pietra angolare nella visione filosofica del Buddha. Poiché ciò che il Buddha enfatizza è che i *saṅkhāra* nei due significati attivi – le formazioni volizionali nella origine dipendente, e le volizioni kammiche nel quarto aggregato – costruiscono i *saṅkhāra* nel loro significato passivo: “Costruiscono il condizionato; perciò, sono chiamate formazioni volizionali. E quali sono le cose condizionate che costruiscono? Costruiscono la forma, la sensazione, la percezione, le formazioni volizionali e la coscienza; per questo sono chiamate formazioni volizionali.” (SN 22.79)

Benché i fenomeni esterni inanimati possano sorgere per cause puramente fisiche, i *saṅkhāra* che costituiscono la nostra identità personale – i cinque aggregati – sono tutti il prodotto dei *saṅkhāra* kammicamente attivi generati nelle nostre vite precedenti. Anche nella vita presente i cinque aggregati sono costantemente mantenuti, ricostituiti ed estesi dalle attività volizionali che generiamo adesso, che diventano a loro volta la condizione per esistenze future. Così, dice il Buddha, sono stati i nostri *saṅkhāra* kammicamente operativi che hanno costruito il nostro attuale edificio di identità personale, e sono i nostri *saṅkhāra* presenti operativi che stanno costruendo l'identità personale in cui dimoreremo nella vita futura. Questi edifici consistono di nient'altro che *saṅkhāra* in quanto fenomeni condizionati, le formazioni condizionate incluse nei cinque aggregati.

La cosa più importante da capire riguardo ai *saṅkhāra* in quanto formazioni condizionate è che esse sono tutte impermanenti: “Impermanenti, ahimé, sono le formazioni.” Sono impermanenti non solo nel senso che nella loro manifestazione più grossolana giungeranno alla fine, ma molto più specificamente perché al livello più sottile e subliminale sono costantemente soggetti a sorgere e cessare, eternamente venendo all'esistenza e, in una frazione di secondo, disgregandosi e perendo: “La loro vera natura è quella di sorgere e cessare.” Per questa ragione il Buddha afferma che tutti i *saṅkhāra* sono sofferenza (*sabbe saṅkhāra dukkhā*) – sofferenza, tuttavia, non perché siano

realmente penosi e stressanti, ma perché sono contrassegnati dal marchio della transitorietà. “Essendo sorti, cessano,” ed in quanto cessano non possono apportare felicità e sicurezza.¹³

Il testo di Bhikkhu Bodhi ha come riferimento principale l’interpretazione Abhidharmica del termine e possiamo riassumerlo con il seguente schema:

<i>Saṅkhāra</i> attivi	I <i>saṅkhāra</i> in quanto secondo anello della catena di origine dipendente si riferiscono al karma accumulato nelle vite precedenti
	I <i>saṅkhāra</i> in quanto quarto aggregato includono tutte le volizioni, passate e presenti, karmicamente attive e karmicamente neutre, nonché ciò che è chiamato risultante del karma
<i>Saṅkhāra</i> passivi	I <i>saṅkhāra</i> in generale in quanto fenomeni condizionati

Il secondo brano è di Bhikkhu Anālayo, FGE. Il capitolo non è riportato per intero, ma nei suoi passaggi salienti:

Nei discorsi, il termine *saṅkhāra* può avere un significato attivo ed uno passivo, rappresentando sia ciò che crea assieme che ciò che è creato assieme. La sfumatura più attiva del creare assieme nel senso dell’esercizio della volizione o forza di volontà, è più prominente nel termine *abhisāṅkhāra*, che si può tradurre come determinazione volizionale, mentre la sfumatura passiva di qualcosa che viene creato assieme, nel senso di essere un prodotto di condizioni, è implicita nel termine correlato *saṅkhāta*, che qualifica qualcosa come condizionato ...

Saṅkhāra in quanto aggregato

I *saṅkhāra* costituiscono il quarto dei cinque aggregati (soggetti ad) attaccamento ed in questo contesto rappresentano l’aspetto conativo dell’esperienza mentale. L’aggregato dei *saṅkhāra* dipende dal contatto, in tal senso simile agli aggregati di sensazione e percezione. Questa affermazione di condizionalità, semplice di per sé, è piuttosto significativa nel caso dei *saṅkhāra*, in quanto evidenzia la loro natura dipendente. Ciò che soggettivamente può dare l’impressione di essere un nucleo indipendente all’interno dell’esperienza che ha intenzioni e prende decisioni, ad una più attenta indagine risulta essere semplicemente un processo di reazioni all’apporto fornito dal contatto. Sviluppare l’insight in questo modo rivela la natura priva di sostanza dei *saṅkhāra*.

Mentre gli aggregati di sensazione e coscienza si relazionano alle porte dei sensi, gli aggregati di percezione e *saṅkhāra* si relazionano agli oggetti dei sensi, ossia a forme, suoni, odori, sapori, oggetti del tatto ed oggetti mentali. Questo suggerisce che, mentre sensazione e coscienza pertengono in certa misura più al lato ricettivo dell’esperienza mentale, percezione e *saṅkhāra* sono più attivamente coinvolti nell’oggetto riconoscendolo e reagendo ad esso. Il

¹³ Cfr. *Aniccā Vata Saṅkhārā*, BPS Newsletter Cover Essay, No. 43 (3rd Mailing 1999), Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, *Access to Insight* Edition 2005, www.accesstoinight.org.

significato di reazione è riflesso anche nella definizione standard dei discorsi, secondo cui l'aggregato dei *sañkhāra* comprende volizioni (*cetana*) che sorgono in relazione ai sei tipi di oggetti dei sensi. In breve, in quanto aggregato, i *sañkhāra* sono ciò che reagisce all'esperienza.

... i *sañkhāra* in quanto formazioni volizionali possono rappresentare gli stadi iniziali dell'attività mentale, la prima inclinazione o tendenza che precede il sorgere del pensiero pienamente formulato, la cui natura è determinata dall'apporto direzionale fornito dai rispettivi *sañkhāra*.

... La pratica sostenuta della consapevolezza è in grado di rivelare lo stadio in cui la prima inclinazione o tendenza che precede il pensiero vero e proprio sorge nella mente. Divenendo coscienti delle reazioni nell'istante del loro sorgere, diventa possibile stroncarle sul nascere nel caso queste siano di natura negativa.

Per lo sviluppo di questa abilità, la contemplazione delle sensazioni può offrire un contributo piuttosto sostanziale, in quanto è attraverso la consapevolezza del tono affettivo dell'esperienza che la reazione iniziale può essere identificata prima che sia totalmente formulata in un pensiero. Divenire consapevoli dei *sañkhāra* nel contesto della contemplazione delle sensazioni, può in questo modo offrire un cruciale vantaggio temporale, poiché il sorgere della reazione viene letteralmente 'sentito' nel momento del suo inizio. Inoltre, la consapevolezza del sottofondo affettivo dei pensieri fa sì che uno sia meno soggetto a rimanere coinvolto nel loro contenuto, distraendosi, e quindi codesta consapevolezza ne rivela più facilmente la vera natura...

Nel corso del tardo sviluppo della filosofia Buddhista, il significato del termine *sañkhāra* si espanse fino a divenire un termine onnicomprensivo includente un ampio spettro di fattori mentali quali, ad esempio, contatto, applicazione mentale, le cinque facoltà ed i cinque poteri, fattori del Nobile Ottuplice Sentiero e l'assenza di odio e brama. In questo modo, i *sañkhāra* vennero a significare qualunque cosa mentale a parte sensazione, percezione e coscienza. ...

Tuttavia, bisogna tenere a mente che questa espansione del significato va oltre le implicazioni dell'aggregato dei *sañkhāra* nei discorsi più antichi, dove rappresenta principalmente l'aspetto volizionale dell'esperienza mentale. Da un punto di vista pratico, è la sfumatura di intenzione e volontà che è di importanza centrale.

Sañkhāra in quanto anello dell'origine dipendente

Anche nel contesto dell'origine dipendente i *sañkhāra* agiscono come formazioni volizionali, e tuttavia il loro ruolo è differente a causa della differenza basilare tra i due schemi degli aggregati e dell'origine dipendente. I cinque aggregati sono un'analisi dei costituenti dell'esistenza empirica in un momento particolare. Nell'origine dipendente, tuttavia, l'enfasi è sull'origine condizionata di *dukkha*. ...

Per illustrare questa differenza, si può considerare l'esempio di un arahant. Un arahant è ancora dotato dell'aggregato dei *sañkhāra*. Tuttavia, nessuno di questi *sañkhāra* è radicato nell'ignoranza, cosicché nessuno di questi *sañkhāra* prenderà parte all'origine condizionata di *dukkha*. Questo dimostra che il campo d'applicazione dei *sañkhāra* in quanto aggregato è più ampio di quello dei *sañkhāra* in quanto anello dell'origine dipendente.

In quanto secondo dei dodici anelli della formula dell'origine dipendente, i *sañkhāra* conducono dall'ignoranza alla coscienza. Secondo l'interpretazione tradizionale, in questo contesto i *sañkhāra* rappresentano le formazioni volitionali kammicamente attive responsabili della rinascita e della continuità dell'esistenza. Ossia, nel contesto dell'origine dipendente i *sañkhāra* sono il principio creativo di varie forme di esistenza. ...

Il significato dei *sañkhāra* nel contesto dell'origine dipendente non è tuttavia confinato alla rinascita. Dal punto di vista dello sviluppo dell'insight, il secondo anello dei *sañkhāra* può essere considerato rappresentare l'operazione del proprio condizionamento mentale nel presente in quanto radicato nell'ignoranza.

I discorsi analizzano questo condizionamento mentale da diversi angoli tra loro connessi. Una di queste prospettive parla di influssi o macchie, *āsava*, la cui influenza turbolenta e deteriorante continua a rovinare la mente, macchiandola con ignoranza ed altri contaminanti. Un'altra prospettiva sul meccanismo operativo del proprio condizionamento mentale viene alla luce con le "tendenze sottostanti", *anusaya*, che in maniera appena percettibile tendono verso l'ignoranza ed altri mali assortiti nella forma di proclività ed inclinazioni della mente. Un'altra prospettiva ancora sulla difficoltà che risulta dal condizionamento della mente è messa in rilievo dalle pastoie, *saṃyojana*, che illustrano la mancanza di libertà della mente che risulta dal legame con l'ignoranza ed altri stati negativi.

Tutti questi presi assieme possono essere inclusi nel termine *sañkhāra* nel senso di condizionamento mentale in quanto risultato dell'ignoranza. Questo senso di *sañkhāra* acquista particolare significato in relazione ad un altro anello, dove la catena del sorgere condizionato di *dukkha* deve essere spezzata: il sorgere della brama dipendentemente dalla sensazione. La reazione abituale alla sensazione per mezzo della brama è il risultato del condizionamento mentale che a sua volta è la conseguenza finale delle passate reazioni volitionali sotto l'influenza dell'ignoranza. Quindi, nel punto di convergenza della sensazione, questi condizionamenti, questi *sañkhāra*, manifestano la loro influenza. Attraverso la pratica determinata e continuativa questi condizionamenti possono essere gradualmente resi inattivi ed eradicati.

La prospettiva dell'insight che si rivela in questo modo è complementare alla sopra descritta contemplazione dei *sañkhāra* come reazioni volitionali che si manifestano nel momento presente. Entrambe sono le due facce della stessa medaglia: un graduale decondizionamento della mente.

Saṅkhāra in generale

In questo paragrafo, Bhikkhu Anālayo fa una lista dei passaggi canonici in cui il termine *saṅkhāra* si incontra con i significati più svariati, per esempio il *Cuḷavedalla sutta*, con la sua definizione di *saṅkhāra* corporei, verbali e mentali (vedi sotto). Il termine *saṅkhāra* è usato col significato di forza vitale, oppure per indicare tutti e cinque gli aggregati, oppure la totalità dell'esperienza percettiva. Infine, i *saṅkhāra* nel loro aspetto passivo, possono indicare tutti i fenomeni condizionati, come già illustrato da Bhikkhu Bodhi.

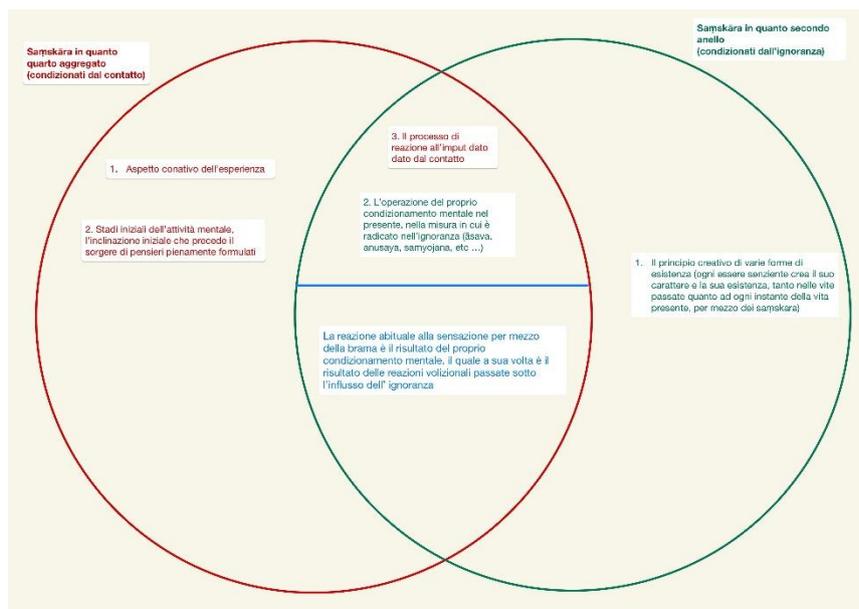
✓ La dinamica dei Saṃskāra

Come già detto più sopra, gli ambiti in cui compare il termine *saṃskāra* e che più ci

interessano nella nostra discussione sull'origine dipendente sono *saṃskāra* in quanto quarto aggregato e *saṃskāra* in quanto secondo anello della formula classica.

Come è evidente dalle definizioni date più sopra, i due significati non sono identici e tuttavia c'è un livello di sovrapposizione funzionale che getta luce sul meccanismo in cui questi fattori influenzano il modo in cui percepiamo la realtà e creiamo le condizioni per ulteriori rinascite.

Possiamo evidenziare questa dinamica tramite il seguente diagramma:



In rosso, i tre significati principali di *saṃskāra* in quanto quarto dei cinque aggregati; in verde i due significati principali di *saṃskāra* in quanto secondo anello dell'origine dipendente. I due ambiti di significato si sovrappongono nella reazione della mente al contenuto cognitivo e la modalità di questa sovrapposizione è indicata in blu.

Il processo di mutua influenza è possibile a causa di *avidyā*, che potremmo chiamare “l’ecosistema” adatto perché i *saṃskāra* possano manifestare la loro azione.

Possiamo concludere che, nonostante questo termine si riferisca a funzioni diverse nei diversi ambiti in cui compare, tuttavia possiamo intenderlo anche come la rappresentazione di un complesso processo a più livelli sovrapposti ed interconnessi che hanno come risultato finale il perpetrarsi della sofferenza.

Quando un individuo giunge alla completa liberazione, la funzione dei *saṃskāra* in quanto *abhisamkāra* semplicemente scompare; rimangono solo mere volizioni in quanto espressione della naturale funzione degli aggregati considerati semplicemente come fenomeni e non più come “aggregati soggetti ad attaccamento”.

5. Vijñāna (coscienza; P. viññāṇa, 識)

Il termine deriva dal verbo *vijānāti*, compost da *vi+jñā*, che significa possedere conoscenza discriminante, riconoscere, comprendere, etc.

Il Buddha definisce *vijñāna* in questi termini:

SN 12:2

“E cosa, monaci, è la coscienza? Ci sono queste sei classi di coscienza: coscienza visiva, coscienza uditiva, coscienza olfattiva, coscienza gustativa, coscienza tattile, coscienza mentale. Questa è chiamata coscienza.”

Questo sutta analizza i dodici costituenti dell’origine dipendente, il che significa che, anche in questo contesto, *vijñāna* è semplicemente la facoltà di conoscere i contenuti dell’esperienza.

Una definizione semplice ed allo stesso tempo chiara di coscienza ci viene dall’Abhidharma:

In quanto agente, *citta* è ciò che conosce un oggetto; come strumento, *citta* è ciò per mezzo di cui i fattori mentali concomitanti¹⁴ conoscono un oggetto; in quanto attività, *citta* è in sé nient’altro che il processo di conoscere in oggetto.¹⁵

Di queste tre definizioni, quella considerata più adeguata è la terza: quando parliamo di coscienza ci riferiamo all’attività cognitiva in quanto tale. Questo già ci indica che è inutile cercare una qualche entità chiamata “coscienza” al di fuori dell’atto stesso di conoscere, che, quando analizzato minutamente, si rivela una serie di eventi in rapporto di causa ed effetto l’uno con l’altro. Quando siamo impegnati nella pratica meditativa, l’aggregato della coscienza si rivela nell’atto stesso di essere consapevoli.

Buddhist Dictionary (Dizionario Buddhista), Nyanatiloka Thera:

Nell’ambito dei cinque aggregati, essa è inseparabilmente legata agli altri tre aggregati mentali (sensazione, percezione e formazioni) e fornisce la nuda conoscenza dell’oggetto, mentre gli altri tre contribuiscono con funzioni più specifiche. Il suo carattere etico e kammico, ed il suo maggiore o minore grado di intensità e chiarezza, sono determinati prevalentemente dalle formazioni volizionali ad essa associate.

Come gli altri aggregati, la coscienza è un flusso (*vijñāna-sota*, flusso di coscienza) e non costituisce una mente sostanziale intrinseca, né è una entità o anima trasmigrante. I testi attribuiscono frequentemente ad essa le tre caratteristiche, impermanenza, insoddisfazione e assenza di sostanza. Il Buddha sottolinea frequentemente che “separatamente dalle condizioni, non c’è alcun sorgere di una coscienza”; tutte queste dichiarazioni riguardo alla sua natura si applicano altrettanto bene per l’intera gamma delle coscienze, siano esse “sorte nel presente, nel futuro o nel passato, grossolane o sottili, interne od esterne, inferiori o elevate, lontane o vicine.

Si distinguono sei coscienze a seconda dell’oggetto che ne ha determinato il sorgere, ossia coscienza visiva, uditiva, olfattiva, gustativa, tattile, e mentale, ovvero quella coscienza che conosce gli oggetti mentali, pensieri, fantasie, etc. Tuttavia, nell’ambito del *pratītya saṃutpāda*, l’Abhidharma definisce la coscienza nei termini di coscienza della rinascita o

¹⁴ *Cetasika*. Ci sono scuole Abhidharmiche che considerano la categoria dei *cetasika* come un’inutile aggiunta, ritenendo tutti gli aspetti di ogni atto cognitivo multiformi manifestazioni della stessa coscienza. La definizione data sopra è tuttavia ancora pertinente. Sulla terza definizione tutte le scuole Abhidharmiche concordano.

¹⁵ Bhikkhu Bodhi, 1999, CMA.

coscienza connettente (*paṭisandhi viññāṇa*)¹⁶, ossia quel momento di coscienza che connette un'esistenza alla successiva. A *Manual of Abhidharma (Un Manuale di Abhidharma)*, Narāda Thera, p.361:

Il feto nell'utero della madre si forma dalla combinazione di questa coscienza connettente con lo sperma e l'uovo dei genitori. In questa coscienza sono latenti tutte le impressioni, le caratteristiche e le tendenze passate di quel particolare flusso vitale individuale.

Questo termine è tuttavia assente nel Canone ed è apparso tardi nella letteratura Abhidharmica. Esso è strettamente legato all'interpretazione dell'origine dipendente come espressione del nesso tra tre successive esistenze. Vedremo più tardi, citando Bhikkhu Ñāṇananda, che il concetto di una coscienza connettente è estraneo ai sutta e che la rinascita può essere spiegata benissimo anche senza di esso.

Il termine *vijñāna sota*, flusso di coscienza, usato da Nyanatiloka Thera nel brano citato sopra, indica una serie di eventi di coscienza che viene percepita come unitaria e che è responsabile di sostenere un'esistenza e di connettere esistenze successive in un continuum, dando così una base per lo stabilirsi del concetto di un sé in quanto entità unitaria ed indipendente. Dice Bhikkhu Bodhi¹⁷:

I sutta ascrivono alla coscienza un'altra funzione, oltre a quella di conoscere un oggetto. Essa è quel fattore che mantiene la continuità dell'esistenza individuale all'interno di una data esistenza dalla nascita alla morte, come un filo che lega assieme i momenti successivi dell'esperienza in una unità. La coscienza è anche ciò che connette le differenti esistenze e ne fa una serie. Questo aspetto della coscienza diviene rilevante nello spiegare in che senso i *saṅkhāra* sono la condizione per la coscienza. Nel corso della vita, i *saṅkhāra* sono la condizione immediata per tutti gli stati di coscienza che sono karmicamente attivi. Tutti gli stati di coscienza che creano karma sono accompagnati da una volizione, sia essa negativa o positiva. I *saṅkhāra* sono una condizione co-sorgente con la coscienza. Ognuna delle due dà potere all'altra e la condiziona. I *saṅkhāra* assumono il ruolo di generare la rinascita nella nuova esistenza servendo come condizione per la coscienza della rinascita. In questo senso sono detti condizionanti la coscienza. Sono le formazioni volizionali che creiamo nel corso dell'esistenza che al momento della morte divengono particolarmente attive nel produrre il loro risultato. Queste formazioni trascinano la coscienza attraverso il processo della morte in avanti verso la nuova esistenza e producono il risorgere della coscienza.¹⁸

Il termine *vijñāna* è usato nei *sūtra* in concomitanza con altri due termini che l'Abhidharma

¹⁶ *Paṭisandhi* non è un tipo speciale di coscienza, ma una funzione che viene assunta dal tipo di coscienza che determinerà la rinascita.

¹⁷ La traduzione è fatta sulla trascrizione delle lezioni tenute da Bhikkhu Bodhi nel corso sul *Majjhima Nikāya* intitolato *Exploring the Word of the Buddha*. Il passaggio è tratto dalle lezioni sul *Sammadhiṭṭi Sutta*, MN9. L'intero corso è scaricabile da Internet.

¹⁸ Il concetto di un flusso di coscienza sottostante che continua – come una serie di eventi in cui il precedente è condizione del successivo, e non come un'anima sostanziale – da un'esistenza all'altra ha avuto molta fortuna nello sviluppo delle varie correnti del pensiero Abhidharmico, fino alla teorizzazione da parte della Scuola *Vijñānavāda* o *Cittamatra (Solo Mente)* che introduce una ottava coscienza, *ālaya*, la coscienza deposito, nella quale sono conservati tutti i semi karmici positivi e negativi accumulati attraverso varie esistenze da un individuo. *Ālaya* è in un certo senso l'erede di questo concetto di un flusso di coscienza che, pur impermanente ed insostanziale, costituisce ciò che la mente ignorante considera un'entità personale.

considera perfetti sinonimi, mentre altri individuano tra essi delle differenze funzionali. Questi due termini sono *citta* e *manas*. Bhikkhu Bodhi¹⁹ descrive in modo chiaro le differenze:

Spk²⁰ dice che questi tre sono tutti nomi per la base mentale (*manāyatana*) ... Nonostante i tre termini abbiano tecnicamente la stessa connotazione, nei *Nikāya* sono generalmente usati in contesti differenti. Generalizzando grossomodo, *viññāṇa* indica la consapevolezza particolarizzante per mezzo di una facoltà sensoriale così come il sottostante flusso di coscienza che sostiene la continuità personale nel corso di una singola esistenza e connette assieme vite successive. *Mano* serve da terza porta dell'azione (assieme a corpo e parola) e da sesta base sensoriale interna (assieme alle cinque basi dei sensi fisiche); in quanto base mentale coordina i dati degli altri cinque sensi e conosce anche fenomeni mentali (*dhamma*), la sua speciale classe di oggetti. *Citta* significa mente in quanto centro dell'esperienza personale, come il soggetto di pensiero, volizione, ed emozione. È *citta* che necessita di essere compresa, addestrata e liberata.

In quanto terzo anello della catena dell'origine dipendente, essa è strettamente legata al successivo, con il quale forma un inestricabile vortice. L'immagine del vortice viene sviluppata da Bhikkhu Ñāṇananda nei suoi *Sermoni* di cui segue la traduzione in uno dei prossimi capitoli.

La loro relazione è così spiegata da Bhikkhu Anālayo:

Le proprietà concettuale e materiale di un oggetto richiedono la coscienza per essere sperimentate. A sua volta, la coscienza dipende da nome-e-forma in quanto questa fornisce il contenuto di cui la coscienza è cosciente.

Il condizionamento reciproco tra coscienza e nome-e-forma presenta la matrice fondamentale dell'esperienza, una continua interazione tra coscienza da un lato e nome-e-forma dall'altro che, secondo la più antica analisi Buddhista, costruisce il mondo dell'esperienza. Il condizionamento reciproco tra coscienza e nome-e-forma spiega la continuità dell'esperienza nel corso dell'esistenza senza un agente immutabile.²¹

6. Nāma-rūpa (nome-forma; 名色)

Il termine viene anche tradotto come mentalità-materialità, per esempio da Bhikkhu Bodhi. Questa coppia di termini indica il composto psico-fisico, nel suo aspetto materiale esteriore e nelle sue varie funzioni cognitive.

Rūpa descrive la percezione che abbiamo dell'aspetto materiale dell'esistenza; *nāma* l'insieme delle facoltà cognitive che permettono la relazione con il mondo e la rappresentazione del mondo stesso e dell'individuo, esclusa la coscienza, *vijñāna*. Il *Sammādiṭṭhi Sutta*, MN9, definisce i due termini come segue²²:

Sensazione, percezione, volizione, contatto ed attenzione – questi sono chiamati

¹⁹ Bodhi, 2000, CDB nota 154, p. 769.

²⁰ *Sāratthappakāsinī, Il Rivelatore del Significato Essenziale*, commentario di Buddhaghosa sul *Samyutta Nikāya*.

²¹ Anālayo 2018, Rebirth.

²² Seguo la versione di Bhikkhu Bodhi. Vedi Bodhi, 1995, 2015, MLD.

mentalità. I quattro grandi elementi e la forma materiale derivata dai quattro grandi elementi – questo è chiamato materialità.

Bhikkhu Bodhi così spiega *nāma*:

Nel processo di conoscere qualcosa, di designare qualcosa, di organizzare la massa di dati che fluisce attraverso i sensi in un tutto intelligibile, alcuni fattori risultano basilari. Essi, presenti in ogni atto cognitivo, costituiscono *nāma*.

Il principio è il contatto. Perché qualunque esperienza avvenga, ci deve essere il contatto con quell'oggetto particolare che diverrà oggetto dell'esperienza. Una volta avvenuto il contatto, la mente si dirige verso l'oggetto. Questo dirigersi della mente verso l'oggetto è chiamato attenzione (*manasikāra*). *Manasikāra* ha letteralmente il senso di 'produrre nella mente'; '*manasi*' è un locativo. In linguaggio più colloquiale si può dire 'portare alla mente'. Attraverso l'attenzione e condizionati dal contatto, sorgono sensazione, percezione e volizione.

Questi cinque fattori sono i più importanti nel concepire, designare ed organizzare il nostro mondo.²³

I cinque fattori costituenti *nāma* sono così spiegati da Bhikkhu Anālayo:

Nel contesto dell'analisi dell'esperienza secondo il Buddhismo antico, "sensazione" rappresenta il tono edonico dell'esperienza nei termini dell'essere piacevole, penosa o neutra. "Percezione" si riferisce all'associare l'esperienza ai concetti e quindi alla cognizione ed al riconoscimento. "Intenzione" copre la dimensione propositiva, quella che reagisce all'esperienza od al suo potenziale. "Contatto" assicura il congiungimento degli altri fattori nell'esperienza, il loro venire assieme in un particolare istante di tempo e di spazio, con la dimensione materiale del contatto che prende la forma dell'esperienza della resistenza (*paṭigha*) e la dimensione nominale del contatto che prende la forma della designazione (*adhivacana*)²⁴. "Attenzione" è responsabile del notare ed osservare un particolare aspetto di qualunque situazione si stia sperimentando.²⁵

Non sarà sfuggita al lettore la differenza tra la definizione data da Bhikkhu Bodhi e quella data da Bhikkhu Anālayo: la sequenza dei fattori che definiscono *nāma* è diversa nei due casi. Se esaminiamo il passaggio del *Sammādhīṭṭhi Sutta* citato più sopra, possiamo constatare che il contatto è posto in quarta posizione, mentre Bhikkhu Bodhi, seguendo l'Abhidharma, lo sposta al primo posto. Questo sembra logico, in quanto innumerevoli scritture ci informano che non esiste sensazione che non sia condizionata dal contatto. E tuttavia, Bhikkhu Ñāṇananda insiste molto sul fatto che la sequenza data da MN 9 dovrebbe essere mantenuta, essendo particolarmente significativa nel comprendere la relazione del termine con *rūpa*.

Essendo questo il caso, merita considerare quale possa essere la possibile spiegazione di questa particolare sequenza.

Mi sembra che partire dalla sensazione invece che dal contatto abbia a che fare con il fatto che, da un punto di vista meramente empirico, ciò di cui diveniamo consapevoli nel momento

²³ Trascrizione dalle lezioni di Bhikkhu Bodhi.

²⁴ Questi due concetti verranno spiegati in seguito nel capitolo sul *Mahānidāna Sutta* dove appaiono.

²⁵ Anālayo, 2018, Rebirth.

in cui un oggetto entra nel campo percettivo non è il contatto, che è un fenomeno troppo sottile, ma la sensazione che esso provoca. Inoltre, *vedanā*, in quanto condizione di *taṇhā*, copre un ruolo fondamentale per quel che concerne la dimensione soteriologica di *paṭicca samuppāda* che è lo scopo cui tende tutta la trattazione. Questa definizione di *nāma* non è quindi una definizione teorica formale, ma una constatazione empirica. Dagli esempi che Bhikkhu Ñāṇananda espone nei brani che sono tradotti più sotto, sembra che proprio questo sia il caso. Alla sensazione segue il riconoscimento – percezione – e quindi l’oggetto diviene il contenuto di intenzioni, pensieri, progetti. L’intima ed irrisolvibile relazione tra *nāma* e *rūpa* – che esistono solo in un rapporto di reciproca condizionalità e non come entità autonome – viene quindi vissuta e percepita erroneamente come una dualità tra un soggetto conoscente – *nāma* – ed un oggetto conosciuto – *rūpa* – che è ciò consente di usare il termine “contatto” che ha senso solo con la presenza di due cose che entrano in relazione. Sottolineo che questa dualità è il risultato di una percezione distorta; qualora l’ignoranza sia eradicata, *nāma* e *rūpa* vengono rettamente percepiti come i due aspetti imprescindibili di un’unica unità funzionale. L’attenzione è infine ciò che in un certo senso dirige gli altri quattro fattori verso un oggetto o l’altro.

La dualità tra *nāma*, sperimentata come il soggetto “interno”, e *rūpa*, che viene invece erroneamente percepita come un oggetto “esterno” di cognizione, è resa possibile dalla relazione reciproca di *nāma-rūpa* con *vijñāna*, che opera sotto il condizionamento dei *saṃskāra* nell’ambiente di *avidyā*. Questo ci permette anche di comprendere come *nāma-rūpa* sia condizione dei *saḷāyatana*.

Di tutto ciò si darà ampia spiegazione nelle pagine che seguono, ma possiamo fin d’ora notare la stretta relazione tra *vijñāna* e *nāma-rūpa*.

Vediamo quindi come Bhikkhu Ñāṇananda parla di *nāma-rūpa* nel Sermone 1:

Ci sono stati alcuni sviluppi semantici nel periodo (di compilazione dei) commentari ... Sembra ci sia stata la tendenza nel periodo (di compilazione dei) commentari ad elaborare persino su definizioni chiare nei *sutta*, semplicemente per esigenza di commento, e questo ha portato all’inclusione di molte idee complicate. ...

“Cosa sono i due?”

“*Nāma* e *rūpa*.”

Questa è la seconda di dieci domande che il Buddha fece al Venerabile *sāmaṇera* Sopāka che era diventato un arahant all’età di sette anni. ... È la seconda domanda con la sua risposta che ci interessa qui: *nāmaṅca rūpaṅca*. ...

È ovvio che *nāma* significa *nome*, e perfino nei *sutta*, quando usato da solo, *nāma* significa *nome*. Tuttavia, quando arriviamo ai commentari troviamo una sorta di riluttanza a riconoscere il suo ovvio significato. Anche nel contesto presente, il commentario, *Paramatthajotikā*, spiega la parola *nome* col significato di *piegarsi*. Dice che tutti gli stati immateriale sono chiamati *nāma* nel senso che si piegano verso i loro rispettivi oggetti ed anche perché la mente ha la natura di inclinarsi ...

E questa è la definizione standard di *nāma* nei compendi e nei commentari dell’Abhidhamma. ... Tuttavia, per quel che concerne l’insegnamento dei *sutta*, *nāma*

possiede una grande profondità anche se è semplicemente inteso nel senso di *nome*.

SN 1:61, Nāma

*“Il nome grava su tutto,
Nulla è più ampio del nome,
Il nome è quell’unica cosa
Che ha tutto sotto controllo.”*

SN 1:20, Samiddhi

*“Gli esseri sono coscienti di ciò che può essere nominato²⁶,
Sono fondati sul nominabile.
Senza comprendere ciò che è nominabile,
Sottostanno al giogo della morte.”*

Ma vediamo se ci sia qualcosa di sbagliato nel rendere *nāma* con *nome* nel caso di *nāma-rūpa*. Per iniziare, volgiamoci alla definizione di *nāma-rūpa* data dal Venerabile Sāriputta nel *Sammādiṭṭhi Sutta* ...

Ebbene, questa sembra una definizione già sufficientemente lucida, ma vediamo se ci sia una qualche giustificazione per considerare sensazione, percezione, volizione, contatto ed attenzione come “nome”. Supponiamo che ci sia un bambino piccolo, uno che muove i primi passi, che sia ancora incapace di parlare e di comprendere il linguaggio. Qualcuno gli dà una palla di gomma ed il bambino la vede per la prima volta. Se si dice al bambino che quella è una palla di gomma, probabilmente non capirà. Come arriva a conoscere l’oggetto? Lo annusa, lo sente, cerca di mangiarlo ed infine lo fa rotolare sul pavimento. Alla fine, capisce che è qualcosa per giocare. Ora il bambino ha riconosciuto la palla di gomma non col nome che il mondo gli ha dato, ma tramite quei fattori che sono inclusi sotto “nome” in *nāma-rūpa*, ossia sensazione, percezione, volizione, contatto ed attenzione.

Questo ci rivela che la definizione di *nāma* in *nāma-rūpa* ci riporta alla nozione più fondamentale del “nome”, a qualcosa come il suo prototipo. Il mondo dà un nome ad un oggetto col proposito di comunicare facilmente. Quando esso ottiene la sanzione degli altri, diviene una convenzione....

Ancora, è questo mondo elementare di nome-e-forma che un meditante deve comprendere, non importa quanto possa avere dimestichezza con il mondo convenzionale. Ma se un meditante desidera comprendere questo mondo di nome-e-forma, deve tornare allo stato di un bambino, almeno da un certo punto di vista. Naturalmente, in questo caso l’equanimità deve essere accompagnata da conoscenza e non da ignoranza. Questo è il motivo per cui un meditante fa uso di consapevolezza e piena coscienza, *sampajañña*, nel suo tentativo di comprendere nome-e-forma.

Anche se è in grado di riconoscere gli oggetti tramite i loro nomi convenzionali, il meditante fa uso di quei fattori inclusi sotto *nome* – sensazione, percezione, intenzione, contatto, attenzione – allo scopo di comprendere nome-e-forma. Tutto ciò ha un valore

²⁶ Bhikkhu Bodhi, Nota 35: Ciò che può essere nominato, *akkheyya*, sono i cinque aggregati, la sfera oggettiva dei riferimenti linguistici.

specifico per ogni singolo individuo e questo è il motivo per cui il Dhamma deve essere compreso da ognuno autonomamente - *paccaṭṭam veditaḅbo*. Questo Dhamma deve essere realizzato personalmente. Uno deve comprendere da sé il proprio mondo di nome-e-forma. Nessuno altro può farlo per lui, né può essere definito o denotato tramite termini tecnici.

È in questo mondo di nome-e-forma che si trova la sofferenza ...

La comprensione di nome-e-forma è il passaggio preliminare nel trattamento della ferita causata dalla freccia con la punta avvelenata chiamata brama.

...

Ci troviamo in una simile situazione riguardo al significato di *rūpa* in *nāma-rūpa*. Anche qui c'è qualcosa di profondo, ma molti pensano che *nāma-rūpa* significhi mente e materia. Come i materialisti, pensano che ci sia un contrasto tra mente e materia. Tuttavia, secondo il Dhamma non c'è una distinzione tanto rigida. È una coppia che è interconnessa e presa nel suo insieme forma un anello importante della catena di *paṭicca samuppāda*.

Rūpa esiste in relazione a *nome* e questo significa che la forma viene conosciuta con l'aiuto del *nome*. Come abbiamo visto prima, il bambino acquisisce una prima conoscenza della palla di gomma con l'aiuto di contatto, sensazione, percezione, intenzione ed attenzione. Ora, nella definizione di *rūpa* come "i quattro grandi elementi e la forma materiale derivata dai quattro grandi elementi", i quattro grandi elementi sono menzionati perché costituiscono la nozione più primaria di *forma*. Così come sensazione, percezione, volizione, contatto ed attenzione rappresentano la nozione più primaria di *nome*, convenzionalmente così chiamato, allo stesso modo i quattro grandi elementi primari formano la base della nozione primaria di *forma* come il mondo la conosce.

Non è facile riconoscere questi elementi. Sono evasivi come fantasmi. Ma dalla loro interazione otteniamo la percezione della forma, *rūpasāñṇā*. In effetti, ciò che in questo contesto è chiamato *rūpa* è *rūpasāñṇā*. È riferendosi al comportamento dei quattro grandi elementi che il mondo costruisce il concetto di forma. La sua percezione, il riconoscimento e la designazione della forma si dà nei termini di quel comportamento. E quel comportamento può essere riconosciuto con l'aiuto di quei membri che rappresentano *nome*.

L'elemento terra è riconosciuto per mezzo delle qualità di durezza e morbidezza, l'elemento acqua tramite le qualità di coesione e dissoluzione, l'elemento fuoco tramite le qualità di calore e frescura, e l'elemento vento tramite movimento e riempimento. In questo modo uno fa la conoscenza della natura dei quattro grandi elementi. E la percezione della forma, *rūpasāñṇā*, che uno ha nel retro della propria mente, è il risultato netto di quella conoscenza. Così, questo è *nāma-rūpa*. Questo è il nostro mondo. La relazione tra *rūpa* e *rūpasāñṇā* diviene chiara dai versi seguenti:

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasāñṇā ca,
etthesā chijjate jaṭṭā.*

Questo è un verso che si trova nel *Jaṭāsutta* del Saṃyutta Nikāya²⁷. In questo sutta troviamo un *deva* che pone un indovinello al Buddha per ottenere una soluzione:

*C'è un groviglio all'interno ed un groviglio all'esterno,
Il mondo è aggrovigliato in questo groviglio.
Riguardo a questo, oh Gotama, ti chiedo,
Chi può sbrogliare questo groviglio?*

Il Buddha risponde a questo indovinello con tre versi, il primo dei quali è molto noto in quanto è il verso d'apertura del *Visuddhimagga*:

*Sīle patitthāya naro sapañño,
cittam paññañca bhāvayam,
ātāpī nipako bhikkhu,
so imam vijaṭaye jataṃ.*²⁸

Questo significa che un monaco saggio, fondato nella virtù, sviluppando concentrazione e saggezza, essendo ardente e prudente, è in grado di sbrogliare questo groviglio. Questo è il secondo verso:

*In colui in cui la brama, l'odio
E l'ignoranza sono svaniti,
Gli arahant liberi da influssi (āsava),
È in costoro che il groviglio è sbrogliato.*

È il terzo verso che è rilevante rispetto al nostro argomento:

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesam uparujhāti,
paṭigham rūpasāñña ca,
etthesā chijjate jaṭā.*

*Dove nome e forma
Così come resistenza e la percezione di una forma
Sono completamente tagliate fuori,
È lì che il groviglio si spezza.*

Il riferimento qui è al *Nibbāna*. È lì che il groviglio è sbrogliato.

L'associazione di nome-e-forma con *paṭigha* e *rūpasāñña* in questo contesto è significativa. Qui *paṭigha* non significa “ripugnanza” ma “resistenza”. È la resistenza che si genera come reazione alla materia inerte. Per esempio, quando uno urta contro qualcosa nel passare, uno si gira e la riconosce. La reazione sensoriale è qualcosa di simile.

Il Buddha ha detto che l'uomo mondano è cieco fino a che l'occhio del Dhamma sorge in lui. Così il cieco uomo mondano riconosce un oggetto tramite la stessa resistenza che sperimenta nell'urtare quell'oggetto.

²⁷ SN 7:6.

²⁸ Bodhi, Bhikkhu 2000: “Colui che è fermo nella virtù, saggio/ che sviluppa la mente e la saggezza/ un bhikkhu ardente e prudente: costui può sbrogliare il groviglio.”

Paṭigha e *rūpasamāna* formano una coppia. *Paṭigha* è quell'esperienza di resistenza che sorge dall'urtare contro un oggetto, e *rūpasamāna*, in quanto percezione della forma, è il conseguente riconoscimento di quell'oggetto. La percezione si dà nei termini di ciò che è duro, soffice, caldo o freddo. Da queste percezioni, comuni nel cieco uomo mondano, sorge la realtà convenzionale, la cui base è il mondo.

Conoscenza e comprensione sono spesso associate a parole e concetti, al punto che, se uno conosce il nome di una cosa, si suppone che la comprenda. A causa di questa convinzione errata il mondo è in un groviglio. Nomi e concetti, particolarmente i nomi, perpetuano l'ignoranza del mondo.

Se vogliamo riassumere tutto ciò che abbiamo detto fino adesso a questo riguardo, possiamo dire: “nome” in “nome-e-forma” è un nome **formale**. È un nome apparente. “Forma” in “nome-e-forma” è una forma **nominale**. È una forma solo nel nome.

7. **Ṣaḍāyatana (le sei basi dei sensi; P: saḷāyatana; 六入)**

I sei oggetti interni ed esterni, ovverosia i sei organi dei sensi ed i corrispondenti oggetti:

Occhio – forma
 Orecchio – suono
 Naso – odore
 Lingua – sapore
 Corpo – impressione corporea, oggetto tattile
 Mente – oggetto mentale (dharma)

L'organo interno non è l'organo fisico che vediamo, ad esempio il bulbo oculare, ma un tipo di materia sottile che è ricettiva al particolare oggetto, chiamata *prāsāda rūpa* (P: *pasāda rūpa*). Non è improprio considerare questa materia sottile come la struttura cellulare deputata al ricevimento dello stimolo sensoriale, ad esempio i coni e bastoncelli che formano la retina, la struttura dell'orecchio interno, le papille gustative, etc.

Il Buddhismo considera anche la mente come una base. Presa in sé e per sé ha come oggetto i propri prodotti, ossia pensieri, astrazioni, fantasie, generate in assenza di un atto percettivo tramite uno dei cinque sensi fisici. Ha tuttavia una seconda funzione che è quella di coordinare i dati provenienti dagli altri cinque sensi ed entra quindi nel processo di formazione di un'esperienza unitaria del mondo che viene riconosciuta come appartenente ad un'individualità indipendente.

Accanto a questa definizione fisiologica e funzionale, per comprendere esattamente il ruolo di *saḷāyatana* nell'origine dipendente non possiamo non prendere in considerazione la sua relazione con *nāma-rūpa*.

Come spiegato più sopra, è la dualità che la mente erroneamente percepisce fra *nāma* come soggetto “interno” e *rūpa* come oggetto “esterno” che rende necessaria la funzione esplicita da *saḷāyatana*, che crea, per così dire, il campo in cui il contatto può avvenire. Questo tipo di definizione ci aiuta meglio a capire il significato di *saḷāyatana nirodha*, cessazione delle sei basi sensoriali. Se ci fermassimo alla definizione fisiologica, ciò sarebbe impossibile da comprendere. Tuttavia, nel momento in cui consideriamo che *saḷāyatana* è la manifestazione

di una dualità che è a sua volta il prodotto dell'attività di *vijñāna* condizionata dai *saṃskāra* a causa dell'ignoranza, la cosa diviene estremamente chiara: ciò che cessa è la dualità; ciò che rimane sono semplici processi impermanenti e insostanziali.

8. Sparśa (contatto o impressione sensoriale; P: phassa; 觸)

Il venire assieme di senso interno, senso esterno e della corrispondente coscienza è detto contatto:

Dipendente dall'occhio e dalla forma, sorge la coscienza visiva: il venire assieme dei tre è detto contatto.

Esso è il primo passo di ogni atto cognitivo. Vi sono sei diversi tipi di contatto, ovvero contatto visivo, uditivo, olfattivo, gustativo, tattile, mentale.

Nonostante si usi il termine contatto, non si parla qui di un impatto fisico. Esso è dato dalla stimolazione dell'organo di senso da parte di un oggetto con esso compatibile che si trovi nel suo campo d'azione e che determina il sorgere della funzione che lo conosce, cioè la coscienza.

Bodhi, 1993, 1999:

La parola *phassa* deriva dal verbo *phusati* che significa toccare, ma il contatto non deve essere inteso come il semplice impatto fisico dell'oggetto sulla facoltà corporea. Piuttosto, rappresenta il fattore mentale per mezzo di cui la coscienza "tocca" mentalmente l'oggetto apparso, dando inizio così all'intero evento cognitivo.

Bhikkhuni Dhammadinna, *Riflessioni su Verità ed Esperienza nell'Epistemologia del Buddismo Antico* Reflections on Truth and Experience in Early Buddhist Epistemology

Il 'contatto' (*phassa*/*sparśa*, also *samphassa*/*saṃsparśa*) è il secondo termine chiave riguardante l'esperienza nel Buddismo Antico. Si riferisce alla culla o 'interfaccia esperienziale' di ogni evento soggettivo. Nella descrizione classica dell'origine condizionata di *dukkha*/*duḥkha* nella forma della sequenza dei dodici anelli, il contatto è condizionato dalle sei sfere sensoriali e a sua volta condiziona il sorgere di sensazioni piacevoli, spiacevoli e neutre (*vedanā*). In dipendenza dalle sensazioni, la brama in quanto causa di *dukkha*/*duḥkha* può sorgere o altrimenti cessare. Così, il contatto altro non è che il mero fatto della nostra esperienza cosciente. In sua assenza, non esiste alcun mondo soggettivo di cui si possa parlare.

La cessazione delle sei sfere sensoriali e quindi del contatto è l'esperienza del *Nirvāṇa*.

Bhikkhu Ñāṇananda, sermone 23, p. 501:

Poiché il mondo è costruito dalle sei sfere sensoriali, deve anche cessare con la cessazione di queste sei sfere sensoriali. Questo è il motivo per cui *Nibbāna* è definito come la cessazione delle sei sfere sensoriali, *saḷāyatanaṇirodho Nibbānaṃ*. Tutte i parametri di misura perdono la loro applicabilità con la cessazione delle sei sfere sensoriali.

Come può avverarsi l'esperienza della cessazione delle sei sfere sensoriali? La cessazione di cui qui si parla è in realtà la cessazione delle sfere del contatto. Una sfera di contatto presuppone una dualità. Il contatto avviene sempre tra due cose, per esempio, tra occhio

e forma. È a causa del contatto tra due cose che uno mantiene la percezione di permanenza riguardo a queste due cose. Dipendenti da quel contatto sorgono sensazione e percezione, creando il mondo visivo. Il mondo visivo degli esseri umani differisce da quello degli animali. Cose che sono visibili per gli animali sono invisibili per gli uomini. Ciò si deve al modo in cui la facoltà visiva è costituita. Stesso dicasi per la facoltà uditiva. Questi sono i parametri di misura che costruiscono il mondo.

Il mondo, che è il prodotto delle sei sfere del contatto, è un mondo di *papañca*, o proliferazione. *Nibbāna* è chiamato *nippapañca* poiché trascende questa proliferazione, vi mette fine. La fine della proliferazione è allo stesso tempo la fine delle sei sfere sensoriali.

9. Vedanā (sensazione; 受)

Al contatto segue immediatamente la sensazione, ovverosia il tono affettivo dell'esperienza – positivo, negativo o neutro. È la modalità affettiva con cui l'oggetto viene sperimentato.

Bhikkhu Anālayo, 2009:

Il termine *vedanā* deriva dalla radice *vid*, il cui significato si estende a coprire tanto “sentire” quanto “conoscere”. *Vedanā* si può pertanto intendere come rappresentante l'aspetto affettivo del processo cognitivo, il “come” dell'esperienza, per così dire. Nonostante *vedanā* abbia un forte impatto condizionante sulle emozioni, essa stessa non include le emozioni tra i suoi significati. Nel sistema filosofico dei discorsi più antichi, il concetto di “emozione” può forse trovare la sua più prossima controparte Pāli in *citta*. All'opposto, *vedanā* si riferisce semplicemente alle sensazioni, che sono uno degli elementi costituenti di fenomeni così complessi come le emozioni.

Come tale, *vedanā* sta in un'intima relazione con il contributo cognitivo fornito dalla “percezione”, *sañña*, poiché ciò che uno sente, quello percepisce.²⁹

Oltre a classificare *vedanā* nelle sue tre più grossolane modalità, ovvero piacevole, spiacevole o neutra, possiamo classificarla anche secondo il tipo di contatto che l'ha generata, ovvero sensazione nata da contatto visivo, uditivo, olfattivo, gustativo, tattile e mentale (anche il contatto mentale, ovvero l'atto cognitivo nato da un oggetto prodotto dalla mente stessa, produce una sensazione). Possiamo quindi avere tre o sei tipi di sensazione. Se consideriamo poi che ogni tipo di sensazione, visiva, uditiva, etc., può essere piacevole, spiacevole o neutra, abbiamo in totale diciotto tipi di sensazioni. Moltiplicando questi diciotto tipi per i tre tempi, passato, futuro e presente, otteniamo cinquantaquattro tipi di sensazioni.

Nel *Mahāvedalla Sutta*, Mn 43, troviamo la seguente definizione di *vedanā*:

“‘Sensazione, sensazione’, si dice, amico. In riferimento a cosa si dice ‘sensazione?’»

“‘Sente, sente’, amico; questo è il motivo per cui si dice ‘sensazione’. Che cosa sente?

Sente il piacere, sente il dolore, sente né piacere né dolore. ‘Sente, sente’, amico, perciò si dice ‘sensazione?’”

Questa definizione spoglia *vedanā* di qualunque appartenenza ad una individualità di cui è funzione. Ossia, *vedanā* stessa è il sentire in questo caso; non c'è nessun “soggetto” che

²⁹ FCL.

“sente” o a cui la sensazione appartiene.

Il processo cognitivo avviene in modo automatico fino a questo punto. In altri termini, poiché possediamo degli organi di senso, non possiamo evitare il contatto e la conseguente sensazione. Tuttavia, la sensazione è seguita da un processo di elaborazione del dato percettivo che coinvolge la memoria, la discriminazione concettuale e la proliferazione mentale, alimentando direttamente la brama, in maniera tale che l'esperienza così com'è fruita è molto lontana dal mero dato percettivo. È inserendosi a questo punto con consapevolezza e chiara comprensione che la mente del meditante può evitare che la sensazione divenga lo stimolo per il sorgere della brama o dell'avversione. La mente può isolare la sensazione in quanto sensazione ed analizzarla secondo le tre caratteristiche comuni a tutti i fenomeni – impermanenza, insoddisfazione ed assenza di esistenza intrinseca -, come insegna il *Satipaṭṭhāna Sutta*, iniziando così ad aprirsi un varco verso lo smantellamento dell'intero processo.

10. Tṛṣṇā (brama; P: taṇhā; 愛)

Letteralmente, il termine significa sete. La brama è la tendenza innata a soddisfare il bisogno di ottenere ciò che risulta gratificante e a rigettare ciò che invece risulta penoso. Essa è l'origine dell'insoddisfazione o sofferenza, come afferma la seconda nobile verità:

Questa, o bhikkhu, è la nobile verità dell'origine della sofferenza: è questa brama che conduce a rinnovata esistenza, accompagnata da piacere e lussuria, che cerca piacere qui e là. Ovvero, brama per i piaceri dei sensi, brama per l'esistenza, brama per la non esistenza.³⁰

Walpola Rahula, *L'Insegnamento del Buddha*:

È questa sete, questo desiderio, questa avidità e cupidigia che, manifestandosi in vari modi, dà origine a tutte le forme di sofferenza ed alla continuità degli esseri. Ma non si dovrà considerarla come la causa prima, perché non c'è una causa prima in quanto che, secondo il buddhismo, ogni cosa è relativa ed interdipendente. Anche questa “sete” (*taṇhā*), considerata la causa o l'origine di *dukkha*, dipende per la sua apparizione (*samudaya*) da qualcos'altro, dalla sensazione (*vedanā*); e la sensazione sorge in dipendenza del contatto (*phassa*), e così di seguito gira la ruota che è conosciuta come la “Produzione Condizionata” (*Paṭicca samuppāda*) ...

Così *taṇhā*, la “sete”, non è né la prima né l'unica causa del sorgere di *dukkha*. Ma è la causa più palpabile e immediata, la “cosa principale” e la “cosa che tutto pervade”. Per questo motivo troviamo in alcuni punti degli stessi testi originali in Pāli che la definizione di *samudaya* o dell'origine di *dukkha* include altre contaminazioni ed impurità (*kilesā, sāsavā dhammā*) oltre a *taṇhā*, “sete”, che viene sempre collocata al primo posto. A causa dello spazio limitato di questa nostra esposizione, sarà sufficiente ricordare che questa “sete” ha come centro l'idea erronea di un ‘sé’, originata dall'ignoranza³¹.

Nei discorsi esiste un'ampia serie di similitudini ed immagini che aiutano a comprendere la

³⁰ SN 56:11, *Dhammacakkappavattana Sutta, Discorso sulla Messa in Moto della Ruota del Dharma*.

³¹ Traduzione di Maria Angela Falà, 1984 Edizioni Paramita, p. 33.

natura ed il ruolo di *taṇhā*. *Taṇhā* è paragonato ad una rete che cattura gli esseri che da essa non possono scappare, ad un legame (*bandhana*) e così via.

Una delle similitudini più curiose, utilizzata anche da Bhikkhu Ñāṇananda nei suoi sermoni, è quella che paragona la brama ad una cucitrice:

An 6:61, Intermedio

Così ho udito. Un tempo il Beato dimorava a Bārāṇasī, nel Parco dei Cervi a Isipatana. In quell'occasione, dopo il pasto, ritornando dal loro giro di questua, alcuni monaci anziani erano riuniti e sedevano assieme nella sala del padiglione quando questa conversazione sorse fra essi: “Amici, fu detto dal Beato nel *Pārāyana*, nelle ‘Domande Di Metteyya’:

*“Avendo compreso entrambi gli estremi,
Il saggio non si arresta all'intermedio.
Lo chiamo un grande uomo
Che ha qui trascorso la cucitrice.”*

“Amici, qual è il primo estremo? Qual è il secondo estremo? Cos'è l'intermedio? E cos'è la cucitrice?”

Quando ciò fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “Il contatto, amici, è un estremo; il sorgere del contatto è il secondo estremo; la cessazione del contatto è l'intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Quando ciò fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “Il passato, amici, è un estremo; il futuro è il secondo estremo; il presente è l'intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Quando ciò fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “La sensazione piacevole, amici, è un estremo; la sensazione spiacevole è il secondo estremo; la sensazione neutra è l'intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Quando ciò fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “Il nome, amici, è un estremo; la forma è il secondo estremo; la coscienza è l'intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Quando ciò fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “Le sei basi sensoriali interne, amici, sono un estremo; le sei basi sensoriali esterne sono il secondo estremo; la coscienza è l’intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Quando ciò fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “L’esistenza personale, amici, è un estremo; l’origine dell’esistenza personale è il secondo estremo; la cessazione dell’esistenza personale è l’intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Quando questo fu detto, un certo monaco disse ai monaci anziani: “Amici, ognuno di noi ha spiegato seguendo la propria ispirazione. Venite, andiamo dal Beato e informiamolo su questa questione. Come il Beato ci spiega la questione, così la terremo a mente.”

“Sì, amico,” replicarono i monaci anziani. Allora i monaci anziani andarono dal Beato, gli resero omaggio, sedettero da una lato e lo informarono di tutta la conversazione che aveva avuto luogo, [chiedendo:] “Bhante, chi di noi ha parlato correttamente?”

[Il Beato disse:] “In un certo qual modo, monaci, avete tutti parlato bene, ma ascoltate e prestate accuratamente attenzione mentre vi dirò che cosa io intendevo quando nel *Pārāyana*, nelle ‘Domande di Metteyya’ dissi:

*Avendo compreso entrambi gli estremi,
Il saggio non si arresta all’intermedio.
Lo chiamo un grande uomo
Che ha qui trasceso la cucitrice.”*

“Sì, bhante,” risposero quei monaci. Il Beato disse:

“Il contatto, monaci, è un estremo; il sorgere del contatto è l’altro estremo; la cessazione del contatto è l’intermedio; la brama è la cucitrice. Poiché la brama cuce una persona alla produzione di questa o quella condizione di esistenza. È in questo modo che un monaco conosce direttamente ciò che deve essere conosciuto direttamente; comprende direttamente ciò che deve essere compreso direttamente, e, facendo ciò, in questa stessa vita pone fine alla sofferenza.”

Possiamo riassumere il sutta in forma di tabella:

Primo estremo	Secondo estremo	Intermedio
Contatto	Origine del contatto	Cessazione del contatto
Passato	Futuro	Presente
Sensazione piacevole	Sensazione spiacevole	Sensazione neutra
Nome	Forma	Coscienza
Sei basi interne	Sei basi esterne	Coscienza

Esistenza personal	Origine dell'esistenza personale	Cessazione dell'esistenza personale
--------------------	----------------------------------	-------------------------------------

Bhikkhu Ñāṇananda commenta cinque dei casi presentati nel Sermone 9, p. 227 et seg., del libro *La legge di Origine Dipendente (The Law of Dependent Arising)*, una raccolta di venti sermoni che trattano specificamente di questo tema. Esaminiamo dunque la sua spiegazione:

Primo caso: contatto, origine del contatto, cessazione del contatto

La brama ... cuce assieme il contatto ed il sorgere del contatto senza consentire all'uomo comune di vedere la cessazione del contatto nel mezzo. La si può vedere solo con un profondo insight. È solo vedendo in profondità l'impermanenza del contatto che si acquisisce la capacità di vederne la cessazione.

(*NTMS, Sermone 33*) Secondo la prima spiegazione, la brama cuce assieme il primo estremo, il contatto, con il secondo estremo, il sorgere del contatto, ignorando l'intermedio, la cessazione del contatto. È al di sotto di questo intermedio, la cessazione del contatto, che si annida l'ignoranza. ... quando ciò che è nel mezzo è compreso, c'è l'emancipazione. Si è liberi dalla brama. Quindi, la nostra speciale attenzione deve essere diretta a ciò che giace nel mezzo, la cessazione del contatto.

Secondo caso: passato, futuro, presente

MN 131, Bhaddekaratta sutta

*“Non rivivete il passato,
Né sul futuro fondate le speranze;
Poiché il passato è stato lasciato alle spalle
Ed il futuro non è stato ancora raggiunto.
Piuttosto, esaminate con visione penetrante
Ogni stato che sorge al presente.”*

Il consiglio è di non correre dietro al passato né avere aspettative riguardo al futuro ... Perfino il presente non ha nulla in sé a cui afferrarsi quando visto con insight. ... Man mano che l'insight si approfondisce uno non trova nulla a cui afferrarsi ...

Il mezzo è il momento presente. Lasciare andare il mezzo è lasciare andare il presente ... Quello che la cucitrice della brama fa è indurci nella tentazione di dimenticare il presente in modo da tenerci confusi tra memorie del passato e sogni sul futuro. Invece, se uno si abitua a prestare attenzione alle preparazioni nel presente, all'apice dell'insight può passare oltre la cucitrice e realizzare la liberazione.

Terzo caso: sensazione piacevole, sensazione spiacevole, sensazione neutra

SN 36: 6, Il Dardo

“Essendo soggetto a questa stessa sensazione spiacevole, cova avversione verso di essa. Quando cova avversione verso la sensazione spiacevole, quel che sta dietro a ciò è la tendenza sottostante all'avversione verso la sensazione spiacevole. Essendo soggetto alla sensazione spiacevole, cerca sollievo nel piacere dei sensi. Per qual motivo? Perché l'ignorante uomo mondano non conosce alcuna evasione dalla sensazione spiacevole diversa dal piacere dei sensi. Quando cerca sollievo

nel piacere dei sensi, quel che sta dietro a ciò è la tendenza sottostante alla brama verso la sensazione piacevole. Non comprende come realmente sono l'origine, la dissoluzione, la gratificazione, il pericolo e la fuga nel caso di queste sensazioni. Non comprendendo queste cose, ciò che sta dietro a ciò è la sottostante tendenza all'ignoranza in riferimento alla sensazione neutra.”

...la persona ordinaria è come se si muovesse alternativamente tra dolore e piacere ignorando la sensazione né spiacevole né piacevole al centro. Il Buddha ci spiega questa verità in altro modo dicendo che ciò che sottostà alla sensazione piacevole è la tendenza all'avidità, ciò che sottostà alla sensazione spiacevole è la tendenza all'avversione e ciò che sottostà alla sensazione né spiacevole né piacevole è la tendenza all'ignoranza. Questo è il motivo per cui la sensazione neutra è negletta ed ignorata.

È sfruttando questa ignoranza che la cucitrice Brama mette il punto tra sensazione piacevole e spiacevole. ... Per la liberazione, uno deve penetrare profondamente nel mezzo. Rimuovendo l'ignoranza che sottende alla sensazione neutra, uno giunge alla conoscenza. ... per bypassare la cucitrice, uno deve avere un insight diretto nella sensazione neutra e comprenderla alla luce dei *sañkhāra*, ottenendo la liberazione.

Quarto caso: nome, forma, coscienza

Il bel Narciso, che non aveva mai visto il proprio volto, mentre passeggiava in una foresta si chinò su uno stagno per sciacquarsi la faccia. Vedendo la propria immagine riflessa, immaginò che ci fosse una creatura angelica nello stagno e fece il vano tentativo di abbracciarla, ma si sporse troppo e morì nello stagno. Narciso fu ingannato dalla cucitrice. Questa è un'ottima illustrazione di *nāma-rūpa* poiché i cinque fattori del nome possono essere qui chiaramente compresi.

Ora, la sensazione è l'amore o la concupiscenza³² che fa sorgere la percezione di una creatura angelica istigando l'intenzione a guardare di nuovo, e c'è un apparente contatto sostenuto dall'attenzione. Ma essendo questa attenzione inadeguata, *ayoniso manasikāra*, Narciso fu sufficientemente preda dell'illusione da pensare che stava osservando in quanto una creatura angelica era apparsa, ma in realtà la creatura angelica era apparsa perché lui stava osservando. ...

Anche la coscienza ha questa natura riflessiva come quella dell'acqua. Quella è l'illusione magica in connessione ad essa. Psicologicamente, rende possibile la 'riflessione'. La riflessione invita l'attenzione. L'attenzione erronea o non profonda crea l'illusione, ma l'attenzione adeguata mette uno in grado di comprendere l'illusione. Qui vediamo chiaramente come la coscienza è nel mezzo tra nome e forma.

Per bypassare la cucitrice con i punti che accortamente mette, bisogna avere una comprensione adeguata della natura della coscienza.

Quinto caso: Sei basi interne, sei basi esterne, coscienza. Bhikkhu Ñāṇananda non spiega questo esempio, ma a ben pensarci esso non è altro che un'istanza del precedente. Il lettore

³² Perché Bhikkhu Ñāṇananda definisca qui la sensazione in termini di amore e concupiscenza non lo so. Queste due altro non sono che nomi alternativi per la brama. La sensazione, come abbiamo già detto, è la reazione primaria dell'organismo al contatto. Vedi più sopra per una spiegazione dettagliata.

può riferirsi a quanto già detto sul rapporto tra *nāma-rūpa* e *ṣaḍāyatana* nelle pagine precedenti.

Sesto caso: esistenza personale, origine dell'esistenza personale, cessazione dell'esistenza personale

La sesta interpretazione si riferisce a *sakkāya* che significa 'i cinque aggregati soggetti ad attaccamento', poiché il Buddha ha detto che *sakkāya* è sinonimo di essi. ... È a causa del fatto che non vedono la cessazione della personalità che gli esseri continuano a far sorgere la nozione di personalità. Le persone comuni stanno sempre dalla parte di *samudaya* (il sorgere). La cucitrice si affretta a mettere il punto sotto il velo dell'ignoranza.

Ciò che aiuta a sradicare l'ignoranza è la percezione dell'impermanenza. Sviluppandola, si giunge a comprendere che tutte queste sono 'preparazioni' (*saṅkhāra*).

La brama per i piaceri dei sensi può suddividersi in sei categorie con riferimento all'oggetto di senso che l'ha generata, come già visto per coscienza e sensazione.

Mentre il significato di brama per i piaceri dei sensi e brama per una forma di esistenza – nel regno del desiderio, della forma ed immateriale – è ben comprensibile, non lo stesso si può dire del concetto di brama per la non-esistenza. In effetti, questo termine ha spesso dato del filo da torcere ai commentatori, anche perché questa tesi, citata nelle scritture, non è spiegata in alcun luogo.

Bhikkhu Anālayo ci aiuta ancora una volta a chiarire il concetto, vedi Anālayo, 2009:

Vibhava si trova regolarmente nei discorsi più antichi assieme a sinonimi quali "annientamento", *uccheda*, e "distruzione", *vināsa*. Una dottrina che propone la futura non-esistenza, *vibhava-ditṭhi*, è un estremo che ha come sua controparte le dottrine che propongono un'esistenza eterna ... Sostenere *vibhava-ditṭhi* manca il bersaglio andando oltre, come se a causa del disgusto per l'esistenza uno sviluppasse piacere nella nozione di non-esistenza, percependo la cessazione del sé alla morte come sereno e sublime.

La situazione di coloro che sostengono la tesi nichilista è dipinta in modo assai vivido nel *Pañcattaya-sutta*, che compara la loro difficile situazione ad un cane legato ad un palo che continua a correre in cerchio attorno a questo palo (MN 102). Il punto di quest'immagine è che, nonostante sia motivata dalla disillusione per l'esistenza personale, *sakkāya*, la tesi nichilista non è in grado di andare oltre l'inerente senso d'identità.

Solo lasciando andare ogni preoccupazione riguardo a *vibhava* e *bhava* si può trascendere il futuro divenire. ...

Dopo questo esame del termine *vibhava*, siamo pronti a prendere in esame la brama per una tale non-esistenza o non-divenire, *vibhava-taṇhā*.

Un esempio evidente di per sé di una tale brama è l'intenzione suicidaria, nel senso di quei tipi di brama che motivano qualcuno a por termine alla propria vita in modo violento. Tuttavia, perché *vibhava-taṇhā* sia menzionata esplicitamente nella succinta presentazione dell'origine di *dukkha* nella seconda nobile verità, assieme a motivazione quali il desiderio sensuale ed il desiderio per l'esistenza, *kāma-taṇhā* e *bhava-taṇhā*, ci si aspetterebbe che *vibhava-taṇhā* abbia implicazioni più ampie del semplice desiderio di

suicidarsi.

A questo proposito, è interessante che il *Brahmajāla sutta* elenca sette fondamenti, *vatthu*, che conducono al sorgere di tesi nichiliste (DN 1, vedi anche Bodhi, 1978). Questi sono sette modi diversi di identificare un tipo di sé e la sua cessazione. Il primo di questi sette modi identifica il sé col corpo materiale, ritenendo che con la morte del corpo il sé viene annientato ...

Nel discutere le tesi nichiliste, il *Brahmajāla sutta* elenca anche la possibilità di identificare il sé con un corpo materiale divino che si nutre di cibo grossolano, o con un corpo divino creato dalla mente che è dotato di membra e facoltà. I quattro fondamenti di tesi nichiliste che il Sutta elenca per ultimi includono i quattro assorbimenti immateriali, ossia l'assorbimento di spazio infinito, coscienza infinita, nullità e né-percezione-né-non-percezione.

Nel tentativo di trovare un significato più ampio e profondo per il termine *vibhava-taṇhā*, sono questi ultimi a risultare i più stimolanti, poiché suggeriscono che non-esistenza o non-divenire possano essere stati concepiti nell'India antica come una meta raggiungibile attraverso la pratica meditativa, in particolare tramite l'ottenimento di qualcuna delle sfere immateriali.

Poiché l'esperienza delle sfere immateriali richiede un grado considerevole di maestria meditativa e di pratica, una tesi nichilista che sia connessa all'ottenimento od all'esperienza di questi stati non può certo implicare che essa sia il destino di tutti gli esseri. Ossia, dal punto di vista di coloro che sostengono una tale tesi, l'annientamento non sarebbe stato probabilmente considerato come il fato inevitabile di tutti gli esseri, ma piuttosto come una meta da conseguire attraverso forme appropriate di condotta e pratica meditativa.

L'idea dietro una simile aspirazione per l'annientamento sarebbe il fondersi con una forma di realtà ultima, considerata equivalente allo spazio infinito, alla coscienza infinita, alla nullità, o a né-percezione-né-non-percezione. Realizzare questa fusione alla morte del corpo porta al sicuro annientamento di qualunque personalità. ...

Da questo punto di vista, allora, *vibhava-taṇhā* potrebbe essere intesa come includente la brama per l'annientamento in un senso sia materiale che spirituale, andando dal desiderio di distruggere il corpo fisico suicidandosi all'aspirazione di lasciarsi dietro il senso di un sé per mezzo della fusione mistica con una realtà ultima. ...

L'estinzione della brama – *taṇhā-kkhaṇḍa* – è uno dei sinonimi di Nirvāṇa. Dice infatti la terza nobile verità:

Questa è la nobile verità della cessazione della sofferenza: è lo svanire senza residuo ed il cessare di questa stessa brama, il lasciarla andare e l'abbandonarla, la libertà da essa, il non affidarsi ad essa.

11. Upādāna (attaccamento; 取)

Il *Pāli English Dictionary* definisce così il termine:

Letteralmente, quel substrato materiale mediante il quale un processo attivo è mantenuto

vivo e costante; combustibile, provvista, provvigione.

Anālayo, 2010:

L'ambito di significati del termine *upādāna* copre due aspetti. In un senso più attivo, *upādāna* significa “agguantare” o “afferrare” (due termini che uso alternativamente per tradurre *upādāna*). In un senso più passivo, lo stesso termine si riferisce a ciò che si agguanta o si afferra, nel senso della sua “base” o “sostrato”, a volte significando anche “provvista” o “combustibile”.

Si individuano quattro tipi di attaccamento, ovvero:

1. Attaccamento ai piaceri dei sensi (*kamupādāna*);
2. Attaccamento a teorie (*diṭṭhupādāna*);
3. Attaccamento a regole e rituali come mezzo sufficiente per realizzare la liberazione (*sīlabbatupādāna*);
4. Attaccamento ad una dottrina del sé (*attavādupādāna*).

Riguardo al quarto tipo di attaccamento, ossia l'attaccamento ad una dottrina di un sé, Bhikkhu Anālayo³³ afferma:

L'attaccamento ad una dottrine del sé, *attavādupādāna*, è al di là della comprensione di asceti e bramini di altre scuole. Il problema posto dagli altri tre tipi di attaccamento è riconoscibile anche da essi; non così quello derivante dall'attaccamento alla dottrina del sé che è una caratteristica unica dell'insegnamento del Buddha (MN 11: *Cūlasihanāda Sutta*).

I paralleli cinesi del *Cūlasihanāda Sutta* differiscono dalla versione Pāli in quanto usano il termine “attaccamento al sé” invece che “attaccamento alla dottrina del sé”³⁴.

L'espressione corrispondente *ātmopādāna* si trova in un frammento sanscrito parallelo a un discorso della *Nidāna-samyutta* (Tripāṭhī 1962:43).

Questa lettura alternativa amplia considerevolmente il campo del quarto tipo di attaccamento, poiché si va dal sostenere una dottrina riguardo al sé, che viene abbandonata già al conseguimento dell'entrata nella corrente, ad indicare qualunque genere di attaccamento a qualsivoglia nozione di un 'Io' che può invece venire trasceso solo al momento del risveglio finale.

Il concetto di attaccamento ad una dottrina del sé genera un problema quando messa in relazione con la rimozione graduale dell'attaccamento lungo i vari livelli di risveglio. ... significherebbe che colui che non ritorna dovrebbe già essere andato oltre tutti i quattro *upādāna*. ...

Il modo in cui i paralleli cinesi e sanscriti formulano il quarto tipo di attaccamento risolve il problema, poiché include qualunque tipo di attaccamento alla nozione di un 'Io'.

Il *Khemaka Sutta*, SN 22:89, espone chiaramente la differenza tra attaccamento ad una dottrina del sé e attaccamento alla nozione di un 'Io'. Traduco dalla versione inglese di

³³ Anālayo, 2010, FGE.

³⁴ Vedi T1, 463, a7; T1, 591, a22; T2, 644, a16.

Bhikkhu Bodhi:

Un tempo alcuni monaci anziani dimoravano a Kosambī nel Parco di Ghosita. In quell'occasione il Venerabile Khemaka viveva nel Parco dei Giuggioli, indisposto, afflitto, gravemente malato.

Allora, in serata, quei monaci anziani emersero dal solitario ritiro e dissero al Venerabile Dāsaka: “Su, amico Dāsaka, vai dal monaco Khemaka e digli: ‘Gli anziani ti dicono, amico Khemaka: Speriamo che tu stia sopportando bene, amico, speriamo che tu stia migliorando. Speriamo che le tue sensazioni penose stiano diminuendo e non aumentando, e che la loro diminuzione, non il loro accrescimento, sia discernibile.’”

“Sì, amici”, replicò il Venerabile Dāsaka e andato dal Venerabile Khemaka gli riferì il messaggio.

[Il Venerabile Khemaka rispose:] “Non sto sopportando bene, amico, non sto migliorando. Violente sensazioni penose stanno aumentando in me, non diminuendo, ed il loro aumento, non la loro diminuzione, è discernibile.”

Allora il Venerabile Dāsaka tornò dai monaci anziani e riferì loro ciò che il Venerabile Khemaka aveva detto. Essi gli dissero: “Su, amico Dāsaka, vai dal monaco Khemaka e digli: ‘Gli anziani ti dicono, amico Khemaka: Questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento, amico, sono stati esposti dal Beato, ossia, l'aggregato soggetto ad attaccamento della forma, l'aggregato soggetto ad attaccamento della sensazione, l'aggregato soggetto ad attaccamento della percezione, l'aggregato soggetto ad attaccamento delle formazioni volizionali, l'aggregato soggetto ad attaccamento della coscienza. Tra questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento ce n'è qualcuno che il Venerabile Khemaka considera il sé o appartenente al sé?’”

“Sì, amici”, replicò il Venerabile Dāsaka e andato dal Venerabile Khemaka gli riferì il messaggio.

[Il Venerabile Khemaka rispose:] “Questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento sono stati esposti dal Beato, ossia, l'aggregato soggetto ad attaccamento della forma, l'aggregato soggetto ad attaccamento della sensazione, l'aggregato soggetto ad attaccamento della percezione, l'aggregato soggetto ad attaccamento delle formazioni volizionali, l'aggregato soggetto ad attaccamento della coscienza. Tra questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento non ce n'è nessuno che io consideri il sé o appartenente al sé.”

Allora il Venerabile Dāsaka tornò dai monaci anziani e riferì loro ciò che il Venerabile Khemaka aveva detto. Essi gli dissero: “Su, amico Dāsaka, vai dal monaco Khemaka e digli: ‘Gli anziani ti dicono, amico Khemaka: Questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento, amico, sono stati esposti dal Beato, ossia, l'aggregato soggetto ad attaccamento della forma, l'aggregato soggetto ad attaccamento della sensazione, l'aggregato soggetto ad attaccamento della percezione, l'aggregato soggetto ad attaccamento delle formazioni volizionali, l'aggregato soggetto ad attaccamento della coscienza. Se il Venerabile Khemaka non considera alcuno di questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento come il sé o appartenenti al sé, allora è un arahant, uno i cui influssi sono distrutti.’”

“Sì, amici”, replicò il Venerabile Dāsaka e andato dal Venerabile Khemaka gli riferì il messaggio.

[Il Venerabile Khemaka rispose:] “Questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento sono stati esposti dal Beato, ossia, l’aggregato soggetto ad attaccamento della forma, l’aggregato soggetto ad attaccamento della sensazione, l’aggregato soggetto ad attaccamento della percezione, l’aggregato soggetto ad attaccamento delle formazioni volizionali, l’aggregato soggetto ad attaccamento della coscienza. Non considero alcuno tra i cinque aggregati soggetti ad attaccamento un sé o qualcosa pertinente ad un sé, e tuttavia non sono un arahant, uno i cui influssi sono stati distrutti. Amici, [la nozione] ‘Io sono’ non è ancora svanita in me in relazione a questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento, ma non considero [alcuno di essi] come ‘Questo sono io’.”

Allora il Venerabile Dāsaka tornò dai monaci anziani e riferì loro ciò che il Venerabile Khemaka aveva detto. Essi gli dissero: “Su, amico Dāsaka, vai dal monaco Khemaka e digli: ‘Gli anziani ti dicono, amico Khemaka: Amico Khemaka, quando parli di questo ‘Io sono’ – a cosa ti riferisci dicendo ‘Io sono’? Ti riferisci alla forma come ‘Io sono’, o parli di ‘Io sono’ separatamente dalla forma? ... Quando parli di questo ‘Io sono’, amico Khemaka, a cosa ti riferisci dicendo ‘Io sono’?”

“Sì, amici”, replicò il Venerabile Dāsaka e andato dal Venerabile Khemaka gli riferì il messaggio.

“Basta, amico Dāsaka! Che senso ha andare avanti e indietro? Portami il bastone, amico. Andrò dai monaci anziani personalmente.”

Allora, il Venerabile Khemaka, appoggiandosi sul bastone, andò dai monaci anziani, scambiò saluti con essi, e sedette da un lato. I monaci anziani allora gli dissero: “Amico Khemaka, quando parli di questo ‘Io sono’ – a cosa ti riferisci dicendo ‘Io sono’? Ti riferisci alla forma come ‘Io sono’, o parli di ‘Io sono’ separatamente dalla forma? ... Quando parli di questo ‘Io sono’, amico Khemaka, a cosa ti riferisci dicendo ‘Io sono’?”

“Amici, non parlo della forma come ‘Io sono’, né parlo di ‘Io sono’ separatamente dalla forma ... Amici, nonostante [la nozione] ‘Io sono’ non sia ancora svanita in me in relazione a questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento, tuttavia, non considero [alcuni tra di essi] come ‘Questo sono io’.

“Supponete, amici, che ci sia il profumo di un loto blu, rosso, o bianco. Parlerebbe correttamente chi affermasse ‘Il profumo appartiene ai petali’, o ‘Il profumo appartiene allo stelo’, o ‘Il profumo appartiene ai pistilli?’”

“No, amico.”

“E come dovrebbe rispondere uno per rispondere correttamente?”

“Rispondendo correttamente, amico, uno dovrebbe affermare: ‘Il profumo appartiene al fiore.’”

“Allo stesso modo, amici, non parlo della forma come ‘Io sono’, né parlo di ‘Io sono’ separatamente dalla forma ... Amici, nonostante [la nozione] ‘Io sono’ non sia ancora svanita in me in relazione a questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento, tuttavia, non considero [alcuni tra di essi] come ‘Questo sono io’.

“Amici, anche se un nobile discepolo ha abbandonato i cinque impedimenti inferiori, tuttavia, in riferimento ai cinque aggregati soggetti ad attaccamento, permane in lui l’arroganza residua ‘Io sono’, il desiderio ‘Io sono’, la tendenza subliminale ‘Io sono’ che non è stata ancora sradicata. Più tardi, dimora contemplando il sorgere ed il cessare nei cinque aggregati soggetti ad attaccamento: ‘Questa è la forma, questa è la sua origine, questa la sua cessazione; ...’ Mentre dimora contemplando così il sorgere ed il cessare nei cinque aggregati soggetti ad attaccamento, il concetto residuo ‘Io sono’, il desiderio ‘Io sono’, la tendenza subliminale ‘Io sono’ che non era ancora stata eradicata, viene in lui eradicata.

“Supponete, amici, che un pezzo di tessuto sia divenuto sporco e macchiato, ed i suoi proprietari lo diano ad un lavandaio. Il lavandaio lo sfrega uniformemente con sale di lavaggio, lisciva, o sterco di vacca e lo sciacqua in acqua pulita. Anche se quel tessuto diviene così puro e pulito, ritiene ancora l’odore residuo del sale di lavaggio, della lisciva o dello sterco di vacca che ancora non è svanito. Il lavandaio lo restituisce quindi ai suoi proprietari. I proprietari lo mettono quindi in un cesto profumato (con profumi) dolci, ed allora l’odore residuo dei sali di lavaggio, della lisciva o dello sterco di vacca che ancora non era svanito svanisce.

“Allo stesso modo, amici, anche se un nobile discepolo ha abbandonato i cinque impedimenti inferiori, tuttavia, in riferimento ai cinque aggregati soggetti ad attaccamento, permane in lui l’arroganza residua ‘Io sono’, il desiderio ‘Io sono’, la tendenza subliminale ‘Io sono’ che non è stata ancora sradicata. Più tardi, dimora contemplando il sorgere ed il cessare nei cinque aggregati soggetti ad attaccamento: ‘Questa è la forma, questa è la sua origine, questa la sua cessazione; ...’ Mentre dimora contemplando così il sorgere ed il cessare nei cinque aggregati soggetti ad attaccamento, il concetto residuo ‘Io sono’, il desiderio ‘Io sono’, la tendenza subliminale ‘Io sono’ che non era ancora stata eradicata, viene in lui eradicata.”

Quando questo fu detto, i monaci anziani dissero al Venerabile Khemaka: “Non abbiamo fatto le nostre domande per infastidire il Venerabile Khemaka, ma pensavamo che il Venerabile Khemaka sarebbe stato in grado di spiegare, insegnare, proclamare, stabilire, rivelare, analizzare ed elucidare l’insegnare del Beato in dettaglio. Ed il Venerabile Khemaka ha spiegato, insegnato, proclamato, stabilito, rivelato, analizzato ed elucidato l’insegnamento del Beato in dettaglio.”

Questo è ciò che il Venerabile Khemaka disse. Esultanti, i monaci anziani si diletтарono delle parole del Venerabile Khemaka. E mentre questo discorso veniva pronunciato, la mente di sessanta monaci anziani e del Venerabile Khemaka fu liberata dagli influssi tramite il non attaccamento.

Bhikkhu Anālayo conclude:

Che anche il più sottile senso di un “Io” debba essere considerato una forma di attaccamento diviene evidente in un’altra similitudine che è parte di una incisiva istruzione che condusse alla realizzazione dell’entrata nella corrente da parte di Ānanda (SN 22:83). Secondo questa istruzione, il senso di un “Io” sorge solo quando c’è attaccamento, come è solamente afferrando uno specchio che uno è in grado di vedere la propria faccia.

Ñāṇananda (2004: 217) spiega che “quando uno guarda nello specchio ... diviene improvvisamente cosciente di sé ... ottiene la nozione “questo sono io” ... nel momento in cui guarda nello specchio, uno lo ricorda improvvisamente, come se esclamasse: “Ah, eccomi!”

Come le definizioni sopra riportate dicono, il termine *upādāna* ha anche il significato di combustibile, un significato non secondario.

Scrivo Richard Gombrich nel suo *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teaching*, p. 65:

Il termine *upādāna* ha sia un significato concreto che uno astratto. Nell'astratto, significa attaccamento, avidità; in questo senso è molto usato nella dogmatica buddhista. Concretamente, significa ciò che alimenta questo processo. Il *Pāli English Dictionary* lo definisce come “Letteralmente, quel substrato materiale mediante il quale un processo attivo è mantenuto vivo e costante; combustibile, provvista, provvigione.” Così, quando il contesto ha a che fare col fuoco, significa semplicemente combustibile. I cinque *ķhandhā*, da forma a coscienza, sono spesso menzionate nei testi come *upādāna-ķķhandhā*, e questo è usualmente tradotto più o meno come ‘gli aggregati dell’attaccamento’. Benché non erronea, questa traduzione ha perso la metafora.

Secondo me, è chiaro che anche il termine ‘*ķhandha*’ faceva parte della metafora del fuoco. Lo farei risalire ad un piccolo sutta ... il sermone riguardante il carico nel Saṃyutta Nikāya *ķhandha-vagga*, sutta 2 (SN 22:22). Come molti di questi piccoli sutta nel Saṃyutta Nikāya, anche questo è privo d’un contesto narrativo. Il Buddha semplicemente comincia a dire: “Monaci, vi insegnerò il carico, il portatore del carico, il prender su il carico ed il posare il carico.” Sta esponendo una metafora. Il carico, dice, è ciò che possiamo chiamare i cinque *upādāna-ķķhandhā*; nomina quindi i cinque (aggregati) standard, da materia a coscienza, chiamando ognuno di essi un *upādāna-ķķhandhā*. Ciascuno di essi è chiamato metaforicamente una fascina di combustibile. Il combustibile normale era il legno, e possiamo, se vogliamo, estendere l’immagine a rappresentare uno studente bramino (*brahmacārin*), tra le cui occupazioni giornaliere c’era raccogliere la legna per alimentare i fuochi sacrificali ...

C’è un piccolo testo un po’ più in là nel Saṃyutta Nikāya, SN 22:61, che dice che i cinque *ķhandha* ardono (*āditta*), così che si dovrebbe smettere di preoccuparsi di essi. Mi chiedo se questo non sia stata la forma originaria della metafora dell’ ‘essere a fuoco’: le esperienze di chi non è illuminato sono come cinque fascine di legno che ardono. Questo le renderebbe molto disagiati da portare! In realtà, mi chiedo se questi due brevi testi, SN 22:22 e SN 22:61, non fossero originariamente assieme.

Il significato passivo di *upādāna* in quanto combustibile diviene particolarmente interessante quando la similitudine del fuoco che si aggrappa al suo combustibile viene applicata al *nirvāṇa*. Il fuoco continua a bruciare finché si aggrappa al combustibile. Quando tuttavia il combustibile si esaurisce, il fuoco si estingue – diviene “*nibbuto*”. La parola *nirvāṇa* contiene in sé il senso dell’estinzione di un incendio – l’incendio delle passioni - e quindi del senso di frescura che ne deriva:

Nibbāna – che letteralmente significa l’estinzione di un fuoco – deriva dal modo in cui la

fisica del fuoco era concepita al tempo [del Buddha]. Man mano che il fuoco brucia, lo si considera come aggrappato al suo combustibile in uno stato di intrappolamento ed agitazione. Quando si spegne, lascia andare il combustibile, divenendo calmo e libero. Quindi, quando gli Indiani del suo tempo contemplavano un fuoco spegnersi, non sembrava loro di guardare l'estinzione. Piuttosto, stavano guardando una lezione metaforica su come la liberazione potesse essere realizzata lasciando andare.³⁵

Una delle applicazioni più famose di questa similitudine la troviamo *nell'Aggivacchagotta Sutta*, MN 72:

...

“Vaccha, l'opinione speculativa che il mondo è eterno è un folto di opinioni, una landa di opinioni, una contorsione di opinioni, una vacillazione di opinione, una pastoia di opinioni. È tormentata da sofferenza, vessazione, disperazione, febbre, e non conduce al disincanto, all'estinzione delle passioni, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza diretta, all'illuminazione, al Nibbāna.

“L'opinione speculativa che il mondo non è eterno ... che il mondo è finito ... che il mondo è infinito ... che anima e corpo siano la stessa cosa ... che l'anima sia una cosa e il corpo un'altra ... che un Tathāgata esista dopo la morte ... che un Tathāgata non esista dopo la morte ... che un Tathāgata dopo la morte sia esista che non esista ... che un Tathāgata dopo la morte né esista né non esista è un folto di opinioni, una landa di opinione, una contorsione di opinioni, una vacillazione di opinione, una pastoia di opinioni. È tormentata da sofferenza, vessazione, disperazione, febbre, e non conduce al disincanto, all'estinzione delle passioni, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza diretta, all'illuminazione, al Nibbāna. Consocio di questo pericolo, non sposo nessuna di queste opinioni speculative.”

“Forse questo significa che il Maestro Gotama non intrattiene alcuna opinione speculativa di alcun tipo?”

“Vaccha, ‘opinioni speculative’ è qualcosa che il Tathāgata ha completamente abbandonato. Poiché il Tathāgata ha visto questo: ‘Questa è la forma materiale, questa la sua origine, questa la sua cessazione; questa è la sensazione, questa la sua origine, questa la sua cessazione; questa è la percezione, questa la sua origine, questa la sua cessazione; questa sono le formazioni volitionali, questa la loro origine, questa la loro cessazione; questa è la coscienza, questa la sua origine, questa la sua cessazione’. Quindi, dico, con la distruzione, la dissoluzione, la cessazione, l'abbandono e la rinuncia a tutti i modi di concepire, a tutte le escogitazioni, a tutte le costruzioni di un ego, a tutte le costruzioni di un mio ed alla tendenza subliminale all'arroganza, il Tathāgata è liberato tramite il non attaccamento.”

“Quando la mente di un monaco è così liberata, Maestro Gotama, dove riappare [dopo la morte]?”

“Il termine ‘riapparire’ non si applica, Vaccha.”

³⁵ Thanissaro Bhikkhu, *The Wings to Awakening*, p.6.

“Allora non riappare, Maestro Gotama?”

“Il termine ‘non riapparire’ non si applica, Vaccha.”

“Allora sia riappare che non riappare, Maestro Gotama?”

“Il termine ‘sia riapparire che non riapparire’ non si applica, Vaccha.”

“Allora né riappare né non riappare, Maestro Gotama?”

“Il termine ‘né riapparire né non riapparire’ non si applica, Vaccha.”

“Quando queste quattro domande sono poste al Maestro Gotama, egli replica: ‘Il termine ‘riapparire’ non si applica, Vaccha; ‘il termine ‘non riapparire’ non si applica, Vaccha; ‘il termine ‘sia riapparire che non riapparire’ non si applica, Vaccha; ‘il termine ‘né riapparire né non riapparire’ non si applica, Vaccha.’ Qui sono caduto in uno stato di disorientamento, Maestro Gotama, sono caduto nella confusione, ed il grado di confidenza che avevo guadagnato per mezzo di precedenti conversazioni con Maestro Gotama è ora scomparso.”

“È sufficiente a causarti disorientamento, Vaccha, sufficiente a causarti confusione. Poiché questo Dhamma, Vaccha, è profondo, difficile da vedere e difficile da comprendere, pacifico e sublime, non raggiungibile mediante semplice ragionamento, sottile, una cosa che un saggio deve sperimentare personalmente. È difficile per te comprenderlo nel momento in cui adotti un’opinione differente, accetti un insegnamento differente, approvi un insegnamento differente, segui un addestramento differente e segui un maestro differente. Ti farò di ritorno una domanda riguardo a questo, Vaccha. Rispondi come credi.

“Cosa pensi, Vaccha? Supponi che un fuoco stia bruciando davanti a te. Saresti in grado di sapere: ‘Un fuoco sta bruciando davanti a me?’”

“Certo, Maestro Gotama.”

“Se qualcuno ti chiedesse, Vaccha: ‘Su cosa dipende questo fuoco che brucia di fronte a te?’ – essendoti stata fatta questa domanda, che risponderesti?”

“Se mi fosse fatta questa domanda, Maestro Gotama, risponderci: ‘Questo fuoco brucia in dipendenza da un combustibile di erba e pezzi di legno.’”

“Se quel fuoco davanti a te si estinguesse, saresti in grado di sapere: ‘Questo fuoco davanti a me si è estinto?’”

“Certo, Maestro Gotama.”

“Se qualcuno ti chiedesse, Vaccha: ‘Quando quel fuoco davanti a te si è estinto, in che direzione è andato: a est, a ovest, a nord, o a sud?’ – se ti fosse fatta questa domanda, che risponderesti?”

“Questo non si applica, Maestro Gotama. Il fuoco bruciava in dipendenza dal suo combustibile di erba e pezzi di legno. Quando quello è finito, se non ottiene più altro combustibile, essendo senza combustibile, lo si considera estinto.”

“Allo stesso modo, Vaccha, il Tathāgata ha abbandonato quella forma materiale per

mezzo della quale nel descrivere il Tathāgata si potrebbe descriverlo; l'ha troncata alla radice, resa uguale ad un ceppo di banano, l'ha eliminata cosicché non è più soggetta a futuro sorgere. Il Tathāgata è libero dalla (possibilità di) considerazioni in termini di forma materiale, Vaccha, è profondo, immensurabile, difficile da sondare come l'oceano. 'Riappare' non si applica; 'non riappare' non si applica; 'sia riappare che non riappare' non si applica; 'né riappare né non riappare' non si applica. Il Tathāgata ha abbandonato quella sensazione ... quella percezione ... quelle formazioni volizionali ... quella coscienza per mezzo della quale nel descrivere il Tathāgata si potrebbe descriverlo; l'ha troncata alla radice, resa uguale ad un ceppo di banano, l'ha eliminata cosicché non è più soggetta a futuro sorgere. Il Tathāgata è libero dalla (possibilità di) considerazioni in termini di coscienza, Vaccha, è profondo, immensurabile, difficile da sondare come l'oceano. 'Riappare' non si applica; 'non riappare' non si applica; 'sia riappare che non riappare' non si applica; 'né riappare né non riappare' non si applica."

...

Come abbiamo visto nel brano citato sopra, il termine *upādāna* compare anche nel composto *upādāna-kkhandhā*, che, nella prima nobile verità, è definito essere sinonimo di *dukkha*:

In breve, questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento sono *dukkha*.

A volte il termine è tradotto 'i cinque aggregati dell'attaccamento'. Tuttavia, Bhikkhu Anālayo ben spiega il motivo per considerare questa traduzione non pertinente:

Il significato di *upādāna* in rapporto ai cinque aggregati si riflette anche nella definizione standard della prima nobile verità, secondo la quale i cinque aggregati [soggetti ad] attaccamento sono la succinta manifestazione della verità di *dukkha*. È questo il caso a tal punto che un discorso si esime perfino dalle altre specificazioni solitamente date, secondo cui nascita, invecchiamento, morte, eccetera, sono *dukkha*. Invece di menzionare questi, il discorso dice semplicemente che i cinque aggregati [soggetti ad] attaccamento sono la prima nobile verità (SN 56:13).

...

Il *Cūḷavedalla sutta* chiarisce che l'attaccamento non è lo stesso dei cinque aggregati [soggetti ad] attaccamento, né è qualcosa di separato da essi. Piuttosto, attaccamento significa desiderio e lussuria in relazione ad essi (MN 44). Un altro discorso introduce i cinque aggregati come "cose a cui ci si afferra", spiegando nuovamente che desiderio e lussuria sono ciò che si intende col termine "attaccamento" in questo contesto (SN 22:122). Questo dovrebbe rendere chiaro che l'espressione *pañc'upādānakkhandhā* si riferisce ai cinque aggregati come oggetti di attaccamento. In effetti, aggregati come il corpo non sono in sé stessi in grado di afferrarsi od attaccarsi; da qui la mia traduzione dell'espressione *pañc'upādānakkhandhā* come "i cinque aggregati [soggetti ad] attaccamento".

Senza tale attaccamento, ciò che rimane sono i cinque nudi aggregati. Il *Khandhā sutta* del Saṃyutta Nikāya spiega che i "cinque aggregati" e i "cinque aggregati [soggetti ad] attaccamento" coprono lo stesso ambito, ossia ogni possibile evenienza di forma corporea, sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza (SN 22:48). Ciò che

fa la differenza tra essi è la presenza o l'assenza dell'attaccamento.³⁶

12. Bhava (Divenire; 有)

La classica definizione di divenire nell'ambito del *pratītya saṃutpāda* la possiamo trovare in *Buddhist Dictionary*, Nyanatiloka Thera, che segue il *Visuddhimagga*:

Il “divenire”, o “processo dell'esistenza”, consiste di tre piani: esistenza sensuale (*kāma-bhava*), esistenza nella sfera della materia sottile (*rūpa-bhava*), esistenza nella sfera immateriale (*arūpabhava*).

L'intero processo dell'esistenza può essere diviso in due aspetti:

- 1) Processo karmico (*kamma-bhava*), ossia l'aspetto karmicamente attivo dell'esistenza, che è causa della rinascita e che consiste in azioni volizionali positive e negative.
- 2) La rinascita od il processo rigenerativo prodotto dal karma (*upapatti-bhava*), ovvero il lato karmicamente passivo dell'esistenza che consiste nel sorgere e svilupparsi del fenomeno corporeo dell'esistenza che è un fenomeno karmicamente prodotto e quindi moralmente neutro.

Nell'articolo più specificamente dedicato al *pratītya saṃutpāda*, l'autore aggiunge la seguente spiegazione:

Il processo karmico (*kamma-bhava*) comprende le cinque cause karmiche di ignoranza, formazioni volizionali, brama, attaccamento, processo karmico (stesso, *bhava*); il processo rigenerativo (*upapatti-bhava*) comprende cinque risultanti karmici (coscienza, *nāma-rūpa*, le sei basi, il contatto, la sensazione).

Il processo karmico qui è, correttamente parlando, un termine collettivo per volizioni karmiche generative (*kamma-cetanā*) e tutti i fenomeni mentali ad esse associati, mentre il secondo anello (Formazioni volizionali) designa solo le volizioni karmiche. Tuttavia, entrambe, ossia il 2° ed il 10° termine, praticamente dicono una sola identica cosa, ossia che il karma è la causa della rinascita...

Fin qui la classica definizione secondo l'Abhidharma. Tuttavia, il termine *bhava* così come la sua relazione col termine precedente, *upādāna*, possono essere interpretati in modo differente. Vediamo cosa dice Bhikkhu Ñāṇananda nel testo già citato. La discussione è un tentativo di chiarire il termine *bhavanirodha*, cessazione dell'esistenza, uno dei sinonimi di *nirvāṇa*.

L'eternalista, sopraffatto dalla brama per l'esistenza, pensa che ci sia qualche essenza permanente nell'esistenza che sia reale. Ma cosa aveva da dire il Buddha riguardo all'esistenza? Disse che ciò che era vero per il fuoco era vero anche per l'esistenza. Questo significa che l'esistenza dipende dall'attaccamento. Fino a quando c'è attaccamento, c'è esistenza. Come abbiamo visto sopra, il legno è chiamato *upādāna* perché prende fuoco. Il fuoco si afferra al legno, ed il legno si afferra al fuoco. E così lo chiamiamo legno da fuoco. Questo è un caso di relazione di questo con quello, *idappaccayatā*. Ora, è lo stesso con ciò che è chiamato “esistenza”, che non è una realtà

³⁶ FGE.

assoluta.

Anche nel periodo vedico c'era un dilemma tra "essere" e "non-essere". Erano perplessi se fosse l'essere a venire dal non essere, o il non essere a venire dall'essere. ... Di fronte a questo dilemma riguardante l'inizio di tutto, dovevano qualche volta concludere che all'inizio non c'era né essere né non essere. Oppure, nella confusione, lasciavano a volte la questione irrisolta, dicendo che probabilmente solo il creatore conosceva la risposta. Tutto ciò mostra quanta confusione queste due parole, *sat* e *asat*, essere e non essere, hanno creato ai filosofi. Solo il Buddha presentò una soluzione perfetta, dopo una completa riconsiderazione del problema dell'esistenza. Indicò che l'esistenza è un fuoco alimentato dal combustibile dell'attaccamento, al punto che, quando cessa l'attaccamento, cessa anche l'esistenza.

In effetti, la similitudine del fuoco possiede anche la risposta al tetralema incluso tra i dieci punti non spiegati che sono frequentemente menzionati nei sutta. Concerne lo stato del Tathāgata dopo la morte, se esiste, non esiste, entrambe (le proposizioni) o nessuna (delle due). L'assunto di chi fa la domanda è che uno o l'altro di questi quattro quesiti debba e possa ottenere una risposta affermativa.

Il Buddha risolve o dissolve questo presuntuoso tetralema introducendo la similitudine del fuoco. Mette in rilievo che, quando un fuoco si estingue con l'estinzione del combustibile, è assurdo domandare in quale direzione sia andato il fuoco. Tutto ciò che si può dire è che il fuoco si è estinto: *Nibbuto tveva saṅkham gacchati*, "Viene considerato come 'estinto'."

È semplicemente un modo di valutare, un idioma, un uso mondano, che non deve essere preso troppo letteralmente. Questa illustrazione tramite la similitudine del fuoco fa ben capire all'uomo comune l'assurdità del suo presuntuoso tetralema riguardo al Tathāgata.³⁷

...

Nibbāna è stato definito come la cessazione dell'esistenza. Il Buddha dice che, quando predica circa la cessazione dell'esistenza, qualcuno, particolarmente i bramini che si attaccano ad una teoria dell'anima, lo accusano di nichilismo. Non solo i bramini ed eretici che credono in una dottrina dell'anima, ma anche alcuni studiosi Buddhisti sono impauriti dal termine *bhavanirodha*, temendo che conduca ad una interpretazione nichilistica del *Nibbāna*. Questo è il motivo per cui hanno tentato di mistificare il *Nibbāna* in vari modi. Qual è il segreto dietro questa attitudine? È semplicemente la mancanza di una chiara comprensione della peculiare filosofia fatta conoscere dal Buddha.

Prima dell'avvento del Buddha, il mondo concepiva l'esistenza nei termini di una essenza perdurante in quanto 'essere', *sat*. Così, l'idea di distruggere quell'essenza dell'essere veniva considerata nichilismo. Era una qualche condizione di un'anima concepita come 'io' e 'mio'. Tuttavia, secondo la legge dell'origine dipendente fatta conoscere dal Buddha, l'esistenza è qualcosa che dipende dall'attaccamento, *upādāna paccayā bhavo*. È a causa dell'attaccamento che un'esistenza si crea. Questo è il cardine di questo insegnamento.

³⁷ NTMS, Serm. 1.

...

Allo stesso modo, non c'è alcuna essenziale 'coseità' nelle cose considerate reali dal mondo. Esse appaiono come cose a causa di brama, presunzione e opinioni. Sono condizionate dalla mente, ma queste cause psicologiche sono ignorate dal mondo, una volta che concetti e designazioni sono sovrapposti ad esse. Sono allora trattati come oggetti reali e resi disponibili alla grammatica ed alla sintassi, in modo tale da poter intrattenere concetti ed immagini quali, per esempio, 'nella sedia', 'sulla sedia', 'la sedia è mia', e così via.

Questa tendenza è assente nella mente liberata di un arahant. Egli ha compreso il fatto che l'esistenza è dovuta all'attaccamento, *upādāna paccayā bhavo*. Generalmente, nella spiegazione della legge dell'origine dipendente, la frase 'in dipendenza da attaccamento, l'esistenza' è interpretata come implicante che la nostra prossima vita è dovuta al nostro attaccamento in questa vita. Tuttavia, questo divenire è qualcosa che va avanti di momento in momento. Ora, per esempio, ciò che tengo in mano è divenuto un ventaglio perché lo sto usando come un ventaglio. Anche se fosse fatto di materiale differente, sarebbe ancora chiamato ventaglio. Ma se fosse usato per qualche altro scopo, potrebbe diventare qualcosa di diverso. In questo modo possiamo capire come l'esistenza dipende dall'attaccamento.

Abbiamo iniziato la nostra discussione con l'affermazione che l'esistenza è un gruppo di arrotolamenti e srotolamenti. Vediamo ora di presentare una semplice illustrazione. Supponete che una corda sia fatta arrotolando vari fili da entrambi i capi per mezzo di due persone. Affinché i fili accumulino la necessaria tensione, le due persone devono arrotolare in direzioni opposte. Ma, per fare un esempio, immaginiamo che una terza persona afferri i fili nel mezzo, un attimo prima che gli altri due comincino ad arrotolare. Stranamente, per errore, questi due cominciano ad arrotolare nella stessa direzione. Sono entrambi inconsapevoli del fatto che stanno contemporaneamente arrotolando e srotolando. Anche quello nel mezzo ignora il fatto che è la sua presa nel mezzo che causa stress e tensione.

All'apparenza, una corda viene creata che può essere considerata come due corde da ciascun lato di colui che sta in mezzo e mantiene la presa al centro. Tuttavia, vista da lontano, per qualunque proposito pratico è solo una la corda che viene arrotolata.

Per introdurre una nota discordante in questa immagine, supponiamo che l'uomo nel mezzo lasci improvvisamente la presa con un 'twang'. Cosa accade ora alla corda? Gli arrotolamenti nella stessa direzione da entrambi i lati che creavano la corda, sono immediatamente neutralizzati e la corda cessa di essere una corda! In quel momento accade qualcosa simile all'acquietamento di tutte le formazioni ed all'abbandono di tutti i supporti (*upadhi*). Uno realizza, 'così com'è' che nessuna corda è mai esistita. ...

Ora, cosa accade se non c'è alcun afferrare nel mezzo mentre vi è un arrotolamento che prosegue nella stessa direzione dalle due estremità? Non c'è alcuna corda che viene prodotta, anche se le due persone alle due estremità continuano ad arrotolare per un eone. Perché? Semplicemente perché stanno arrotolando nella stessa direzione.

Lo stesso accade con il mondo. L'impermanenza che vediamo attorno a noi in questo mondo non ci influenza in sé e per sé. Ne siamo influenzati soltanto se afferriamo. È

l'afferrare nel centro che dà ragione della corda, o piuttosto, di qualunque cosa abbia **la sembianza di una corda**. In effetti, questo è ciò che le persone mondane chiamano 'il mondo'. Questo è ciò che considerano **reale**. Ora, qual è la conseguenza di considerarlo reale? Se è reale e permanente, qualunque cosa sia ad esso contrario è l'annichilimento, la distruzione di un mondo reale.

Tenendo in mente il significato dell'affermazione del Buddha 'dipendentemente dall'attaccamento c'è l'esistenza', se uno si dà la pena di riflettere su questa piccola illustrazione, uno realizza che in realtà non c'è nulla di reale che viene distrutto. Non c'è alcun sé né alcuna anima che viene distrutta.³⁸

Questo lungo brano può essere riassunto nei seguenti termini: ciò che noi chiamiamo esistenza è il prodotto della cristallizzazione dell'esperienza impermanente e mutevole operato dalla mente attraverso l'attaccamento che poggia sull'ignoranza, la cui espressione fondamentale è per l'appunto l'assunto che un sé esista. A questa entità cristallizzata viene associato un concetto che poi la mente solidifica in qualcosa di realmente esistente, la cui cessazione viene pertanto intesa come la cessazione di qualcosa di obiettivamente reale. In realtà ciò che cessa non è un'esistenza, o sé, ma l'illusione che non permette alla mente di comprendere i fenomeni e di vedere la realtà come un semplice insieme di processi vuoti di esistenza intrinseca. Non essendoci esistenza reale, la sua cessazione è solo la cessazione del concetto di esistenza.

13. Jāti (nascita; 生)

Il termine nascita è innanzitutto da intendersi nel modo consueto del venire al mondo di un essere. Nyanaponika Thera:

La nascita comprende l'intero processo di sviluppo embrionale che inizia col concepimento e termina col parto.

“La nascita degli esseri che appartengono a questo o quell'ordine di esseri, il loro concepimento ed il loro venire all'esistenza, la manifestazione degli aggregati, l'acquisizione dei loro organi di senso: questo è chiamato nascita.” (DN 22)

.....

“Attraverso il processo dell'esistenza, la nascita è condizionata”, ovvero per mezzo dei processi karmici salubri ed insalubri viene condizionato il processo di rinascita. Il secondo ed il decimo termine (*saṅkhāra* e *bhava*), come si è già detto, insegnano praticamente una sola ed identica cosa, ossia che il karma è la causa della rinascita; in altre parole, che la volizione karmica è il seme dal quale sorge la nuova vita, come dal seme di mango viene generato un nuovo albero di mango.

Si può tuttavia parlare di nascita anche nel caso di ciò che costituisce il supporto (*upadhi*) per la costruzione del nostro senso di identità. Vediamo cosa dice Bhikkhu Ñāṇananda:

C'è nascita perché c'è esistenza. Se analizziamo questa affermazione, essa ci può dare una visione all'interno della legge di origine dipendente. Il termine *jāti*, o nascita,

³⁸ NTMS, Serm. 8.

generalmente richiama alla mente la forma di un bimbo che esce dal ventre materno. Tuttavia, in questo contesto, il Buddha usa il termine in relazione a *bhava*, o esistenza, che è a sua volta in relazione con *upādāna*, o attaccamento. È nel momento in cui usiamo qualcosa come poggiatesta che un poggiatesta è ‘nato’. Quando smette di servire a quello scopo, il poggiatesta è ‘morto’.

È in questo senso che tutti i supporti, *upadhi*, son detti possedere la natura di nascere, *jātidhammā bete, bhikkhave, upadhayo* (MN 26, *Aryapriyasana Sutta*), “Tutti questi supporti, o monaci, sono della natura di nascere”. Non solo gli oggetti animati, come mogli e figli, schiavi e schiave, etc., ma anche oro ed argento sono qui detti avere la natura di nascere. Ragioniamo su questa affermazione. Come possono oro ed argento ‘nascere’? Come possono diventare vecchi? Nascono a causa di brama, presunzione e opinioni. Vengono all’esistenza. Sono nati. A causa del fatto di essere nati, invecchiano. Perciò divengono oggetto per il sorgere di tristezza, lamento, e così via.³⁹

Lo stesso processo di ‘cristallizzazione’ dell’esperienza determina il ‘nascere’ di un ‘oggetto’ o di un’entità individuale a cui viene imputato un nome, un concetto, ed è questo che determina gioia o tristezza a seconda che le aspettative riguardo a questo ‘oggetto’, la cui esistenza è in realtà mera illusione, siano appagate od invece deluse.

14. Jarā-maraṇa (invecchiamento e morte; 老死)

Nel momento stesso in cui qualcosa nasce, in quello stesso istante l’inevitabile legge dell’impermanentia comincia a determinarne il lento, inesorabile decadimento.

Bhikkhu Bodhi, *The Great Discourse on Causation* (Il Grande Discorso sulla Causazione), p. 12:

L’affermazione che invecchiamento e morte si manifestano con la nascita come condizione, rende chiaro il concetto che la sofferenza è ineluttabile. Il semplice fatto di essere nati, di avere preso un corpo, significa essere spinti irresistibilmente verso il declino, il decadimento e la morte dal semplice passaggio del tempo. Ma questa affermazione ha anche un’altra faccia: punta nella direzione di una soluzione. Qualunque sofferenza ci sia, è tutta condizionata; si manifesta in dipendenza dalla nascita.

La formulazione classica include, oltre a invecchiamento e morte, “dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione”: “in questo modo sorge quest’intera massa di sofferenza”. Questa è dunque l’ultimo termine, il dodicesimo, della formulazione classica dell’origine dipendente.

³⁹ NTMS, Serm. 8.

Le interpretazioni

L'interpretazione tritemporale (aspetto soteriologico)⁴⁰

Questo è lo schema semplificato proposto da Nyanatiloka Thera nel suo *Buddhist Dictionary*, p. 129:

Passato	1. Ignoranza 2. Formazioni volizionali	Processo karmico (<i>kammabhava</i>) 5 cause: 1,2,8,9,10
Presente	3. Coscienza 4. <i>Nāma-rūpa</i> 5. Sei basi dei sensi 6. Contatto 7. Sensazione	Processo della rinascita (<i>upapatti-bhava</i>) 5 risultati: 3 -7,11,12
	8. Brama 9. Attaccamento 10. Esistenza	Processo karmico (<i>kammabhava</i>) 5 cause: 1,2,8,9,10
Futuro	11. Nascita 12. Invecchiamento e morte	Processo della rinascita (<i>upapatti-bhava</i>) 5 risultati: 3 -7,11,12

Come si può vedere, il punto principale di questa interpretazione è vedere i dodici anelli come una sequenza temporale di fenomeni che connettono tre esistenze in una relazione di causa ed effetto. Come già spiegato in precedenza, esistono processi attivi, il karma che determina l'esistenza, e processi passivi, che più esattamente dovrebbero essere chiamati 'risultanti' del karma.

Processi attivi sono innanzitutto i primi due anelli della catena. Essi costituiscono il karma pregresso che, alimentato dall'ignoranza, determina il sorgere di una nuova esistenza. I successivi cinque anelli sono la risultante del karma che ha prodotto quella rinascita. Una volta che la coscienza della rinascita ha connesso la vita precedente con la successiva, comincia a svilupparsi l'embrione, *nāma-rūpa*. Lo sviluppo del complesso corpo-mente determina lo sviluppo degli organi di senso che cominciano ad operare connettendosi con i propri oggetti e determinando il sorgere delle relative coscienze e delle sensazioni piacevoli, spiacevoli o neutre che ne derivano. Tutto questo processo è automatico e sorge come risultato del karma pregresso.

A questo punto, tuttavia, la mente del nuovo individuo, reagendo alle sensazioni, determina il sorgere di quei fattori che produrranno il karma che agirà come propulsore per la vita successiva. I tre anelli di brama, attaccamento ed esistenza (in quanto karma) sono i tre anelli karmicamente attivi che costruiscono le condizioni per la successiva esistenza.

Gli ultimi due anelli, nascita, invecchiamento e morte (con il suo corollario di dolore,

⁴⁰ Il titolo di questo capitolo e del successivo si avvale del suggerimento di Bhikkhunī Dhammadinna.

lamento, pena, etc.) sono la risultante futura del karma prodotto dalla vita presente.

Questa interpretazione è trasversale, nel senso di essere comune a molte differenti scuole di Buddismo.

Nāgārjuna, nelle sue *Stanze della Via di Mezzo* (*Mūlamadhyamaka kārikā*, 中論), capitolo 26, espone l'origine dipendente seguendo questa lettura. Di seguito la traduzione dal testo di Kumarājīva⁴¹:

Gli esseri senzienti, oscurati dall'ignoranza, generano le tre formazioni volizionali (del corpo, della parola e della mente) per l'esistenza successiva; avendo così generato queste formazioni volizionali, scendono nelle sei esistenze in accordo con esse.

Condizionata da queste formazioni volizionali, la coscienza assume uno dei corpi nelle sei vie (di reincarnazione); influenzato dalla presenza della coscienza, si sviluppa il complesso corpo-mente (*nāma-rūpa*).

Lo sviluppo del complesso corpo-mente è causa del sorgere dei sei sensi; tramite l'unione dei sensi, dei loro oggetti e della coscienza sorgono i sei tipi di contatto.

Causate dai sei tipi di contatto, sorgono i tre tipi di sensazioni.

Condizionata dai tre tipi di sensazioni sorge la brama.

Dalla brama sorgono i quattro tipi di attaccamento⁴²; condizionata dai quattro tipi di attaccamento sorge l'esistenza.

Se colui che è soggetto all'attaccamento non genera attaccamento, c'è la liberazione e non c'è ulteriore esistenza.

Dall'esistenza sorge la nascita; condizionati dalla nascita sorgono invecchiamento e morte; condizionati da invecchiamento e morte, si generano afflizione, tristezza ed ogni sofferenza di corpo e mente. Tutto ciò è il prodotto della nascita.

Tuttavia, è solo in base a queste condizioni che si origina questa intera massa di sofferenza⁴³.

Questo è ciò che è chiamato ciclo di nascita e morte (*saṃsāra*), la radice di tutte le formazioni⁴⁴, prodotte dall'ignorante, non dal saggio.

Avendo estinto la causa, l'effetto non sorge⁴⁵. È semplicemente (contemplando) in questo modo che quest'intera massa di sofferenza realmente si estingue.

⁴¹ T30, 36, b19.

⁴² Vedi definizione di *upādāna*.

⁴³ Il Maestro Yin Shun dice che il termine *ku yin* (苦陰), massa di sofferenza, si riferisce al complesso corpo-mente identificato dai cinque aggregati, dalle dodici basi interne ed esterne e dai diciotto campi percettivi (vedi: Yin Shun).

⁴⁴ Il Maestro Yin Shun glossa questo termine dicendo che esso si riferisce non solo ai tre tipi di *saṃskāra* menzionati all'inizio, ma a tutto ciò che è connesso al perpetrarsi del ciclo di nascita e morte.

⁴⁵ Il commento di Qing Mu legge questa frase così: "Con la cessazione dell'ignoranza, cessano le formazioni", in modo identico al sanscrito. Per esteso, l'espressione si applica all'intera serie di cause e condizioni.

L'interpretazione simultanea (aspetto cognitivo)

Uso il termine 'interpretazione simultanea' per definire il concetto secondo cui l'intera sequenza di anelli del *pratītya saṃutpāda* sottende ad ogni atto cognitivo che diviene così il supporto per il perpetrarsi della visione distorta del mondo essenziale al mantenimento del *samsāra*.

Quest'interpretazione non è in realtà una novità, esistendo già in antichi testi di Abhidharma, quali il *Vibhaṅga* della tradizione Theravāda ed il *Mahāvibhāṣa* dei Sarvāstivāda-Vaibhāṣika⁴⁶. Quest'ultimo afferma esplicitamente che:

Il Maestro Śarmadatta afferma che in ogni istante di pensiero sono presenti i dodici fattori.⁴⁷

Nāgārjuna stesso, oltre alla versione già riportata contenuta nelle *Stanze della Via di Mezzo*, presenta una versione alternativa dell'origine dipendente in una piccola opera in sette versi, il *Cuore dell'Origine Dipendente*. L'originale sanscrito si è perso. La seguente traduzione è fatta seguendo la versione in inglese effettuata da Peter della Santina⁴⁸ sul testo tibetano:

1. I dodici costituenti individuali dell'origine dipendente che sono stati insegnati dal Saggio sono completamente inclusi in tre: afflizioni (*kleśas*), azioni e sofferenza.
2. Il primo, ottavo e nono sono afflizioni, il secondo ed il decimo sono azioni, ed i rimanenti sette sono sofferenza. Così i dodici fattori sono inclusi in tre.
3. Dai tre, i due vengono originati; dai due, si originano i sette, e dai sette, a loro volta, i tre si originano. Così, la ruota dell'esistenza gira senza sosta.
4. Tutto il mondo è causa ed effetto; a parte ciò, non vi è alcun essere senziente. Da fattori (che sono) solo vuoti, vuoti fattori vengono originati.
5. Attraverso l'esempio di: istruzione orale, una lampada, uno specchio, un sigillo, un cristallo solare, un seme, acidità e suono⁴⁹, il saggio dovrebbe comprendere l'assenza di trasmigrazione così come il riemergere degli aggregati.

⁴⁶ Fonte Anālayo, 2013.

⁴⁷ T27, 118, c7.

⁴⁸ Apprezzato studioso statunitense, praticante di Buddhismo Tibetano. La sua carriera accademica lo portò anche ad insegnare all'Università di Pisa. Scomparso nel 2006.

⁴⁹ Nāgārjuna stesso spiega le analogie: "Per esempio, se ci fosse un trasferimento delle istruzioni dalla bocca del maestro al discepolo, allora il maestro sarebbe privato delle istruzioni. Quindi, non c'è trasferimento. Né le istruzioni ricevute dal discepolo vengono da un'altra (sorgente), ché altrimenti sarebbero senza causa. Come le istruzioni che provengono dalla bocca di un maestro, in modo simile, al momento della morte, la mente non trasmigra all'esistenza seguente, ché altrimenti seguirebbe l'errore della permanenza. Né l'esistenza seguente origina da qualche altra (sorgente), ché altrimenti seguirebbe l'errore di essere senza causa, esattamente come le istruzioni del maestro sono la causa di quelle del discepolo, ma è impossibile affermare (categoricamente) che quelle del discepolo sono identiche o diverse da quelle del maestro. Similmente, non si può affermare che la mente in punto di morte e la mente che appartiene alla nascita (successiva) siano identiche o differenti. Similmente, da una fiamma, una lampada ad olio (viene accesa); da una forma, un'immagine viene prodotta in uno specchio; da un sigillo (si produce) un calco; da un cristallo solare (si produce) una fiamma; da un seme, un germoglio; dal succo di un frutto acido si produce saliva (anche nella bocca di altri); o ancora da un suono si produce una eco. In questo modo, il saggio dovrebbe comprendere la non trasmigrazione così come il riemergere degli aggregati."

6. Coloro che imputano un originarsi perfino riguardo ad entità molto sottili, non essendo saggi, non hanno visto il significato di origine condizionata.

7. Quindi, non c'è nulla che debba essere negato, né nulla che debba essere affermato. Vedi la realtà correttamente, poiché colui che vede la realtà è libero.



Scrivi Peter della Santina:

Forse il messaggio più importante del testo deve essere trovato nella sua insistenza sulla natura ciclica dei dodici costituenti dell'origine dipendente. Questo, ci sembra, è un miglioramento significativo rispetto allo schema lineare che si trova nella discussione del tema nell'Abhidharma o nel *Vigrahavyāvartanā*⁵⁰. Anche là, com'è ben noto, i dodici fattori sono divisi in tre categorie, tuttavia la divisione è molto meno sofisticata ed anche meno soddisfacente per un numero di ragioni che cercheremo di spiegare in dettaglio.

La schematizzazione piuttosto semplicistica dei dodici costituenti tracciata dai Realisti Buddhisti⁵¹ assegna semplicemente i primi due costituenti, ignoranza e volizioni, alla vita passata, i seguenti otto, dalla coscienza al divenire, alla vita presente e gli ultimi due, nascita e vecchiaia assieme a morte, alla vita futura. Questa disposizione lineare e seriale lascia molte questioni irrisolte. Prima di tutto, cosa succede dopo? Dobbiamo supporre che dopo la nascita e vecchiaia assieme a morte, che, come abbiamo visto, appartengono alla vita futura, subentrano di nuovo ignoranza e volizioni e così si ripete la procedura di tre vite? E cosa dire della vita presente? È ragionevole supporre che ignoranza e volizioni che sono dette appartenere alla vita passata semplicemente scompaiono? Benché possano essere state proposte soluzioni erudite nel tentativo di risolvere questi o tutti i problemi, in generale non possiamo fare a meno di concludere che lo schema delle tre vite è come minimo piuttosto artificiale.

D'altro lato, la divisione dei dodici fattori nelle tre categorie di afflizioni, azioni e sofferenza, che li rimuove da una progressione seriale e di conseguenza li detemporalizza, ha indubbi vantaggi logici e psicologici. Arguiamo che la dottrina dell'origine dipendente è essenzialmente sinonimo di quella delle Quattro Nobili Verità, e più evidentemente delle prime due, la verità della sofferenza e della sua origine. Le ultime due verità, la cessazione ed il cammino, possono essere facilmente estrapolate dai costituenti

⁵⁰ La *Confutazione Delle Obiezioni*, opera di Nāgārjuna in cui egli confuta particolarmente le dottrine di scuole non Buddhiste.

⁵¹ In particolare, Sarvāstivādin, la cui branca più influente era costituita dai Vaibhāṣikas.

dell'origine dipendente semplicemente decostruendoli. Poiché il movimento verso la liberazione è inteso come un processo negativo, ossia, uno scioglimento del nodo del *samsāra* piuttosto che l'ottenimento di qualcosa di concreto, ciò è perfettamente plausibile. Se il nostro assunto è corretto, allora la verità della causa della sofferenza è chiaramente definita come consistente di afflizioni ed azioni, e quindi lo schema di Nāgārjuna è completamente in armonia con questo concetto. Inoltre, diamo un'occhiata per un attimo a come le afflizioni e le azioni producono sofferenza. Le afflizioni - ignoranza, brama ed attaccamento - nel caso dei dodici fattori, sono stati di oscuramento e perturbamento intellettuale ed emozionale. Il fatto che avversione ed ostilità, che spesso sono elencate assieme ad ignoranza e brama (o attaccamento), non siano menzionate, non ci deve preoccupare, poiché brama ed attaccamento, che sono stati di dipendenza emozionale, sono ovviamente complementari ai loro opposti, ossia avversione e ostilità o ira. Questi stati di confusione emotiva ed intellettuale ci spingono naturalmente all'azione per il semplice motivo che uno squilibrio intellettuale ed emotivo conduce ovviamente ad azioni volizionali od intenzionali volte o ad assicurare gli oggetti del desiderio erroneamente percepiti o, altrimenti, a rimuovere gli oggetti dell'avversione egualmente erroneamente percepiti. Il primo dei componenti dell'azione secondo lo schema dei dodici presentato nel *Cuore Dell'Origine Dipendente* sono le volizioni. Perfino considerate in sé e per sé, le volizioni hanno sia un aspetto statico che un aspetto dinamico. Gli aspetti statici e dinamici sono riflessi nelle varie traduzioni del termine originale *samskāra*: formazioni mentale, predisposizioni, volizioni, ecc. Prese assieme al divenire, che qui rappresenta la forza critica che ci spinge a continue rinascite, la categoria delle azioni costituisce chiaramente la causa specifica di particolari forme di esperienza, che, prese tutte assieme, possono essere classificate come sofferenza. Se ora esaminiamo per un attimo i sette costituenti inclusi nella categoria della sofferenza nello schema di Nāgārjuna vediamo che essi includono la coscienza, nome e forma, le sei sfere dei sensi, il contatto, la sensazione, nascita e vecchiaia assieme a morte. Tutti questi chiaramente costituiscono la materia dell'esperienza ordinaria, il conscio opposto alle categorie inconse o semiconse di afflizioni ed azioni. In generale, l'effetto di tali esperienze è quello di rinforzare non di dissolvere le cause dell'esperienza della sofferenza. È quindi assai ragionevole supporre che da questi sette, a turno, si originano i tre; ovvero, l'esperienza degli ordinari esseri umani, se lasciata priva del controllo di tecniche appropriate, contribuisce naturalmente alla perpetuazione della ruota dell'esistenza, il ciclo del *Samsāra*.⁵²

Per descrivere questa interpretazione alternativa ci volgiamo con maggiore dettaglio all'esposizione di Bhikkhu Ñāṇananda, la cui opinione tenterò di riassumere partendo dall'opera *Nibbāna – The Mind Stilled (Nibbāna – La mente tranquillizzata)*, già più volte citata di cui traduco alcune parti. Il tema di questa collezione di sermoni è la natura del *nirvāṇa*, o *nibbāna* in Pāli. Per comprendere almeno intuitivamente cosa questa esperienza implica, l'autore afferma che è fondamentale comprendere l'origine dipendente. Egli ne dà una lettura assieme profonda ed originale, senza mai deviare, da esperto della lingua Pāli e della letteratura Buddhista qual era, dalle scritture.

⁵² Dr. Peter Della Santina, *Casualty and Emptiness, The Wisdom of Nāgārjuna*, p. 51, Buddhist Research Society, Singapore, 2002. Disponibile in forma digitale presso il sito www.buddhanet.net.

Il fatto che le conclusioni a cui egli giunge siano analoghe a quelle di Nāgārjuna fondatore del *Mādhyamaka* non è per nulla casuale: Bhikkhu Ñāṇananda conosceva bene quell'autore e citava brani dalle *Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* a memoria. È tuttavia estremamente interessante notare che nei Sermoni oggetto del presente esame egli non fa alcun ricorso a scritture che non appartengano ai *Nikāya* per dimostrare la sua tesi, dando un'indiretta conferma della correttezza dell'interpretazione che Nāgārjuna dà del vero significato del Buddhismo originario. È possibile che la prima esposizione di Bhikkhu Ñāṇananda all'insegnamento di Nāgārjuna sia avvenuta durante i suoi anni all'università di Peradeniya quand'ancora era laico. Durante il periodo in cui Bhikkhu Ñāṇananda era studente, David J. Kalupahana, anch'egli singalese, è stato conferenziere in quella università. È stato il propugnatore della tesi (piuttosto eretica in un ambiente Theravāda) che Nāgārjuna sia stato un riformatore che ha tentato di ritornare all'insegnamento originario del Buddha dopo le distorsioni operate dai seguaci dell'Abhidharma.

Dice Bhikkhu Ñāṇananda:

Non ho fatto citazioni da testi Mahāyāna nei sermoni sul Nibbāna perché non ce n'era bisogno. Tutto quello che necessitava era già presente nei Sutta. Maestri quali Nāgārjuna hanno portato alla luce ciò che era già presente ma era nascosto alla vista. ...

La prima volta che lessi la *Kārikā*, dubitai anch'io della sanità mentale del Ven. Nāgārjuna. Tuttavia, il lavoro necessita di essere compreso nel suo contesto. La sua critica era diretta ai Sarvāstivādin. Ad essere onesti, anche altri si meritano un rimprovero, anche se adesso cercano di cavarsela usando il Sarvāstivāda come scusa⁵³. Ven. Nāgārjuna deve essere stato davvero molto abile per comporre quei versi in modo così elegante, riempiendoli di tanto significato, come i versi del *Dhammapada*. È davvero straordinario. Ciò è stato compreso correttamente dal Prof. Kalupahana. ...

Ven. Nāgārjuna aveva ragione: alla fine, tutto è vuoto. Non siamo disposti ad accettare che l'esistenza è una perversione. L'esistenza è sofferenza proprio perché è una perversione.⁵⁴

Nel corso dell'esposizione, comprenderemo più in profondità la relazione tra tre importanti termini dell'origine dipendente, ossia ignoranza, *saṃskāra* e coscienza ed in quale modo si afferma che uno è la condizione per il sorgere del successivo.

I sermoni contenuti nell'opera sono 33, ma solo la prima decina ci interessa qui.

Nel **Sermone 1**, l'autore analizza il termine *nāma-rūpa* in quanto in esso sta la chiave per comprendere il mondo, la sofferenza e la liberazione da essa. Ampi stralci sono già stati tradotti nel capitolo 6, *Nāma-rūpa*, a cui rimando.

Il **Sermone 2** rileva come la corretta comprensione di *paṭicca samuppāda* implichi necessariamente la comprensione del significato di *idappaccayatā*, la relazione di questo con

⁵³ La frecciata è naturalmente rivolta agli esperi di Abhidharma della scuola Theravāda ed al loro tentativo di ovviare alla tendenza sostanzialista di certe affermazioni che si trovano nei commentari affermando che l'Abhidharma Theravāda non deve essere confuso con quello Sarvāstivāda. A questo proposito si può leggere ciò che scrive Bhikkhu Nyanaponika nel suo *Abhidhamma Studies* esattamente in questi termini.

⁵⁴ Yogānanda, Bhikkhu 2016, *The Heretic Sage, Discussions with Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya.

quello, sottolineando come il Buddha stesso ha spiegato il principio dell'origine dipendente per mezzo di un'unica coppia di anelli, come già spiegato nel capitolo dedicato alla definizione dei termini.

Di ogni termine della catena il Buddha afferma che esso è soggetto a nascita, decadimento e morte ed è allo scopo di comprendere in che modo i concetti di nascita, decadimento, morte e rinascita si originano che l'autore cita un passaggio del *Mahānidānasutta* del Dīgha Nikāya. Questo passaggio si trova dopo la descrizione del rapporto causale reciproco tra *nāma-rūpa* e *vijñāna*:

Ettāvatā kbo, Ānanda, jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjbeta vā. Ettāvatā adbhivacanapatho, ettāvatā nirutthipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññavacaramṃ, ettāvatā vaṭṭamṃ vattati itthattamṃ paññāpanāya yadidaṃ nāmarūpaṃ saba viññāṇena.

Fino a quel limite soltanto, Ānanda, può uno nascere, o invecchiare, o morire, o estinguersi, o riapparire, fino a quel limite soltanto c'è un sentiero per l'espressione verbale, fino a quel limite soltanto c'è un sentiero per la terminologia, fino a quel limite soltanto c'è un sentiero per la designazione, fino a quel limite soltanto si estende la sfera della saggezza, fino a quel limite soltanto la ruota è mantenuta in moto perché vi sia la designazione di una *questità*, ovverosia: nome-e-forma assieme alla coscienza.⁵⁵

È nella relazione tra *nāma-rūpa* e coscienza che questi concetti si originano ed assumono un significato. È come se tra i due termini si formasse un vortice, tale da 'creare' un'identità (l'autore la chiama *questità*, 'this-ness') a cui i concetti di nascita, decadimento e morte si applicano. Ciò si collega alla definizione di *nāma-rūpa* già data nel sermone 1.

L'autore elabora la similitudine del vortice nei seguenti termini:

Già nel primo sermone abbiamo cercato di mostrare che nome in nome-e-forma ha a che fare con nomi e concetti. Da questo contesto diviene ora chiaro che tutti i sentieri per l'espressione verbale, la terminologia e la designazione convergono su questo vortice tra nome-e-forma e coscienza.

Ora che abbiamo attribuito tanto significato ad un vortice, cerchiamo di capire come un vortice si forma. Cerchiamo di giungere alle leggi naturali che sottendono alla sua formazione. Com'è che un vortice viene ad esistere?

Supponete che un fiume scorra verso valle. Fluire verso valle è la natura di un fiume. Ma una certa corrente d'acqua pensa: "Posso e voglio muovermi verso monte." E quindi spinge contro la corrente principale. Ma ad un certo punto il suo progresso è intercettato dalla corrente principale ed essa è cacciata da parte, solo per girarsi e fare un nuovo tentativo, ancora ed ancora. Tutti questi tentativi ostinati e fallimentari conducono gradualmente alla formazione di un giro vorticoso. Man mano che il tempo va avanti, la corrente sfuggita capisce, per così dire, che non può procedere avanti. Ma non demorde. Trova uno scopo alternativo nel muoversi verso il fondo. Così si muove a spirale verso il

⁵⁵ Questa la versione di Bhikkhu Bodhi: "Fino a quel limite, Ānanda, può uno nascere, o invecchiare, o morire, o estinguersi, o riapparire, fino a quel limite c'è un sentiero per la designazione, fino a quel limite c'è un sentiero per il linguaggio, fino a quel limite c'è un sentiero per la descrizione, fino a quel limite c'è la sfera della saggezza, fino a quel limite la ruota gira per descrivere questo stato dell'esistenza, ovverosia quando vi siano materialità-e-mentalità assieme alla coscienza."

basso, come un imbuto, scavando sempre più in profondità verso il fondo, finché non si forma un abisso. Qui, quindi, abbiamo un vortice.

Mentre ciò procede c'è l'urgente necessità di riempire il baratro, ed il vortice sviluppa la forza d'attrazione necessaria per provvedervi. Attrae e afferra qualunque cosa arrivi alla sua portata e la spedisce in basso roteando, come in un imbuto, dentro l'abisso. Il vortice si muove a grande velocità mentre la circonferenza diviene sempre maggiore. Alla fine, il vortice diviene il centro di un'incredibile quantità di attività.

Mentre questo genere di attività ha luogo in un fiume o un mare, c'è la possibilità per noi di definirlo come *quel posto* o *questo posto*. Perché? Perché c'è un'attività in corso. Di solito, nel mondo, un luogo dove c'è un'attività in corso è conosciuta come una *unità*, un *centro* o una *istituzione*. Poiché anche il vortice è un centro di attività, lo possiamo designare come un *qui* od un *là*. Possiamo anche personificarlo. In riferimento ad esso, possiamo aprire dei sentieri per l'espressione verbale, la terminologia e la designazione.

Ma se consideriamo il tipo di attività che è in corso qui, cos'è essa dopo tutto? È solo una perversione. Questa corrente ostinata ha pensato, a causa di delusione ed ignoranza: Io posso e devo muovermi controcorrente. E quindi ha provato e fallito, ma è tornata indietro solo per fare il medesimo vano tentativo ancora ed ancora. Ironicamente, anche il suo **progresso** verso il fondo è una **stagnazione**.

Quindi abbiamo qui ignoranza da un lato e brama dall'altro, come risultato dell'abisso formato dal vortice. Per soddisfare questa brama c'è il potere dell'attrazione: l'attaccamento. Dove c'è **attaccamento**, c'è **esistenza**, o **bhava**. L'intero vortice appare ora come un centro di attività.

Il vortice è quindi un centro d'attività che viene identificato come un qualcosa di esistente, ma deve la sua esistenza ad un conflitto che mai può essere risolto, poiché ogni *esistente* porta inevitabilmente in sé la tendenza a diventare altro: nel momento stesso in cui una *questità* si crea, simultaneamente si crea anche un'alterità che compromette inevitabilmente l'apparente persistenza della *questità*. Una cosa diviene tale a causa del processo di cristallizzazione della mente che concepisce (*maññata*) la realtà sotto l'influenza di brama, presunzione ed opinioni:

Qualunque cosa divenga oggetto di quel concepire, a causa di quello stesso concepire diviene qualcos'altro. Ovverosia, si presenta l'opportunità per il sorgere di un'alterità, così come morte viene assieme a nascita.

È in questa tensione dialettica tra una *questità* e la sua corrispondente alterità - che la rende costantemente diversa da ciò che è concepito ed afferrato come esistente - che sorge la sofferenza.

Nel **sermone 3** l'autore elabora ulteriormente la similitudine del vortice applicandolo agli anelli dell'origine dipendente:

Per quel che concerne il vortice, per mostrare uno sviluppo parallelo agli anelli della legge dell'origine dipendente per mezzo della stessa similitudine, possiamo dire che l'ignoranza del presumere che sia possibile andare contro il flusso principale dei tre segni - impermanenza, sofferenza, ed assenza di un sé - è il luogo della sua origine. Quel gruppo

di preparazioni spinte dall'ignoranza che conduce avanti la corrente, può essere considerato come *sañkhabāra*. E laddove la corrente nella sua progressione si scontra con il flusso principale per divenire un vortice, quello spingere avanti contro il flusso principale è *viññāṇa* o coscienza.

Il risultato dello scontro è *nāma-rūpa*, o nome-e-forma, con il suo nome formale e la forma nominale. L'anello della formula dell'origine dipendente chiamato *saḷāyatana*, o sei basi dei sensi, può essere considerata come il prodotto di questo nome-e-forma. Possiamo comprendere anche quell'anello in relazione alla similitudine del vortice. Man mano che il vortice va avanti per un lungo periodo, si viene a formare un abisso, la cui funzione può essere comparata alle sei basi dei sensi.

Di fatto, le sensazioni fisiche penose sono comparate ad un abisso:

SN 36:4, L'abisso senza fondo⁵⁶

...

“Questo, monaci, è una designazione per sensazioni fisiche penose, ossia ‘abisso senza fondo’.

“Quando l'ignorante uomo mondano è afflitto da sensazioni fisiche penose, si rattrista, si affligge e si lamenta; piange e si batte il petto ed è sconvolto. Questo è chiamato un ignorante uomo mondano che non è emerso dall'abisso senza fondo, uno che non ha guadagnato un punto d'appoggio.

“Ma quando l'istruito nobile discepolo è afflitto da sensazioni fisiche penose, non si rattrista, non si affligge e non si lamenta; non piange e non si batte il petto e non è sconvolto. Questo è chiamato un istruito nobile discepolo che è emerso dall'abisso senza fondo, uno che ha guadagnato un punto d'appoggio.”

...

... Alla luce di quell'affermazione sembra che l'abisso sia il fuoco di fila delle sensazioni penose. La forza di attrazione che sorge da quell'abisso è come la sete di spegnere quelle sensazioni penose. L'attaccamento che sorge è il funzionamento di quella stessa forza di attrazione. Attrae tutti i rottami e le cianfrusaglie che gli stanno attorno, come se fossero cose appartenenti organicamente al corpo, *upādinna*⁵⁷, per metter su lo spettacolo di un'esistenza, *bhava*. Ossia, possiamo indicare un luogo con l'aiuto delle cose così afferrate dal vortice. Quindi questa similitudine del vortice ci dà qualche idea della legge di origine dipendente.

L'insight nel principio basilare dell'origine dipendente è considerato di fatto come il sorgere dell'occhio del Dhamma.

...

Sembra che ciò che viene chiamato 'occhio del Dhamma' sia l'abilità di vedere la

⁵⁶ Bhikkhu Ñāṇananda cita qui solo la prima frase. Il resto è tradotto dalla versione di Bhikkhu Bodhi.

⁵⁷ Bhikkhu Bodhi spiega che il termine *upādinna* (traduzione letterale: che è afferrato) deriva da *upādāna*, attaccamento, ma è in realtà qui usato in senso tecnico come ciò che appartiene al corpo come unità organica. Fa l'esempio di un taglio di capelli: i capelli ancora attaccati al corpo vengono definiti *upādinna*, mentre quelli già tagliati sono definiti *anupādinna*

soluzione *Nibbānica* nel vortice stesso del problema *sam̐sārico*. Affrontare la questione considerando *sam̐sāra* e *Nibbāna* completamente separati, come se fossero due compartimenti stagni, per così dire, dà origine a problemi infiniti. Ma qui vediamo che, così come uno può realizzare il *Nibbāna* scoprendo le cause della sofferenza e seguendo il cammino fino alla sua cessazione, che in realtà è la comprensione della quattro nobili verità, uno può anche por fine a questo vortice comprendendo le sue cause ed applicando i mezzi corretti per la sua cessazione.

Nel sermone precedente abbiamo citato alcuni versi canonici che dichiaravano che il vortice non esiste per un *arabant*. Riguardo alla situazione dopo la cessazione del vortice, se qualcuno dovesse chiedere dove è finito il vortice, che genere di risposta si dovrebbe dare? È la stessa difficoltà che emerge quando si deve rispondere alla domanda: “Dove va il fuoco dopo che si è estinto?”⁵⁸ Perché anche qui, ciò che chiamiamo vortice è quella corrente d’acqua che si è mossa contro la corrente principale. Anch’essa consiste di acqua, come il corpo acquoso al di fuori di essa. Quindi non possiamo dire che sono identici, ma non possiamo nemmeno dire che (il corso d’acqua sfuggito) è andato a nascondersi da qualche parte.

... Tutto ciò che possiamo affermare in tutta sincerità è che c’era una certa forma di attività, una certa condizione di agitazione, dovuta a certe cause e condizioni. A causa di quell’attività che si manifestava lì, era possibile designarla, darle un nome. Secondo le convenzioni mondane ci potevamo riferire ad essa come “quel posto” o “questo posto”.

... Ma ora, il cosiddetto vortice non esiste più. Le convenzioni mondane non sono più applicabili come nel caso di un fuoco che si è estinto. La parola “fuoco” era stata introdotta, il concetto “fuoco” creato, per designare una certa condizione sorta a causa di condizioni e dovuta all’attaccamento. Anche da questo possiamo quindi concludere che l’ignoranza trova un travestimento nei concetti.

...

Quando un saggio ode che qualcosa è sorto per cause e condizioni, comprende immediatamente, anche senza ulteriori spiegazioni, che può essere condotto a cessazione rimuovendo quelle stesse condizioni. È il puro ed immacolato occhio del Dharma che consente di vedere la soluzione *Nibbānica* all’interno della struttura stessa del problema *sam̐sārico*.

Nel brano citato dal *Mahānidāna sutta* si diceva che tutti i sentieri per l’espressione verbale, la terminologia e la designazione esistono nella misura in cui il vortice del *sam̐sāra* continua a girare. Ciò implica quindi che non hanno alcuna esistenza al di là di esso. Questo è il significato del termine *ettāvata*, “fino a quel limite soltanto”.

...

Quindi, i concetti di nascita, decadimento e morte, trapassare e riapparire, hanno senso solo nel contesto del vortice *sam̐sārico* tra coscienza e nome-e-forma. Se in un modo o nell’altro si riesce a rompere questa interrelazione, questo vortice *sam̐sārico*, il mulinello,

⁵⁸ Cfr. MN 72, *Aggivacchagotta Sutta*.

può essere fermato, e dopo di ciò nulla rimane che possa essere detto o predicato.

...

C'è un gran numero di passaggi canonici che ci mostrano la rilevanza della similitudine del vortice per la comprensione della dottrina di *paṭicca samuppāda*. Nel *Mahā Padānasutta* del *Dīgha Nikāya* troviamo una lunga descrizione del modo in cui il Bodhisattva Vipassī giunse all'insight in *paṭicca samuppāda*. Il sutta dice che il suo approccio fu quello di una riflessione radicale, o *yoniso manasikāra*, letteralmente "attenzione per mezzo della matrice". Uno potrebbe anche dire un'attenzione per mezzo del vortice. È come se un uomo dalla buona vista, seduto sotto un albero in riva a un fiume, osservasse come una foglia caduta è trascinata via dalla corrente, solo per vorticare ed infine sparire nel vortice.

È detto chiaramente che nel caso del Bodhisattva Vipassī la comprensione tramite saggezza avvenne come risultato di una 'riflessione radicale'. ... Quindi il suo insight in *paṭicca samuppāda* sicuramente non avvenne tramite il ricordo delle vite passate. In *yoniso manasikāra* l'attenzione deve sempre tornare al luogo di origine.

...

Egli andò avanti a ragionare nello stesso modo fino a ed includendo nome-e-forma, ma quando giunse alla coscienza, dovette tornare indietro. Quando cercò la condizione per la coscienza, scoprì che lo stesso nome-e-forma è la condizione, e quindi comprese la loro interdipendenza ...

Per mezzo della riflessione radicale il bodhisattva Vipassī comprese che tutti i concetti di nascita, decadimento e morte convergono nella relazione tra coscienza e nome-e-forma.

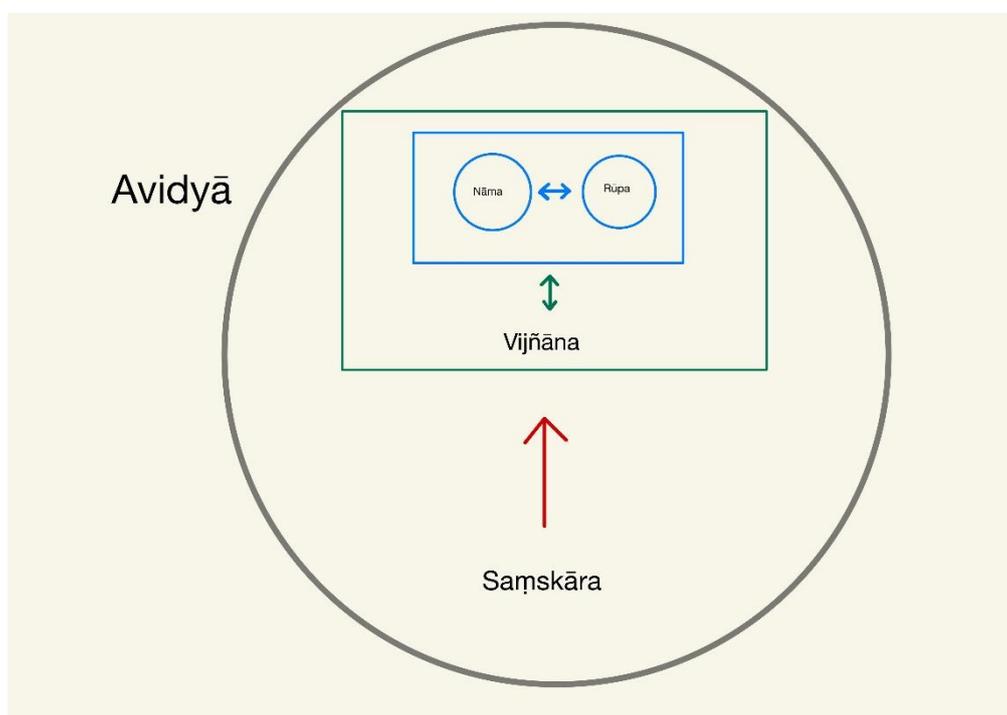
...

Il *Mahā Padānasutta* prosegue dicendo che il bodhisattva Vipassī continuò a dimorare contemplando il sorgere ed il cessare dei cinque gruppi (soggetti ad) attaccamento e che alla fine la sua mente fu totalmente emancipata dagli influssi e realizzò la suprema illuminazione. ...

E come abbiamo visto sopra, il punto più importante, il punto fondamentale, in questo cammino di visione profonda è la relazione tra nome-e-forma e coscienza. Il commentario si chiede perché il bodhisattva Vipassī non fece menzione dei primi due anelli, *avijjā* e *saṅkhāra*, e spiega che non li poté vedere perché appartengono al passato.

Ma non è questo il motivo. L'ignoranza stessa riguardo alla relazione tra nome-e-forma e coscienza è *avijjā*; e ciò che permette la continuità di questa relazione è *saṅkhāra*. È a causa di queste preparazioni che l'interazione vorticoso tra coscienza e nome-e-forma continua ad andare avanti.

Possiamo rappresentare graficamente la relazione tra i vari termini in questo modo:



L'immagine tenta di illustrare il principio secondo cui la percezione distorta che *vijñāna* ha dell'unità funzionale di *nāma-rūpa* – che ricordiamo può esistere in quanto tale solo nel suo rapporto con *vijñāna* – è il risultato del condizionamento dei *saṃskāra* che a sua volta è possibile a causa dell'oscurità di *avidyā*, che fornisce l'ambiente idoneo perché questo processo avvenga. I vari fattori coinvolti sono simultanei, ovverosia ogni istante dell'attività cognitiva distorta di *vijñāna* nel suo rapporto con *nāma-rūpa* è il risultato del condizionamento costante di *saṃskāra* e di *avidyā*.

Semplicemente perché i primi due anelli non sono menzionati dal sutta, i commentatori ritengono che appartengano al passato. Ma dovrebbe essere chiaro che il bodhisatta Vipassī non avrebbe potuto far sorgere l'occhio del Dhamma senza quei due anelli. Non sono esplicitamente menzionati qui perché fanno parte del sottofondo.

...

Riguardo al motivo di tale mutua relazione, dobbiamo tornare alla similitudine del vortice. Di solito, il progresso della corrente d'acqua è visibile ad una certa distanza dal vortice. In questo caso, la corrente d'acqua dimentica la sua stessa natura impermanente, insoddisfacente e priva di essenza e va alla ricerca di una natura permanente, soddisfacente e sostanziale. E ciò stesso è *avijjā*, ignoranza. La tendenza stessa della corrente d'acqua di spingere contro il corpo d'acqua principale è in sé ciò che chiamiamo coscienza.

Similmente, nel contesto di un individuo *saṃsārico*, ciò che forma lo sfondo dell'interrelazione tra coscienza e nome-e-forma è la non comprensione che il risultato

netto di essa è la sofferenza; essa conduce solo a sofferenza. In altre parole, è la tendenza a ricercare una condizione di permanenza, soddisfazione ed identità, ignorando le caratteristiche di impermanenza, sofferenza ed assenza di identità.

Il gruppo di preparazioni o sforzi che sorgono da quella tendenza sono i *saṅkhāra*. La coscienza dipende da queste stesse preparazioni o sforzi, e quindi abbiamo nome-e-forma esistente in relazione ad essa. Dalla parte di nome-e-forma, o oltre essa, abbiamo tutti gli altri anelli di *paṭicca samuppāda*.

La relazione tra nome-e-forma e coscienza è illustrata da una similitudine che spiega anche come la comprensione del Dharma (ovverosia di *paṭicca samuppāda*) sia istantanea, *akālika*, non involva, cioè, tre separate esistenze. In SN, 12:67, il Venerabile Sāriputta compara nome-e-forma e coscienza a due fascine di canne. Questo il passaggio che ci interessa:

“Com’è, amico Sāriputta: ... nome-e-forma è creata da sé, creata da altro, creata sia da sé che da altro, o è sorta per caso, non essendo creata né da sé né da altro?”

“Nome-e-forma, amico Koṭṭhita, non è creata da sé, né è creata da altro, né è creata sia da sé che da altro, né è sorta per caso, non essendo creata né da sé né da altro; piuttosto, con la coscienza come condizione, nome-e-forma [viene ad essere].”

“Com’è, amico Sāriputta: la coscienza è creata da sé, creata da altro, creata sia da sé che da altro, o è sorta per caso, non essendo creata né da sé né da altro?”

“La coscienza, amico Koṭṭhita, non è creata da sé, né è creata da altro, né è creata sia da sé che da altro, né è sorta per caso, non essendo creata né da sé né da altro; piuttosto, con nome-e-forma come condizione, la coscienza [viene ad essere].”

“... Come, amico Sāriputta, dovrebbe essere inteso il significato di questa affermazione?”

“In tal caso, amico, ti proporrò una similitudine, perché persone intelligenti possono qui comprendere il significato di una affermazione per mezzo di una similitudine. Esattamente come due fascine di canne possono stare erette appoggiandosi l’una all’altra, allo stesso modo, con nome-e-forma come condizione, la coscienza [viene ad essere]; con la coscienza come condizione, nome-e-forma [viene ad essere]. Con nome-e-forma come condizione, le sei basi [vengono ad essere]

“Se, amico, qualcuno rimuovesse una di quelle fascine di canne, l’altra verrebbe a cadere e se qualcuno rimuovesse l’altra fascina la prima verrebbe a cadere. Allo stesso modo, con la cessazione di nome-e-forma cessa la coscienza; con la cessazione della coscienza cessa nome-e-forma. Con la cessazione di nome-e-forma cessano le sei basi ...”

Bhikkhu Ñāṇananda:

Quando due fascine di canne sono in piedi, una che sostiene l’altra, se una delle due è tirata via, anche l’altra cade. ...

Supponiamo che la fascina di canne della coscienza stia a sinistra, e la fascina di canne di nome-e-forma stia a destra. Abbiamo quindi un certo numero di altre fascine, tutte appoggiate alla fascina di nome-e-forma, quali le sei basi dei sensi, contatto, sensazioni. Queste sono tutte dipendenti dalla fascina di nome-e-forma.

Nel momento in cui la fascia della coscienza è rimossa, tutte le altre sulla destra cadono immediatamente. Non c'è alcun intervallo (temporale). Fedele alle qualità del Dhamma, riassunte nei termini *sandiṭṭhika*, *akālika* ed *ehi-passika*, ossia, che deve essere visto qui ed ora, che non implica il tempo e che invita uno a venire e vedere, l'intera massa di sofferenza *samāsārica* cessa immediatamente. Quindi, questo discorso è ulteriore prova del fatto che abbiamo qui una situazione molto diversa da ciò che comunemente si pensa sia il significato della formula di *paṭicca samuppāda*.

Questo è il motivo per cui abbiamo detto che i concetti di nascita, decadimento e morte sono della natura di svanire. Questo è il motivo per cui anche decadimento e morte sono state descritte come impermanenti, costruite, sorte dipendentemente, della natura di languire, trapassare, svanire e cessare. ...

Quando si pensa a ciò, può essere difficile comprendere perché decadimento e morte sono chiamate impermanenti, soggette a svanire e a deperire. Ma il motivo è che tutti quei concetti, nella misura in cui si appoggiano alla fascia di nome-e-forma, devono cadere quando la fascia opposta è tirata via. Ciò significa che l'intera massa della sofferenza *samāsārica* cessa immediatamente ed il vortice del *samsāra* giunge alla fine.

Ciò che qui l'autore vuole sottolineare è che colui che realizza il Dharma per la prima volta comprende simultaneamente tutta la struttura dell'origine dipendente, qui ed ora, senza sfasamenti temporali.

In realtà, lo scopo della formula dell'origine dipendente è mostrare come quest'intera massa di sofferenza sorge e cessa, e non illustrare tre stadi nel viaggio *samāsārico* di un individuo.

La caratteristica distintiva di questa legge di origine dipendente è la sua dimostrabilità nel presente, come suggerito dai termini "che deve essere visto qui ed ora" e "atemporale".

...

Abbiamo già detto che "Dhamma" indica la legge di origine dipendente. Questa è prova ulteriore che il principio basilare che sottostà alla formula di origine dipendente può essere ricondotto alla costante relazione tra coscienza e nome-e-forma, già presente nel proprio continuum mentale senza dover correre verso il passato o saltare verso il futuro.

Sappiamo che per accertarsi che un tronco di un banano è vuoto non serve rimuovere le foglie strato dopo strato dalla cima alla radice. Basta prendere una spada affilata e tagliare il tronco nel mezzo e quella sezione trasversale rivelerà la sua natura vuota. Similmente, se tagliamo nel mezzo il tronco di banano delle preparazioni con la spada affilata della saggezza, la sua struttura interna, rivelata dalla sezione trasversale ci convincerà della vacuità del gruppo di preparazioni.

Qualunque esistenza ci sia stata nel passato anche quella aveva la stessa natura priva di essenza. E qualunque esistenza ci sarà nel futuro anche quella sarà ugualmente priva di essenza. È con questa convinzione che il nobile discepolo esclama: "Sorgere, sorgere! Cessare, cessare!" Questo è il modo in cui giunge alla realizzazione ...

In alcuni discorsi, come il *Mahā Nidānasutta*, si parla di discesa della coscienza nel grembo di una madre. Semplicemente perché se ne parla, si pensa che la legge di origine

dipendente si riferisca ad una periodo successivo a quello del concepimento nel grembo materno.

Ma se esaminiamo attentamente il corso di questa discussione ed analizziamo il suo scopo, questa conclusione ci apparirà infondata. Il punto che il Buddha stava cercando di far comprendere al Venerabile Ānanda con il suo catechismo è che la costante interrelazione che esiste tra coscienza e nome-e-forma è presente anche durante l'esistenza nel grembo materno. Il catechismo può essere analizzato in quattro parti⁵⁹:

1. “Se, Ānanda, la coscienza non discende nel grembo materno, potranno nome-e-forma permanervi?” “No, Signore.”

...

Il punto qui è che, nell'eventualità di una non discesa della coscienza nel grembo materno, nome-e-forma non possono permanervi. Nome-e-forma devono avere il supporto della coscienza. Tuttavia, in questa interrelazione, è la coscienza che decide la questione. ...

2. “Se, Ānanda, dopo che la coscienza è discesa nel grembo materno, essa dipartisse, nome-e-forma potrebbero forse nascere in questo stato di esistenza?” “Non è questo il caso, Signore.”

La questione è questa: se, Ānanda, per qualche motivo, la coscienza, essendo discesa nel grembo materno, diparte, nome-e-forma potranno forse assicurarsi la nascita in quanto “questità”, *itthatta*? Abbiamo già menzionato più sopra che *itthatta* è un termine dal significato peculiare. La domanda è, in altri termini, come un “là” diventa un “qua”, quando una persona rinasce in una particolare forma di esistenza. ...

In altre parole, se la coscienza, essendo discesa nel grembo materno, diparte, quel nome-e-forma non maturerà in una *questità* e non nascerà in quanto *questità*. Non c'è possibilità per la *questità* di nascere. Perché si possa dare una *questità*, coscienza e nome-e-forma devono essere entrambi presenti.

3. “Se, Ānanda, la coscienza di un bambino o una bambina dipartisse quando è ancora giovane, nome-e-forma cresceranno forse e matureranno?” “Non è questo il caso, Signore.” “Quindi, Ānanda, questa stessa è la causa, questa la ragione, origine e condizione di nome-e-forma, ossia la coscienza.”

Ciò che qui si enfatizza è l'importanza della coscienza. Delle due, ossia coscienza e nome-e-forma, ciò che ha il peso maggiore è la coscienza, perfino in presenza di una minima traccia di nome-e-forma. ...

4. “Se, Ānanda, la coscienza non dovesse trovare un appoggio o radicarsi in nome-e-forma, ci sarebbe forse il sorgere o l'origine di nascita, decadimento, morte e sofferenza nel futuro?” “Certamente no, Signore.”

Questo quarto punto è estremamente importante. Ciò che implica è che, nonostante quella descritta sopra sia la situazione normale nel *samsāra*, se per qualche motivo la coscienza non si radica su nome-e-forma, ammesso che ciò sia possibile, la sofferenza *samāsārica* non si presenta più.

Da questa discussione è anche ovvio che, semplicemente perché c'è il riferimento al grembo materno, non possiamo concludere che ignoranza e preparazioni siano cause

⁵⁹ La numerazione è stata introdotta da me per chiarezza di esposizione.

passate. Sottolinea semplicemente la relazione tra coscienza e nome-e-forma.

Ora la questione successiva che sorge è: “In che modo la coscienza non si radica su nome-e-forma? In che senso non si radica e come?”

La coscienza di un individuo *sam̐sārico* è sempre una coscienza radicata. È nella natura di questa coscienza trovare un appoggio in nome-e-forma. Questi due vanno assieme.

...

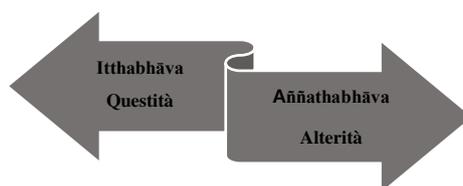
Per questo motivo possiamo dire che nella coscienza di un individuo *sam̐sārico* c'è sempre un nodo. Per costui, questo mondo ed il successivo sono legati assieme da un nodo. In questo caso, ciò che serve è slegare il nodo. Non è che ci sia bisogno di un nuovo annodamento, perché il nodo è già lì.

E tuttavia, il termine *paṭisandhi viññāṇa*, o coscienza riconnettente, è ora così largamente usato che non si può farne a meno ... L'idea è che, dopo la coscienza della morte, sorge una coscienza riconnettente. ...

Cosa si intende con il termine *paṭisandhi*? Sembra implicare il legarsi di due esistenze. ...

Il continuum mentale di un individuo *sam̐sārico* è sempre legato da un groviglio all'interno ed uno all'esterno, e questo è già implicito nella relazione tra coscienza e nome-e-forma. Quello che accade al momento della morte è visto come un problema profondo. Ma se esaminiamo la situazione con attenzione alla luce dei discorsi canonici, possiamo vedere qui una rappresentazione della stessa legge di origine dipendente.

Per quel che concerne la coscienza radicata e la coscienza non radicata, abbiamo portato l'attenzione alla relazione tra un “qui” e un “là”. Abbiamo incontrato il termine *itthatta*, anche detto *itthabhāva*. Come traduzione abbiamo usato il termine “questità”. Ed abbiamo già sottolineato che questa *itthabhāva*, o questità, va mano nella mano con *aññathabhāva*, o alterità. Ovverosia, ogniqualvolta sorga una questità, ogniqualvolta il concetto di un qualcosa sorga, ciò stesso è il motore della trasformazione o cambiamento.



Questità ed alterità si devono quindi trovare in una relazione di coppia. Ovunque vi sia una questità, in quello stesso luogo vi è una alterità. In questo modo, dato che, a causa di questa stessa questità, ed ovunque una questità sorga, assieme ad essa sorge anche un'alterità, ovunque vi sia un *là*, c'è sempre un *qui*. Questo, quindi, è il modo in cui funziona la coscienza di un essere *sam̐sārico*.

...

Di solito consideriamo questo corpo come se fosse realmente nostro. Non solo, possiamo perfino oggettivare le cose al di fuori di noi, oltre il nostro campo visivo, cose che sono oggetti del pensiero o sono immaginate. Questo è ciò che la frase canonica significa⁶⁰:

MN 109

“Venerabile signore, com'è che uno comprende, uno vede, cosicché riguardo a questo corpo con la sua coscienza e tutti i segni esterni, non c'è costruzione di un ego, non c'è costruzione di un mio, non un c'è una sottostante tendenza all'arroganza?”

“Monaco, qualunque tipo di forma materiale, sia essa passata, presente, interna ed esterna, grossolana o sottile, inferiore o superiore, lontana o vicina - uno vede tutta la forma materiale come è attualmente con giusta saggezza così: ‘Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio se.’ ... È quando uno comprende e vede così che riguardo a questo corpo con la sua coscienza e tutti i segni esterni non c'è costruzione di un ego, costruzione di un mio, o la tendenza sottostante all'arroganza.”

Ciò che questo implica e che uno può manifestare la tendenza all'arroganza a causa della costruzione di un ego e costruzione di un mio in riferimento a questo corpo cosciente così come a tutti i segni esterni. Ora, se consideriamo le implicazioni profonde di questa affermazione, possiamo giungere a qualche nuova prospettiva per comprendere la natura della relazione tra coscienza e nome-e-forma.

Se qualcuno, assai attaccato a una persona che non è vicino a lui, ma che vive lontano, è profondamente immerso in qualche pensiero (riguardante quella persona), allora, anche se c'è qualche contatto spiacevole, come la puntura di una mosca, o il morso di una zanzara, o anche se qualcuno viene e lo scuote per le spalle, può esserne ignaro, perché è completamente immerso nel suo pensiero.

Perché è così? Di solito, il posto giusto per la coscienza è questo corpo, ma ciò che è accaduto, e che essa se n'è andata temporaneamente e si è unita col nome-e-forma all'esterno, con quell'oggetto lontano. Ma può essere risvegliata. Questo è il modo in cui la mente viaggia.

Il concetto di coscienza connettente si è rivelato necessario a causa della mancanza di una comprensione corretta riguardo al viaggio della mente. Il modo in cui la mente viaggia è differente da quello in cui viaggia il corpo. Il viaggio del corpo è un caso di lasciare un posto per andare in un altro. Ma il viaggio della mente è diverso. È una specie di turbino o circolo vizioso, come nel caso del vortice.

...

Così nella situazione menzionata sopra, per quella persona ciò che è distante è diventato vicino.

⁶⁰ Bhikkhu Ñāṇananda riporta solo una frase del sutta citato, il che rende poco comprensibile la logica dell'argomentazione. Ho pertanto tradotto l'intero passaggio dalla versione di Bhikkhu Bodhi.

...

I concetti di *qui* e *là* sono in qualche modo relativi. Presuppongono l'un l'altro. *Itthabbāva*, questità, e *aññathabbāva*, alterità, menzionati sopra significano la stessa cosa. *Itthabbāva* va mano nella mano con *aññathabbāva*. Sono legate in una relazione di coppia. Quando è coinvolta una, l'altra segue di necessità. È lo stesso nel caso della relazione tra nascita da una parte, e decadimento e morte dall'altra, come già menzionato.

Ancora, la coscienza e nome-e-forma si muovono sempre in un'orbita. ... Il pensiero si muove, ma si basa sulla coscienza, gravita verso la coscienza. È perché anche la coscienza è andata là che diciamo che qualcuno è 'immerso' o 'concentrato' su qualche pensiero. È la coscienza che ha il peso maggiore.

...

Vista così, non c'è necessità di un nuovo annodamento o riconnessione, perché è sempre lo stesso vortice che va avanti tutto il tempo. Nel contesto del vortice *samsārico*, il *là* diventa un *qui*, ed il *qui* diventa un *là*. Ciò che è distante diventa vicino e ciò che è vicino diventa distante. ...

È a causa di questa situazione che si dice che la coscienza dell'individuo *samsārico* è sempre radicata. ... Ogni qualvolta la coscienza lascia il corpo, va ad appoggiarsi su un oggetto, che è nome-e-forma, che è stato già acquisito. In altre parole, questo è il motivo per cui il Buddha non ha trovato necessario inventare un nuovo termine per esprimere l'idea nella concezione in un grembo materno.

La coscienza ha come suo oggetto nome-e-forma. È proprio a causa della coscienza che si può parlare di esso come nome-e-forma. È come un'ombra che cade sulla coscienza. Nome-e-forma è come un'immagine.

Quando si fa una fotografia, c'è una situazione simile. Anche se uno non si prepara per mettersi in posa per la fotografia, anche se uno gira la schiena alla macchina fotografica, almeno un'ombra della sua figura sarà fotografata come un'immagine se non la sua forma intera. Similmente, nel caso di un individuo *samsārico*, anche se non intrattiene un'intenzione od un pensiero, se almeno possiede una latenza, questo è sufficiente perché egli rinasca in una forma o l'altra di esistenza.

In che modo la coscienza si radica o stabilizza? Questo è spiegato in SN, 12:38, *Cetanā sutta*. Esso indica le condizioni per lo stabilirsi od il radicarsi della coscienza, in altri termini le modalità della rinascita. Ogniqualevolta esistano attività volizionali (*sāṅkhāra*) assieme alla presenza delle latenze o tendenze (*anusaya*)⁶¹, o qualora solo le tendenze siano presenti, queste costituiscono la base per lo stabilirsi della coscienza. È diviso in tre paragrafi che illustrano la situazione di un uomo mondano privo di qualunque addestramento, la situazione di una persona che è in addestramento, e la situazione di un arahant. Al sutta 38 ne seguono altri due – 39 e 40 – sostanzialmente identici. Questa la traduzione dalla versione di Bhikkhu

⁶¹ *Anusaya* è variamente tradotto come proclività, latenze, tendenze, ossessioni od inclinazioni. Sono sette: desiderio sensuale, avversione, opinioni speculative, dubbio, presunzione, brama per l'esistenza, ignoranza. "Sono chiamate proclività poiché, a causa della loro pertinacia, costantemente condizionano il sorgere di ancor più desiderio sensuale, etc." (*Visuddhimagga*, XXII)

Ñāṇananda:

O monaci, qualunque cosa uno intenda, qualunque cosa uno pianifichi, qualunque cosa giaccia latente, quello diviene un oggetto per il radicarsi della coscienza. Essendoci un oggetto, si verifica il radicarsi della coscienza. Quando quella coscienza sia radicata e cresciuta, c'è la discesa di nome-e-forma. Dipendenti da nome-e-forma vi sono le sei basi dei sensi; dipendente dalle sei basi dei sensi sorge il contatto; dipendente dal contatto sorge la sensazione; dipendente dalla sensazione sorge la brama; dipendente dalla brama sorge l'attaccamento; dipendente dall'attaccamento, il divenire; dipendente dal divenire, la nascita; dipendente dalla nascita sorgono decadimento e morte, dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione. In questo modo sorge quest'intera massa di sofferenza.

O monaci, anche se uno non intende e non pianifica, ma possiede una latenza, questa diviene un oggetto per il radicarsi della coscienza. Essendoci un oggetto, si verifica il radicarsi della coscienza. Quando quella coscienza sia radicata e cresciuta, c'è la discesa di nome-e-forma. Dipendenti da nome-e-forma ...

Ma, o monaci, quando uno né intende, né pianifica, né ha latenze, allora quell'oggetto per il radicarsi di una coscienza viene a mancare. Non essendoci un oggetto, non c'è il radicarsi della coscienza. Quando la coscienza non è radicata e non è cresciuta, non c'è discesa di nome-e-forma, e colla cessazione di nome-e-forma, avviene la cessazione delle sei basi dei sensi; con la cessazione delle sei basi dei sensi, la cessazione del contatto; con la cessazione del contatto, la cessazione della sensazione; con la cessazione della sensazione, la cessazione della brama; con la cessazione della brama, la cessazione dell'attaccamento; con la cessazione dell'attaccamento, la cessazione del divenire; con la cessazione del divenire, la cessazione della nascita; con la cessazione della nascita, la cessazione di decadimento e morte, dolore, lamento, pena, afflizione e disperazione. In questo modo cessa quest'intera massa di sofferenza.

La coscienza di un arahant è definita 'non radicata' o 'non stabilita'.

Nel **sermone 4** l'autore spiega ulteriormente cosa si debba intendere per *samsāra*, che letteralmente significa *vagare tra (un'esistenza e l'altra)*: esso altro non è che un circuito tra una questità ed una alterità.

Si dovrebbe comprendere con chiarezza che il passaggio della coscienza da qui al grembo materno non è un movimento da un luogo ad un altro, come nel caso del corpo. È in realtà solo una differenza di punto di vista, e non la trasmigrazione di un'anima. ...

Quindi, il processo è una specie di giro vizioso. ...

Da un lato, per il supporto e la crescita di nome-e-forma nel grembo materno, è necessaria la coscienza. D'altro lato, la coscienza richiede necessariamente un oggetto per radicarsi. Può essere a volte un'intenzione, oppure un costrutto di pensiero. Come minimo, ha bisogno di una traccia di latenza, *anusaya*. Questo fatto è chiarito dal *Cetana sutta* citato in precedenza. ...

Quando la coscienza si radica in un grembo materno ... nome-e-forma continuano a crescere e crescono, per così dire, con un rigoglio di rami nella forma delle sei basi sensoriali per produrre un nuovo albero di sofferenza. Quest'idea è espressa dal seguente famoso verso del *Dhammapada*:

*Esattamente come un albero, la cui radice è intatta e solida,
Nonostante venga tagliato una volta, ricresce di nuovo,
Allo stesso modo, quando la latenza della brama non è ancora stata eradicata,*

Questa sofferenza rinasce continuamente.

È chiaro anche da questo verso che la tendenza alla brama occupa un posto significativo nel contesto del viaggio *sam̐sārico* di un individuo. Nell'*Aṅguttara Nikāya* incontriamo questa affermazione del Buddha: *Kammaṃ kbettam̐, viññāṇam̐ b̐jam̐, taṇhā sinheo*. “Kamma è il campo, la coscienza è il seme, la brama è l’umidità.”⁶² Questo significa di fatto che la coscienza cresce nel campo del *kamma* con l’umidità della brama.

È coerentemente con questa idea e nel contesto di questa particolare similitudine che dobbiamo interpretare la risposta di Selā Therī alla domanda fattale da Māra. Nel *Sagātha Vagga* del *Sam̐yutta Nikāya* incontriamo il seguente indovinello posto da Māra alla monaca arahant Selā:

*Da chi è stata creata questa immagine,
Chi è il fattore di questa immagine,
Dov’è sorta questa immagine,
E dove cessa questa immagine?”*

L’immagine qui menzionata è il proprio corpo, l’apparenza esteriore che, per il mondo convenzionale, è nome-e-forma. Selā Therī fornisce la risposta in tre versi:

*“Questa immagine non è autoprodotta,
Né questa miseria è creata da altro;
È venuta ad essere in ragione di cause,
Ed al disperdersi di quelle cause, cesserà di essere.*

*Come nel caso di un seme,
Che, quando seminato nel campo, si nutre
Del sapore della terra e dell’umidità
E cresce a causa di questi due,*

*Uguualmente, tutti questi aggregati,
Elementi e sei basi,
Sono venuti ad essere in ragione di cause
Ed al disperdersi di quelle cause cesseranno di essere.*

Il primo verso nega l’idea della creazione ed esprime la natura condizionata di questo corpo. La similitudine data nel secondo verso illustra la legge di origine dipendente. Si può sottolineare che questa similitudine non è scelta a caso. Fa eco all’idea dietro l’affermazione del Buddha già citata, *kammaṃ kbettam̐, viññāṇam̐ b̐jam̐, taṇhā sinheo*, “kamma è il campo, la coscienza è il seme e la brama l’umidità”.

Qui la Venerabile Theri risponde dal punto di vista del Dhamma, che prende in considerazione anche l’aspetto mentale. *Nāma-rūpa* non è semplicemente l’immagine visibile esteriormente, come comunemente inteso, ma quell’immagine che cade sulla

⁶² AN 3:76,77. Il sutta 76 si riferisce al radicarsi della coscienza ed il sutta 77 si riferisce al radicarsi di volizioni ed aspirazioni, ma la modalità dei due processi è la stessa: “Così, Ānanda, per gli esseri che sono ostacolati dall’ignoranza ed impastoiati dalla brama, *kamma* è il campo, la coscienza è il seme, e la brama è l’umidità per il radicarsi della loro coscienza (delle loro volizioni ed aspirazioni) in un regno inferiore (medio, superiore)”. Vedi Bodhi Bhikkhu, 2012.

coscienza come suo oggetto. La ragione del sorgere e del crescere di *nāma-rūpa* è dunque il seme della coscienza. Quel seme della coscienza cresce nel campo del *kamma*, con la brama come umidità. Il prodotto è in termini di aggregati, elementi e basi. La cessazione della coscienza non è altro che il *Nibbāna*.

Qualcuno sembra pensare che la cessazione della coscienza avvenga in un arahant solo al momento del suo *parinibbāna*, alla fine della sua esistenza. Ma non è così. ...

Ciò che è chiamata cessazione della coscienza ha un significato più profondo qui. Indica la cessazione della coscienza specificamente preparata, *abbisaṅkhabata viññāṇa*. L'esperienza della cessazione della coscienza da parte di un arahant è al contempo l'esperienza della cessazione di nome-e-forma. ...

A supporto di questa interpretazione, possiamo citare i seguenti versi del *Munisutta* del *Sutta Nipāta*⁶³:

*Avendo esaminato il campo e misurato il seme,
Non lo inaffia perché divenga umido.
Quel saggio, che chiaramente vede la fine della nascita,
Lascia andare la logica e non può essere più misurato.*

In virtù della sua conoscenza professionale del campo e della sua valutazione del seme della coscienza, non lo inumidisce con la brama. Perciò vede la fine della nascita e trascende la logica e le convenzioni mondane. ...

Anusaya, latenza, è una parola dallo speciale significato. Ciò che è responsabile della rinascita, o *punabbhava*, è la brama, che è spesso designata come *punabbhava*.

Connesso al concetto di brama è il termine *nissaya* con i suoi derivati, di cui l'autore comincia a questo punto l'esame. *Nissaya*, secondo il *Pāli English Dictionary*, ha come significato originario ciò su cui ogni cosa dipende, supporto, aiuto, protezione, sovvenzione, risorsa, requisito, provvista. Ad esso collegato è l'aggettivo *nissita*, "dipendente da, sostenuto da, fondato o radicato su". Questi termini appaiono in molte scritture, non ultimo il *Satipaṭṭhāna Sutta*, in vari contesti che invariabilmente si riferiscono a ciò che costituisce la base per l'attaccamento e la brama. Nel Sermone 5, l'autore dice che "I *nissaya* (al plurale) sono i supporti che incoraggiano l'attaccamento nella forma dell'aderenza dogmatica alle opinioni". Il negativo di *nissita*, *anissita*, descrive colui che è libero da ogni attaccamento, l'*arhat*.

Le persone del mondo hanno la tendenza ad afferrarsi tenacemente ai concetti di uso mondano, ad attaccarsi ad essi dogmaticamente e ad appoggiarsi su di essi. Credono che le parole che usano abbiano una propria realtà, che siano esse stesse categoricamente vere. La loro attitudine nei confronti dei concetti è colorata da brama, presunzione ed opinioni.

Il primo sutta che Bhikkhu Ñāṇananda cita a questo proposito è il *Channovāda Sutta*, MN 144:

⁶³ SuN 209. La traduzione di Bhikkhu Bodhi: "Avendo compreso il campo, avendo distrutto il seme, Non lo nutre con l'umidità. In realtà, quel muni, uno che vede la fine ultima della nascita, avendo abbandonato il pensiero, non può essere designato."

Per colui che è attaccato c'è oscillazione. Per colui che non è attaccato non c'è oscillazione. Quando non c'è oscillazione, c'è calma. Quando c'è calma, non c'è inclinazione. Quando non c'è inclinazione, non c'è andare e venire. Quando non c'è andare e venire, non c'è né morte né nascita. Quando non c'è né morte né nascita, non c'è né un 'qui' né un 'là', né qualcosa 'tra i due'. Questo stesso è la fine della sofferenza.

...

Il sutta ... comincia dicendo qualcosa riguardo a colui che è attaccato, *nissita*, limitato ad una frase: “Per colui che è attaccato c'è oscillazione.” Ma possiamo inferire che, a causa della sua oscillazione ed instabilità od agitazione, c'è un'inclinazione, *nati*. La parola chiave del passaggio è *nati*. A causa di quella inclinazione o curvatura, c'è un andare e venire. Dati i concetti gemelli di andare e venire, c'è la dicotomia tra svanire e riapparire, *cuti/uppatti*. Quando questi due sono presenti, appaiono anche i due concetti di 'qui' e 'là', e c'è pure un 'qualcosa tra i due'. Ogniqualvolta ci sono due estremi, c'è un mezzo. Quindi sembra che in questo particolare contesto la parola *nati* abbia un significato speciale.

La persona che è attaccata è molto diversa da una persona che è libera. Non essendo libera, essa ha sempre un'inclinazione od una curvatura. Di fatto, questa è la natura della brama: si piega in avanti. In alcuni sutta che hanno a che fare con la questione della rinascita, come il *Kutūbalasālasutta*⁶⁴, la brama stessa è a volte chiamata attaccamento, *upādāna*. È proprio a causa di questa inclinazione o curvatura che i due concetti di andare e venire appaiono. Quindi, in accordo con essi, trovano il loro posto i due concetti di trapassare e riapparire.

L'idea di un viaggio, quando vista nel contesto del *samsāra*, dà luogo all'idea del trapassare e del riapparire. Andare e venire sono simili a trapassare e riapparire. Quindi, due luoghi sono implicati, e tutto ciò indica un attaccamento. C'è una dicotomia riguardo ai termini *qui* e *là*, e trapassare ed apparire. A causa di questa natura dicotomica dei concetti, a cui gli esseri si attaccano tenacemente, il viaggio nel *samsāra* si attua in accordo con la brama. Come già detto, vi è una alternanza o transizione.

Riguardo a colui che è libero, a cui si riferisce specialmente il brano citato, la sua mente è libera da tutti questi condizionamenti. Per colui che non è attaccato, non c'è fluttuazione. Poiché non ha fluttuazione o insicurezza, non c'è inclinazione. Poiché non c'è un'inclinazione, non c'è un andare ed un venire per lui. Visto che per lui non c'è alcun andare e venire, non ha un trapassare o un riapparire. Non essendoci né un trapassare né un riapparire, non c'è né un *qui*, né un *là*, né alcunché tra i due. Proprio questa è la fine della sofferenza.

A questo punto l'autore cita il *Kaccānagottasutta*, SN, 12:15, in cui appare il termine *dvayanissito*, “dipendente da una dualità”. Questo sutta ha un corrispondente Sanscrito, incluso nel *Samyuktāgama*, n. 301, il cui titolo è *Kātyāyanagotrāsūtra*. Nelle sue *Mūlamādhyamaka Kārikā*, *Le Stanze Fondamentali Della Via Di Mezzo*, Nāgārjuna cita quest'unico *sūtra* a fondamento della sua dottrina della via di mezzo. Questo il *sūtra* tradotto

⁶⁴ SN 44:9.

dalla versione Pāli⁶⁵:

A Sāvattḥi. Il Venerabile Kaccānagotta si avvicinò al Beato, gli rese omaggio, sedette da un lato, e disse: “Venerabile signore, si dice retta opinione, retta opinione. In che modo, Venerabile signore, c’è retta opinione?”

“Questo mondo, Kaccāna, dipende per la maggior parte su una dualità: sulla nozione di esistenza e sulla nozione di non esistenza. Ma per colui che vede l’origine del mondo, o Kaccāna, come realmente è con retta saggezza, non c’è alcuna nozione di non esistenza riguardo al mondo. E per colui che vede la cessazione del mondo come realmente è con retta saggezza, non c’è alcuna nozione di esistenza riguardo al mondo.

Questo mondo, Kaccāna, dipende per la maggior parte da coinvolgimento, attaccamento ed aderenza (ad opinioni)⁶⁶. Ma colui che è dotato di retta opinione non viene coinvolto e non si attacca per mezzo di quel coinvolgimento e di quell’attaccamento, quel punto di vista mentale, aderenza, tendenza sottostante, (ovvero) non prende posizione riguardo a ‘questo è il mio sé’⁶⁷. Non ha perplessità né dubbio che ciò che sorge è solo sofferenza, e ciò che cessa è solo sofferenza. La conoscenza riguardo a ciò è indipendente dagli altri. In questo modo, Kaccāna, c’è retta opinione.

Tutto esiste, Kaccāna, è un estremo; nulla esiste, Kaccāna, è l’altro estremo. Senza deviare verso alcuno di questi estremi, il Tathāgata insegna il Dhamma attraverso la via di mezzo: dall’ignoranza come condizione, sorgono le formazioni; con le formazioni come condizione, sorge la coscienza; ... Così sorge quest’intera massa di sofferenza.

Ma con la completa dissoluzione e cessazione dell’ignoranza, cessano le formazioni; ... Così cessa quest’intera massa di sofferenza.”

Prima di procedere con l’analisi di Bhikkhu Ñāṇananda, è istruttivo fermarsi un attimo ad esaminare la versione cinese del discorso che riporta un’interessante variazione:

Così ho udito. Un tempo il Buddha dimorava nel villaggio di Nādikā, nella casa per intrattenere gli ospiti nel denso della foresta. A quel tempo, il Venerabile Kātyāyana si recò dove il Buddha dimorava, rese omaggio ai piedi del Buddha, si ritrasse da un lato e disse:

“Onorato dal Mondo! L’Onorato dal Mondo ha parlato della Retta Opinione. In che modo si predica la Retta Opinione? In che modo l’Onorato dal Mondo stabilisce la Retta Opinione?”

Il Buddha disse a Kātyāyana:

“Il mondo dipende da due estremi, (il concetto di) esistenza o (il concetto di) non

⁶⁵ Bhikkhu Ñāṇananda non cita il testo completo. La traduzione segue la versione di Bhikkhi Bodhi, che mi sembra più chiara. Vedi, Bhikkhu Bodhi, 2000.

⁶⁶ Bhikkhu Bodhi spiega in nota: “Il (Commentario) *Spk* dice che ognuno dei tre termini, coinvolgimento, attaccamento ed aderenza, si verificano a causa di brama ed opinioni (*taṇhā, diṭṭhi*), perché è per mezzo di essi che uno è coinvolto, si afferra ed aderisce ai fenomeni dei tre piani di esistenza come “Io” e “mio”.”

Bhikkhu Ñāṇananda isola e commenta questa frase, che quindi è più sotto ripetuta secondo la sua versione.

⁶⁷ Bhikkhu Bodhi: “Il *Spk* dice che anche brama ed opinioni sono chiamate ‘punti di vista mentali’ (*adiṭṭhāna*), in quanto fondamento di stati mentali (inappropriati), ed ‘aderenze e tendenze subliminali’ (*abhinivesānusaya*), in quanto aderiscono alla mente e giacciono latenti in essa. *Spk* connette il verbo ‘*adhiṭṭhāti*’ al successivo ‘*attā me*’ e nel tradurre mi sono basato su questa interpretazione.”

esistenza, a causa dell'afferrarsi (a ciò che è l'oggetto del) contatto. Avendo afferrato (ciò che è l'oggetto del) contatto, dipende dal (concetto di) esistenza o dipende dal (concetto di) non esistenza. Se non c'è questo afferrarsi, il connettersi della mente e dell'oggetto non determina l'attaccamento, il dimorare, la concettualizzazione del sé. È solo sofferenza che sorge, è solo sofferenza che cessa. Riguardo a ciò, uno non ha dubbi, non è confuso, comprende da sé senza basarsi sugli altri. Perché? Avendo visto e compreso rettamente il sorgere del mondo, non intrattiene (l'opinione che) il mondo non esiste; avendo visto e compreso rettamente il cessare del mondo, non intrattiene (l'opinione che) il mondo esiste. Questo è detto abbandonare i due estremi e predicare il medio, ovverosia 'essendoci questo, quello esiste; dal sorgere di questo sorge quello', ovvero con l'ignoranza come condizione (sorgono) i *samskāra*, e così via fino a 'sorge questa immensa massa di sofferenza'; con il cessare dell'ignoranza cessano i *samskāra*, e così via fino a 'cessa questa immensa massa di sofferenza'."

Quando il Buddha ebbe finito di predicare questo discorso, il Venerabile Kātyāyana, all'udire le parole del Buddha, pose fine agli influssi, la sua mente divenne libera e realizzò (lo stato di) arahant.

Come si può vedere, le due versioni dicono sostanzialmente la stessa cosa, ma la versione cinese aggiunge un dettaglio: "*Il mondo dipende da due estremi, (il concetto di) esistenza o (il concetto di) non esistenza, a causa dell'afferrarsi (a ciò che è l'oggetto del) contatto*". Il contatto è definito in altri sūtra, per esempio il *Brahmajāla Sutta*, DN1, come l'origine di tutte le opinioni. Esso è l'incipit di ogni atto cognitivo e pertanto senza di esso l'emergere di opinioni riguardo al contenuto di tale atto cognitivo risulta impossibile. La cessazione del campo del contatto è ciò che permette il trascendimento di ogni estremo.

Torniamo quindi a Bhikkhu Ñāṇananda:

*"Il mondo, Kaccāna, è per la maggior parte impastoiato da coinvolgimento, attaccamento, aderenza e aggrovigliamento in relazione alle opinioni."*⁶⁸

Upaya significa coinvolgimento, *upādāna* è attaccamento, *abhinivesa* è aderenza, e *vinibbandha* è il conseguente groviglio. Il sottinteso è che l'uomo comune è pronò a rimanere coinvolto in concetti attraverso gli stadi sopra menzionati ...

In contrasto all'approccio dogmatico sopra descritto, viene quindi delineata l'attitudine del nobile discepolo e ciò che ne segue. Costui non rimane coinvolto, non si afferra a non prende posizione riguardo ad un sé. Il termine *anusaya*, latenza o tendenza latente, viene citato subito dopo per mostrare che nel nobile discepolo non c'è nemmeno la tendenza verso il coinvolgimento dogmatico ad un sé o un'anima. Ma qual è allora il suo punto di vista? Ciò che sorge e cessa altro non è che sofferenza. Non c'è un'anima od un sé da perdere, è solo una questione di sorgere e cessare della sofferenza. Questa, quindi, è la retta opinione.

Infine, il Buddha riassume il discorso e lo porta al suo climax con una dichiarazione molto efficace della sua via media, la via di mezzo basata sulla formula dell'origine

⁶⁸ Come dicevo, Bhikkhu Ñāṇananda isola questa frase iniziale del terzo paragrafo e ne commenta i termini. È possibile vedere come i due autori danno una versione leggermente differente dello stesso passaggio, che comunque alla fine confluisce nello stesso significato.

dipendente.

...

È chiaro da questa dichiarazione che in questo contesto ciò che è chiamato via di mezzo è la legge stessa di origine dipendente. Alcuni preferiscono chiamare questo il cammino di mezzo metafisico del Buddha, in quanto evita entrambi gli estremi di essere e non essere. Il senso filosofico del passaggio succitato conduce alla conclusione che la legge di origine dipendente custodisce un principio pragmatico che dissolve il conflitto antinomico del mondo.

È l'insight in questo principio che sostanzialmente distingue il nobile discepolo, che lo riassume nelle due parole *samudayo*, sorgere, e *nirodho*, cessare. Il sorgere ed il cessare del mondo sono per lui un fatto dell'esperienza, una conoscenza. È sotto questa luce che dobbiamo comprendere la frase *aparappaccayā ñānam ev'assa ettha hoti*, "egli possiede una conoscenza che non dipende da altri". In altre parole, non lo crede per fede in qualcuno, ma lo ha compreso per via sperimentale. **Il nobile discepolo vede il sorgere ed il cessare del mondo attraverso le sue sei basi dei sensi.**

Nel *Samyutta Nikāya*⁶⁹ c'è un verso che presente questo concetto in modo efficace:

*Il mondo è sorto nei sei;
Forma un'intima relazione con i sei;
Dipendendo da questi stessi sei,
Soffre le sue calamità nei sei.*

Il verso afferma che il mondo è sorto nei sei, è in associazione con i sei, e dipendendo da questi stessi sei, si affligge.

...

Il riferimento qui è alle sei basi del contatto, *phassāyatana*, che include sia quelle interne che quelle esterne. In effetti, almeno due (fattori) sono necessari perché qualcosa sorga dipendentemente. Il mondo non sorge nelle sei basi interne isolatamente. È proprio in questo che si può vedere la profondità del Dhamma.

Nel *Samudāya Sutta* della sezione *Salāyatana* del *Samyutta Nikāya* l'aspetto dell'origine dipendente è chiaramente messo in rilievo:

Dipendente dall'occhio e dalla forma sorge la coscienza visiva; il venire assieme dei tre è detto contatto; con il contatto come condizione, sorge la sensazione; condizionata dalla sensazione, la brama; condizionato dalla brama, l'attaccamento; condizionato dall'attaccamento, il divenire; condizionato dal divenire, decadimento e morte, afflizione, lamento, pena, dolore e disperazione. Così sorge quest'intera massa di sofferenza.

Qui il sutta comincia con il sorgere del contatto e si ramifica nella formula standard di *paṭicca samuppāda*. La coscienza visiva sorge in dipendenza da due cose, *paṭicca*, ossia l'occhio e la forma. La concomitanza dei tre è il contatto. Questo mostra che due (fenomeni) sono necessari perché una cosa sorga dipendentemente.

⁶⁹ SN 1:70, *Lokasutta*.

...

Quindi da questo verso possiamo concludere che secondo l'uso dei nobili il mondo sorge nelle sei basi dei sensi. Questo fatto è spesso espresso dalla frase *ariyassa vinaye loko*, il mondo nella disciplina di colui che è nobile. Conformemente a questo nobile uso, il mondo è sempre definito nei termini delle sei basi dei sensi, come se il mondo sorgesse a causa di queste sei basi sensoriali. Quest'idea è molto profonda. Tutti gli altri insegnamenti in questo Dhamma diventano inintelligibili se uno neglige di comprendere questo fatto basilare, ossia che il concetto di mondo è definito secondo la modalità di questo nobile uso.

Nonostante Bhikkhu Ñāṇananda non ne parli, è pertinente citare a questo punto un breve e famoso sutta che esprime con pregnanza questo concetto, il *Rohitassa sutta*, SN 2.26:

A Sāvaththī. Stando eretto da un lato, il giovane deva Rohitassa disse al Beato:

“È possibile, venerabile signore, conoscere o vedere o raggiungere viaggiando la fine del mondo, ove uno non nasce, non invecchia, non muore, non trapassa, e non rinasce?”

“Per quel che concerne la fine del mondo, amico, ove uno non nasce, non invecchia, non muore, non trapassa e non rinasce, dico che non la si può conoscere o vedere o raggiungere viaggiando.”

“È magnifico, venerabile signore! È fantastico, venerabile signore! Come ciò è stato ben detto dal Beato: ‘Per quel che concerne la fine del mondo, amico, ove uno non nasce, non invecchia, non muore, non trapassa e non rinasce, dico che non la si può conoscere o vedere o raggiungere viaggiando’.

“In passato, venerabile signore, ero un veggente chiamato Rohitassa, figlio di Bhoja, dotato di poteri spirituali, in grado di viaggiare attraverso il cielo. La mia velocità era tale, venerabile signore, che mi potevo muovere con la stessa rapidità con cui un forte arciere – allenato, esperto, competente, dotato di esperienza - può lanciare una freccia leggera oltre l'ombra di un albero di palma.

“La mia falcata era tale, venerabile signore, che sembrava coprire (la distanza) tra l'Oceano orientale e l'Oceano occidentale. Allora, venerabile signore, sorse in me il desiderio: ‘Raggiungerò la fine del mondo viaggiando’. Possedendo una tale velocità ed una tale falcata ed essendo dotato di una vita lunga cento anni, vivendo per cento anni, viaggiai per cento anni, senza fermarmi eccetto che per mangiare, bere, consumare pasti e spuntini, defecare ed urinare, dormire e riposare dalla fatica; tuttavia, sono morto lungo la via senza aver raggiunto la fine del mondo.

“È magnifico, venerabile signore! È fantastico, venerabile signore! Come ciò è stato ben detto dal Beato: ‘Per quel che concerne la fine del mondo, amico, ove uno non nasce, non invecchia, non muore, non trapassa e non rinasce, dico che non la si può conoscere o vedere o raggiungere viaggiando’.

(Il Buddha rispose:) “Tuttavia, amico, affermo che senza aver raggiunto la fine del mondo non è possibile terminare la sofferenza. Amico, è in questa carcassa alta un braccio dotata di percezione e mente che faccio conoscere il mondo, l'origine del mondo, la cessazione del mondo, e la via che conduce alla cessazione del mondo.

“La fine del mondo non può mai essere raggiunta
Viaggiando (per il mondo),
E tuttavia senza raggiungere la fine del mondo
Non c’è libertà dalla sofferenza.

“Quindi, realmente, il conoscitore del mondo, il saggio,
Giunto alla fine del mondo, avendo portato a compimento la santa vita,
Avendo conosciuto la fine del mondo, in pace,
Non brama per questo mondo od un altro.”

Torniamo a Bhikkhu Ñāṇananda:

Questo nobile uso ci rivela le implicazioni dell’espressione *udayatthagāmini paññā*, la saggezza che vede il sorgere ed il cessare. Riguardo al nobile discepolo si dice che egli è dotato della nobile saggezza penetrante che vede il sorgere ed il cessare, *udayatthagāmini paññāya sammanāgato ariyāya nibbhedikāya*. Il senso è che questa nobile saggezza è dotata di una qualità penetrante. Questa penetrazione passa attraverso le incrostazioni afferrate rigidamente e quasi impenetrabili delle due visioni dogmatiche presenti al mondo, esistenza e non esistenza.

Come si verifica quella penetrazione? Come già detto nel citato *Kaccānagottasutta*, quando uno vede nel mondo l’aspetto del sorgere, trova impossibile mantenere l’opinione che nulla esiste al mondo. La sua mente non inclina verso un’accettazione dogmatica di quell’opinione. Similmente, quando uno vede la cessazione del mondo tramite le sue sei basi sensoriali, non concepisce la possibilità di virare verso l’altro estremo esistente al mondo: “Tutto esiste.”

L’aspetto più fondamentale del principio dell’origine dipendente, con la sua qualità penetrante, è il dissolvimento del potere di quei due concetti. È proprio l’impossibilità di afferrare queste opinioni dogmaticamente che è chiamata abbandono dell’opinione di una personalità, *sakkāyadittṭhi*. Una persona ordinaria ha l’impressione che le cose esistano realmente, ma il nobile discepolo, a causa del suo insight nella legge del sorgere e del cessare, comprende la natura di sorgere e cessare dei concetti, il loro essere privi di essenza ovvero la loro insostanzialità.

Parte di questo insight è la comprensione della relazione di questo con quello, *idappaccayatā*, che è ciò che distrugge la base stessa su cui poggiano le opinioni erronee, ossia l’assunto che ci siano due cose, ovvero sia che i due termini della dicotomia abbiano un’esistenza indipendente. In realtà, essi possono sussistere solo in coppia.

Quando si analizza una coppia di opposti, si arriva alla conclusione che è lasciando andare ogni punto di vista e comprendendo la natura interconnessa dei due termini che si ottiene la soluzione.

È un caso di lasciar andare tutte le risorse, *sabbūpadhipaṭṭinissagga*⁷⁰. Non si possono

⁷⁰ *Upadhi* significa base, substrato. I commentari ne individuano vari tipi, di cui quattro sono i più comuni, cioè i cinque *skandha*, gli oggetti del desiderio sensuale, i contaminanti mentali, il karma. Tuttavia, nel suo significato più ampio, indica qualunque cosa su cui fondiamo il nostro senso di un sé, di una personalità, tutto ciò che ci appartiene ed attraverso cui ci identifichiamo e siamo identificati. *Sabbūpadhipaṭṭinissagga*, l’abbandono di tutti gli *upadhi*, è un sinonimo di Nirvāṇa.

separare gli anelli uno dall'altro. Nascita e decadimento-e-morte sono intrecciati. È una coppia congiunta. Quindi la soluzione è lasciar andare. Tutti i problemi sorgono dall'assumere un punto di vista. Perciò il tipo di opinione che in questo caso viene sanzionata è quella che conduce al distacco ed all'abbandono, quella che va contro la tendenza ad afferrare ed aggrapparsi.

...

Esaminiamo la soluzione del Buddha a questo problema. Nel mondo ci sono svariati metodi per evitare che altri si appropriino di ciò che possediamo. Possiamo nascondere la nostra proprietà in un luogo inaccessibile, o adottare misure di sicurezza, o ancora possiamo venire a patti con il nemico e firmare un trattato. Ma tutte queste misure possono a volte fallire. Tuttavia, c'è un metodo infallibile, destinato ad avere successo per principio, un metodo che previene qualunque possibilità di afferrare, e questo è – lasciar andare, rinunciare. Quando uno lascia andare non c'è niente da afferrare. ... Questo mostra l'importanza di termini quali *nissaya* e *idappaccayatā* nel comprendere questo Dhamma.

Abbiamo già commentato sulla parola *nissaya*. Un altro aspetto del suo significato è messo in rilievo dal *Satipaṭṭhāna sutta*. Alcune parti di questo sutta, benché molto note, sono meravigliosamente profonde. C'è un paragrafo tematico che appare alla fine di ogni sottosezione del *Satipaṭṭhāna sutta*. Per esempio, nella sezione sulla contemplazione del corpo troviamo il seguente paragrafo:

In questo modo, dimora contemplando il corpo in quanto corpo internamente, o dimora contemplando il corpo in quanto corpo esternamente, o dimora contemplando il corpo in quanto corpo sia internamente sia esternamente. Oppure dimora contemplando nel corpo la caratteristica del sorgere, o dimora contemplando nel corpo la caratteristica dello svanire, o dimora contemplando nel corpo sia la caratteristica del sorgere che quella dello svanire. Oppure la consapevolezza che 'c'è un corpo' viene mantenuta in lui nella misura necessaria alla semplice conoscenza ed alla continua consapevolezza. E dimora indipendente, senza aggrapparsi a nulla al mondo.

Un paragrafo simile appare nel sutta dopo ognuna delle quattro contemplazioni, corpo, sensazioni, mente ed oggetti mentali. In realtà, è proprio questo paragrafo che è chiamato *satipaṭṭhāna bhāvanā*, ovvero meditazione sul fondamento della consapevolezza. Il preambolo di questo passaggio introduce il fondamento stesso, ovvero lo stabilirsi della consapevolezza in quanto tale. D'altro canto, esso ha a che fare con ciò che pertiene all'insight. È il campo dell'insight vero e proprio. Se esaminiamo questo passaggio, troviamo anche qui coppie di termini opposti:

“In questo modo, dimora contemplando il corpo in quanto corpo internamente, o dimora contemplando il corpo in quanto corpo esternamente”, e quindi “dimora contemplando il corpo in quanto corpo sia internamente sia esternamente”. Similmente: “dimora contemplando nel corpo la caratteristica del sorgere, o dimora contemplando nel corpo la caratteristica dello svanire” e quindi: “dimora contemplando nel corpo sia la caratteristica del sorgere che quella dello svanire.”

“Oppure la consapevolezza che 'c'è un corpo' viene mantenuta in lui nella misura necessaria alla semplice conoscenza ed alla continua consapevolezza.” Significa che per il meditante perfino l'idea “c'è un

corpo”, quel ricordo, è lì al solo scopo di sviluppare ulteriormente conoscenza e consapevolezza.

“*E dimora indipendente, senza aggrapparsi a nulla al mondo.*” Anche qui, la parola usata è *anissita*, indipendente, o che non si appoggia a nulla. Non si aggrappa a nulla nel mondo. La parola *nissita* significa molto più che attaccamento; ha il senso di “appoggiarsi” o “associarsi”.

Questo paragrafo tematico del *Satipatṭhāna sutta* è di estrema importanza per la meditazione che conduce all’insight. Anche qui si fa menzione di interno, *ajjhata*, ed esterno, *bahiddhā*. Quando uno dirige l’attenzione al proprio corpo ed al corpo altrui separatamente, può considerare questi due concetti, l’interno e l’esterno, troppo seriamente con una attitudine dogmatica. Uno può pure pensare che davvero esista qualcosa che può essere chiamato proprio o altrui. Ma la modalità di attenzione menzionata di seguito unifica i due come interno-esterno, *ajhattabahiddhā*, e li presenta come una coppia di tori appaiati. Cosa significa questo? Non si può considerare i due termini come due estremi; essi sono correlati l’uno all’altro.

Cerchiamo di esplorare più in profondità questa interrelazione. L’estremo limite dell’interno è il più prossimo limite dell’esterno; l’estremo limite dell’esterno è il più prossimo limite dell’interno. Se traduciamo più letteralmente, *ajjhata* significa diretto verso l’interno e *bahiddhā* significa diretto verso l’esterno. Quindi abbiamo qui la dualità di un interno ed un esterno. Si può pensare che la parola *ajjhata* si riferisca a tutto ciò che è organico. Oggigiorno molta gente ingloba parti artificiali nel corpo, ma, una volta acquisite, esse pure divengono interne. Ossia, in questo contesto *ajjhata* ha un significato più profondo del comune senso di “proprio”.

Comunque sia, l’estremo limite di *ajjhata* rimane il limite più prossimo di *bahiddhā*. Qualunque porzione uno demarchi come “propria”, congiunta ad essa e posta alla sua porta c’è *bahiddhā*. Dal punto di vista di *bahiddhā*, il suo limite estremo e la sua periferia è *ajjhata*. Questa è una coppia congiunta, i due termini sono intercorrelati, non sono uno l’opposto dell’altro. Questo è il motivo per cui, contemplandoli assieme come *ajhattabahiddhā*, il coinvolgimento dogmatico ad una opinione è abbandonato. Abbiamo qui un elemento di riconciliazione che previene l’aderenza ad una opinione. Questo nutre l’attitudine di essere *anissita*, non attaccato.

Quindi i due, *ajjhata* e *bahiddhā*, sono confinanti. Interno ed esterno, in quanto concetti, confinano l’uno con l’altro, come nel caso precedentemente menzionato del sorgere e cessare. Questa situazione è stata già messa in un certo qual modo in rilievo nel *Kaccāyanagotta sutta*.

Per dare un esempio, abbiamo la parola *udaya* che compare in *samudaya*. Spesso questo termine è messo in contrasto con *atthagama*, andare giù, nell’espressione *udayatthagamini*⁷¹ *paññā*, la saggezza che vede il sorgere ed il cessare. Li possiamo considerare termini presi in prestito dalla vita di ogni giorno: *udaya* significa alba e *atthagama* tramonto. ... il limite estremo del mattino è il limite prossimo del pomeriggio; il limite estremo del pomeriggio

⁷¹ *Udaya* significa accrescere, sorgere, *atthagama* indica il tramonto del sole e quindi lo scomparire, il decrescere.

è il limite prossimo del mattino. Quindi, abbiamo qui nuovamente un caso di contiguità. Quando uno comprende la natura contigua dei termini *udaya* e *atthagama*, o *samudaya* e *vaya*, e li considera come correlati secondo il principio di *idappaccayatā*, uno li penetra entrambi tramite la contemplazione simultanea del sorgere e cessare nel corpo, sviluppando un insight penetrante.

Ciò che segue è l'esito o il risultato netto di quell'insight. *“La consapevolezza che c'è un corpo viene mantenuta in lui nella misura necessaria alla semplice conoscenza ed alla continua consapevolezza”*. A quel punto, uno non prende nemmeno il concetto del corpo seriamente ... l'ultima frase rivela l'esito finale di quel modo di condurre l'insight: *“Dimora indipendente, senza aggrapparsi a nulla al mondo.”*

... Nessuno degli oggetti che formano la base per lo sviluppo della consapevolezza deve essere afferrato tenacemente. Se ne discerne semplicemente il sorgere e cessare. Quindi, pare che ciò troviamo nel *Satipaṭṭhāna sutta* è semplicemente un gruppo di concetti. Essi esplicano semplicemente la funzione di fornire l'impalcatura per lo sviluppo sistematico di consapevolezza e conoscenza. Il Buddha ha spesso comparato il suo Dhamma ad una zattera “per passare oltre e non per aggrapparvisi.” Di conseguenza, ciò che abbiamo qui sono varie impalcature per la costruzione della consapevolezza e della conoscenza.

Probabilmente a causa di una mancanza di comprensione di questa profonda filosofia incastonata nel *Satipaṭṭhāna sutta*, molte sette Buddhiste hanno adottato quei concetti in uno spirito di aderenza dogmatica che appare come il tentativo di afferrarsi alle impalcature e vivere su di esse. Quindi, anche in riferimento al *Satipaṭṭhāna sutta* possiamo comprendere l'importanza del termine *nissaya*.

Bhikkhu Ñāṇananda delinea così una modalità di applicazione di *Satipaṭṭhāna* che usa i cosiddetti “quattro fondamenti”, espressi in termini concettuali, semplicemente come l'impalcatura su cui la consapevolezza deve venire costruita, ma che non dovrebbero divenire oggetto di attaccamento dogmatico.

Nel *Sermone 5* prosegue su questa linea tematica:

Parlando di una impalcatura, sono due le attitudini che emergono riguardo ad essa, ossia, l'attitudine di appoggiarsi all'impalcatura stessa e dimorarvi, e l'attitudine illuminata di utilizzarla al solo scopo di erigere un edificio.

...

È necessario usare parole e concetti per realizzare il *Nibbāna*, ma lo scopo è solo la costruzione di consapevolezza e conoscenza. Una volta che (i concetti) abbiano adempiuto al loro scopo, possono essere smantellati senza diventare un peso per la mente. Questo è il significato della frase finale, *“Dimora indipendente, senza aggrapparsi a nulla al mondo.”*

Nel *Samudaya Sutta*, SN 47:42, il Buddha parla dell'origine e della dissoluzione dei quattro fondamenti della consapevolezza. Questa la versione di Bhikkhu Bodhi:

“Monaci, vi insegnerò l'origine e la dissoluzione dei quattro fondamenti della consapevolezza. Ascoltate.

“E cosa, monaci, è l'origine del corpo? Con l'origine del nutrimento c'è l'origine del corpo. Con la

cessazione del nutrimento c'è la dissoluzione del corpo.

“Con l'origine del contatto c'è l'origine delle sensazioni. Con la cessazione del contatto c'è la dissoluzione delle sensazioni.

“Con l'origine di nome-e-forma c'è l'origine della mente. Con la cessazione di nome-e-forma c'è la dissoluzione della mente.

“Con l'origine dell'attenzione c'è l'origine dei fenomeni⁷². Con la cessazione dell'attenzione c'è la dissoluzione dei fenomeni.”

...

Come sappiamo, il concetto di nutrimento in questo Dhamma è molto più ampio del concetto mondano di cibo⁷³ ... Considerato in un senso più profondo, include anche gli altri tre tipi di nutrimento, ossia, *phassa*, il contatto, *manosañcetana*, la volizione, e *viññāṇa*, la coscienza. Questi quattro assieme danno ragione del concetto di corpo in quanto tale. Quindi, a causa di questi quattro c'è un corpo, e con la loro cessazione il corpo cessa. Stesso dicasi nel caso della sensazione: tutti sappiamo che la sensazione sorge dal contatto.

Il riferimento a nome-e-forma può non essere a tutta prima chiaro in questo contesto, a causa della varie definizioni di nome-e-forma⁷⁴. ...

Il fatto che gli oggetti mentali sorgano a causa dell'attenzione è degno di nota. Tutti gli oggetti mentali menzionati nella quarta sezione (del *Satipaṭṭhāna Sutta*) sorgono quando c'è attenzione, e svaniscono quando l'attenzione non è lì. In altre parole, è il fatto di prestarci attenzione che fa di essi degli oggetti. In questo modo ci viene ricordato che, al di là dell'uso di queste parole e di questi concetti allo scopo di realizzare il *Nibbāna*, non c'è nulla che meriti di essere afferrato o di divenire oggetto di attaccamento in modo dogmatico. Quindi, se un meditante lavora tenendo a mente questo scopo, gli viene assicurato uno stato mentale che è indipendente e privo di attaccamento, *anissita*, *anupādāna*.

Una meravigliosa qualità dell'insegnamento del Buddha emerge in questa discussione. Un oggetto mentale è qualcosa che la mente tiene stretto come suggerisce la connotazione

⁷² Bhikkhu Bodhi, *Samyutta Nikāya*, nota 182: “(Spk) Il fenomeno dei fattori di illuminazione si origina tramite appropriata attenzione; il fenomeno degli ostacoli si origina tramite inappropriata attenzione.”

⁷³ *Āhāra*, nutrimento, è un concetto che viene elaborato nel Buddhismo a comprendere quattro fattori che danno ragione non solo del sostentamento del corpo fisico, ma del mantenimento dell'intero ciclo *saṃsārico*. I quattro fattori sono: il cibo nel senso comune del termine che sostiene la continuità del corpo; il contatto che mantiene la continuità della sensazione; la volizione (qui viene usato un particolare termine, *manosañcetana*, che indica i processi volizionali di una persona comune che sono influenzati dai contaminanti mentali) che permette la continuità delle rinascite, e *viññāna* che è il nutrimento di *nāma-rūpa*.

⁷⁴ Bhikkhu Ñāṇananda non elabora ulteriormente. Anālayo: “Penso che il fattore di *nāma* di maggior rilevanza qui sia *cetanā*, visto che volizione (*cetanā*) e mente (*citta*) sono perfino etimologicamente correlate. Il modo come comprendo questo è che la volizione che sorge a causa dell'esperienza della materia assieme alla sua elaborazione mentale tramite *nāma* è ciò che particolarmente determina o conduce al sorgere della mente; collego questo al fatto che nella sezione sulla contemplazione della mente del *Satipaṭṭhāna sutta*, c'è la necessità di andare dal semplice livello dell'esperienza dei pensieri al più profondo livello dello stato mentale che di fatto lo sottende. Questo riconoscimento ha a che fare con la tendenza basilare della mente ed è il punto dove la volizione si inserisce. È il momento laddove i fattori di *nāma* convergono assieme nella volizione.”

della parola *ārammana*⁷⁵. Ma a causa del tipo di saggezza generata dall'insight di cui si parla qui, a causa dell'approccio della via di mezzo, anche la tendenza a "tenere stretto" è infine abbandonata e l'oggetto è penetrato. Nonostante la connotazione sopra descritta di "tenere stretto" (*ārammana*), l'oggetto è trasceso. Trascendenza in questo senso più alto non è un caso di essere andati oltre, come è ordinariamente inteso. Invece di lasciarlo alle spalle, l'oggetto viene penetrato. Qui, dunque, abbiamo una trascendenza che è essa stessa una penetrazione.

...

Trascinato dalla dicotomia dell'esistenza *samāsārica*, che è un'alternanza tra questità ed alterità, uno è incapace di trascenderla fintantoché c'è attaccamento ed aderenza. I *nissaya* sono i supporti che incoraggiano l'attaccamento nella forma di un'aderenza dogmatica ai punti di vista. Vedendo il rischio ed il pericolo in essi, un monaco consapevole non vi fa ricorso. Questo ci dà un'idea dell'attitudine di un *arahant*. La sua mente è libera dalla schiavitù alle coppie congiunte di opposti.

Questo fatto è confermato da alcune dichiarazioni canoniche che a tutta prima sembrano degli indovinelli ...

Alcuni esempi fra quelli citati da Bhikkhu Ñāṇananda:

Sutta Nipata:

787. Uno che è coinvolto rimane immischiato in dispute riguardo gli insegnamenti;
ma come, riguardo a cosa, potrebbe uno disputare con chi non è coinvolto?
Nulla è da costui afferrato o rigettato;
ha gettato via tutti i punti di vista proprio qui.

795. Per il bramino che ha trasceso il confine,
che ha visto e udito, non c'è nulla che venga afferrato tenacemente.
Né infiammato dal desiderio né attaccato al distacco,
non afferra nulla come supremo.

813. Colui che è purificato non concepisce
Cose viste, udite o sentite.
Non desidera essere purificato da un altro
Poiché non diviene né appassionato né spassionato.

954. Il saggio non parla di sé stesso
Come fosse tra eguali, inferiori o superiori.
In pace, senza avarizia,
non prende, né rigetta.

SN 22:79:

“Questo, monaci, è chiamato un nobile discepolo che né costruisce né smantella, ma dimora avendo smantellato; né abbandona né afferra, ma dimora avendo abbandonato; né disperde né ammassa, ma dimora avendo disperso; né estingue

⁷⁵ PED: “Supporto, base, espediente, qualunque cosa da cui si dipende come mezzo per realizzare ciò che uno desidera.” Sinonimo di *ālambhana*, termine che nell'Abhidharma indica l'oggetto di un atto percettivo.

né attizza, ma dimora avendo estinto.”

Dhammapada:

Brāhmaṇavagga: Colui per il quale non c'è né l'altra sponda,
né questa sponda, né entrambe,
Che è privo di crucci e libero da pastoie,
Costui io chiamo un Bramino.

Sutta Nipata:

Uragasutta: Questo monaco abbandona sia il qui che l'oltre,
come un serpente si disfa della sua vecchia pelle.

L'arahant ha abbandonato ogni attaccamento all'esistenza. In quanto tale, è libero dal legame dei termini congiunti nel loro uso mondano.

...

Questo è il risultato finale della discussione precedente sui termini *anusaya* e *nissaya*.

Tuttavia, un altro termine importante che deve ricevere la dovuta attenzione in ogni discussione sul Nibbāna è *āsava*. Questo perché un arahant è spesso chiamato *kehināsava*, colui i cui *āsava* sono estinti.

Cosa significa *āsava*? Nell'uso ordinario, la parola è usata per indicare la fermentazione o un liquore che ha fermentato per lungo tempo. Se c'è anche un solo sedimento di fermento in un recipiente, esso è sufficiente a causare la fermentazione di qualunque sostanza idonea che vi sia posta. Anche gli *āsava* sono così. Sono come la feccia residua della massa in ebollizione dei contaminanti presenti negli esseri senzienti che ha subito la fermentazione per lungo, lungo tempo nel *saṃsāra*.

Di solito, gli *āsava* sono detti essere di tre tipi, *kamāsavā*, *bhavāsavā* e *avijjāsavā*⁷⁶. Il termine *āsava*, in questo contesto, è di solito tradotto come influssi. Possono essere intesi come certi influssi intossicanti che creano un mondo dominato dai desideri sensuali, uno stato di confusione che dà la nozione di esistenza e conduce all'ignoranza. Questi influssi sono detti avere la natura di infiltrarsi nella mente. A volte viene menzionato un quarto tipo di influssi, ovvero *ditthāsavā*, ma questo può facilmente essere incluso sotto *avijjāsavā*.

La distruzione degli *āsava* porta con sé l'esperienza e la consapevolezza della cessazione dell'esistenza, *bhavanirodha*. Ma in che senso si parla di cessazione dell'esistenza?

L'esistenza stessa della 'esistenza' è dovuta in special modo al fluire all'interno degli influssi dell'esistenza⁷⁷. Ciò che è chiamato esistenza non è l'apparente processo di esistenza visibile agli altri. È qualcosa che pertiene al proprio continuo mentale.

Per esempio, quando si dice che qualcuno vive nel mondo dei desideri dei sensi, si può pensare che viva circondato da oggetti che procurano piacere sensuale. Ma questo non sempre è il caso. È l'esistenza in un mondo di desideri sensuali che è costruito da pensieri

⁷⁶ Sensualità, esistenza, ignoranza. *Ditthāsavā* sono le opinioni erronee.

⁷⁷ In altri termini, è l'azione che gli *āsava* esercitano sulla coscienza "fluendo" in essa che determina il sorgere del concetto di esistenza.

sensuali. È lo stesso con i regni della forma o della non forma. Perfino questi regni possono essere sperimentati e raggiunti vivendo in questo stesso mondo⁷⁸.

Similmente, è possibile realizzare la completa cessazione dell'esistenza vivendo in questo stesso mondo. La si attualizza giungendo alla realizzazione che gli influssi del desiderio dei sensi, dell'esistenza e dell'ignoranza non influenzano più la mente.

Abbiamo già spiegato il concetto di *bhavanirodha* nella definizione di *bhava*, che si può riassumere dicendo che ciò che cessa è l'illusione e la percezione di un'esistenza, in altri termini, ciò che cessa è un concetto che la mente sovrimpone al flusso impermanente dei fenomeni.

Āsava ed ignoranza sono intimamente connessi. Il *Sammadiṭṭhi sutta*, MN 9, afferma che con il sorgere degli influssi sorge l'ignoranza, e col cessare degli influssi cessa l'ignoranza, poi nel passaggio seguente afferma che col sorgere dell'ignoranza sorgono gli influssi e col cessare dell'ignoranza cessano gli influssi. L'apparente contraddizione può spiegarsi ricordando che l'ignoranza è essa stessa uno degli *āsava*; quindi, si può dire che gli *āsava* nutrono sé stessi e sono alla base della creazione del mondo così come viene concepito e percepito dall'uomo comune.

Per spiegare come gli *āsava* ed in particolare l'ignoranza costruiscono l'esistenza ed il mondo, l'autore introduce una similitudine tratta da un sutta, il *Gaddulasutta*, *Il guinzaglio*, SN 22:100:

Monaci, avete visto una pittura chiamata un film (*caranā*)⁷⁹? 'Sì, signore.' 'Monaci persino quella pittura chiamata un film è qualcosa pensato dalla mente. Ma questa mente, monaci, è più pittoresca della pittura chiamata un film. Quindi, monaci, dovrete riflettere ogni istante sulla vostra mente in questo modo: 'Per lungo tempo questa mente è stata contaminata da lussuria, odio ed illusione'. Dalle contaminazioni della mente, monaci, sono gli esseri contaminati. Dalla purificazione della mente, monaci, sono gli esseri purificati.

Monaci, non vedo alcuna classe di esseri pittoresca come quella degli esseri nel regno animale. Ma perfino gli esseri del regno animale sono pensati dalla mente. E la mente, monaci, è molto più pittoresca degli esseri nel regno animale. Quindi, monaci, dovrete riflettere ogni istante sulla vostra mente in questo modo: 'Per lungo tempo questa mente è stata contaminata da lussuria, odio ed illusione'. Dalle contaminazioni della mente, monaci, sono gli esseri contaminati. Dalla purificazione della mente, monaci, sono gli esseri purificati.

Il fatto che Bhikkhu Ñāṇananda usi il termine anacronistico "film" per tradurre questa parola

⁷⁸ Colui che realizza i quattro *jhāna* sperimenta il regno della forma, e chi realizza i quattro assorbimenti immateriali sperimenta il regno della non forma.

⁷⁹ Thanissaro Bhikkhu traduce un *marchingegno mobile*, traduzione forse più chiara.

Bhikkhu Bodhi, 2000, nota 206: "*Caranāṃ nāma cittam*. *Citta* qui è l'equivalente del Skt *citra*, immagine, da non confondersi con *citta*, mente, con cui non è correlato. Il significato esatto del titolo dell'immagine è oscuro. *Spk* lo glossa come *vicaranacitta*, "l'immagine viaggiante" (*Spk-pt*: perché viaggiano portandosela appresso), ma è possibile che *caranā* qui significhi "condotta", come in altri contesti." Anālayo fa notare che è probabile si trattasse di una serie di immagini trasportabili che accompagnavano una narrazione, come avviene in molte culture anche odiernamente.

ha a che fare con l'uso che farà dopo di questa similitudine. Bhikkhu Ñāṇananda comunque aggiunge la spiegazione della parola secondo l'esegesi:

Secondo i commentari, è una specie di pittura variegata posta su una camera o un telo mobile che illustra i risultati del karma negativo o positivo.

Riguardo a questa similitudine, l'autore fa un'interessante osservazione:

Di primo acchito il *sutta*, quando si riferisce alla pittura, sembra riferirsi a colui che l'ha dipinta. Ma c'è qualcosa di più profondo di questo. Quando il Buddha dice che la pittura chiamata *caraṇa* è anche qualcosa pensato dalla mente, non sta semplicemente affermando che l'artista l'ha composta pensandola con la propria mente. Il riferimento è piuttosto alla mente di coloro che la vedono. Colui che la vede la considera qualcosa di meraviglioso. Crea un'immagine da essa. Immagina in essa qualcosa di pittoresco.

In effetti, l'allusione non è alla mente dell'artista, ma alla mente dello spettatore. È in virtù dei tre contaminanti di brama, odio ed illusione, nutriti nella sua mente per lungo tempo, ch'egli può apprezzare e gustare la pittura. Tale è la natura di quegli influssi.

Questo è il motivo per cui il Buddha ha dichiarato che questa mente è molto più pittoresca della pittura in questione. Quindi, se uno si volge ad osservare la propria mente, secondo il consiglio del Buddha, sarà un'esperienza meravigliosa, come guardare un film. Perché? Perché la riflessione rivela la più bella visione del mondo.

Ma di solito non si è inclini a riflettere, poiché ci si deve volgere internamente per riflettere. Di solito si è inclini a guardare le cose che stanno di fronte. Tuttavia, il Buddha ci esorta a volgerci interiormente ed osservare la nostra stessa mente istante per istante. Perché? Perché la mente è più meravigliosa della pittura chiamata *caraṇa*, o film.

È la stessa dichiarazione che fa in riferimento agli esseri del regno animale. Quando si pensa a ciò, c'è anche meno spazio per il dubbio che non nel caso della pittura. Innanzitutto, il Buddha dichiara che non c'è classe di esseri più pittoresca degli appartenenti al regno animale, ma questa affermazione è seguita da quella che dice che perfino questi esseri sono pensati dalla mente, per giungere quindi alla conclusione che, in quanto tale, la mente è più pittoresca degli essere del regno animale.

Vediamo di estrapolare l'essenza di questa dichiarazione. Generalmente, possiamo concordare con l'idea che gli esseri del regno animale sono estremamente pittoreschi. A volte diciamo che una farfalla è bella, ma esitiamo a chiamare una mosca blu "bella". La tigre è feroce, ma non così il gatto. La propria attitudine personale dà per lo più conto dei concetti di bellezza, bruttezza, ferocia od innocenza degli animali. È a causa dell'influenza contaminante degli influssi, quale l'ignoranza, che il mondo attorno a noi ci appare così pittoresco.

Basandoci su questo particolare *sutta*, con il suo riferimento alla pittura chiamata *caraṇa* come prototipo, possiamo per analogia riferirci ai film dell'era moderna. Può facilitare la comprensione dell'insegnamento di *paṭicca samuppāda* e *Nibbāna* in un modo che è più vicino alla nostra vita quotidiana. I principi che governano film e rappresentazioni sono parte integrante della vita fuori dal cinema o dal teatro, ma visto che è difficile afferrarli nel contesto della vita ordinaria, cercheremo di chiarirli tramite il riferimento al cinema

ed al teatro.

Di solito un film o una rappresentazione sono mostrati di notte. La ragione di questo è la presenza dell'oscurità. Questa oscurità contribuisce a portare a galla l'oscurità dell'ignoranza che dimora nella mente degli esseri. Quindi il film o dramma è offerto al pubblico in un contesto di oscurità. Se il film è proiettato di giorno, come avviene in un *matinée*, ha bisogno di finestre chiuse e tendaggi scuri.

Mentre uno guarda il film, rimane preso dalla storia, dimenticando perfino che ciò che sta guardando è un'illusione. Ciò è dovuto all'influenza intossicante degli influssi. Per rendere il film il più realistico possibile, gli autori usano l'espedito di trucco ed effetti speciali per creare l'illusione. L'autore afferma che il termine *saṅkhāra* si riferiva originariamente proprio al trucco usato dagli attori. In ultima analisi, tuttavia, chi crea l'illusione del film è lo spettatore:

Nel contesto presente, *saṅkhāra* può includere non solo il trucco dell'attore, ma anche la recitazione stessa, il delinearsi del personaggi, l'ambientazione, e così via. In questo modo, i produttori del film ed i drammaturghi creano un ambiente favorevole, utilizzando l'oscurità ed i vari trucchi. Questi sono *saṅkhāra*, preparazioni.

Tuttavia, per essere più precisi, è il pubblico che fa le preparazioni in ultima analisi. ...

Se vogliamo comprendere le implicazioni più profonde di ciò che il Buddha ha dichiarato riguardo alla pittura chiamata *carana*, un film o un dramma è prodotto in ultima analisi dallo spettatore stesso. Quando va al cinema o al teatro, porta con sé le spezie necessarie a creare un film od un dramma, ovvero sia gli influssi, o *āsava*.

...

Con il progresso della scienza e della tecnologia, le scene vengono proiettate sullo schermo con estrema rapidità. L'elemento dell'illusione è ancora presente, come prima. Lo scopo è creare l'ambiente necessario per destare l'illusione nella mente del pubblico. Qualunque preparazione uno possa fare, se il pubblico non risponde con le sue proprie preparazioni lungo la stessa linea, il dramma non sarà un successo. In generale, le persone del mondo hanno la tendenza a preparare ed inventare e quindi saranno in grado di sopperire a qualunque mancanza del film o del dramma con le loro preparazioni e quindi goderseli.

Immaginiamo ora un'occasione in cui un film viene proiettato in una ambiente immerso nell'oscurità. Nel caso di un *matinée*, le finestre devono essere chiuse. Supponiamo che le porte vengano improvvisamente spalancate mentre una scena vivida in technicolor è proiettata sullo schermo; che accade allora? Gli spettatori saranno improvvisamente spinti fuori dal mondo del cinema che hanno creato per sé stessi. Perché? Perché la scena in technicolor ha perso ora il suo colore. È svanita. Il risultato è disillusione e disincanto. Il film perde il suo significato.

Quel film doveva la propria esistenza alla cornice oscura dell'ignoranza ed alla forza delle preparazioni. Ora che quella cornice è stata distrutta, è subentrato un enorme cambiamento, il cui risultato è il disincanto. Uno dei significati del termine *nāga* è colore, e quindi *virāga*, estinzione delle passioni, può anche significare letteralmente

dissolvimento o scolorimento. Abbiamo qui un esempio di *nibbidā virāga*, disincanto, dissolvimento, per lo meno in un senso limitato.

Una porta che sia stata improvvisamente spalancata può spingere da parte l'illusione, almeno temporaneamente. Consideriamo le implicazioni di questo piccolo evento. Il film cessa di essere un film a causa del raggio di luce che viene da fuori. Ora, cosa sarebbe accaduto se quel raggio di luce fosse venuto dall'interno – dall'interno della mente? Qualcosa di simile sarebbe allora avvenuto. Se la luce della saggezza albeggia nella mente mentre uno sta vedendo un film od un dramma, uno potrebbe persino dubitare che quello sia un film od un dramma, mentre tutti gli altri continuano a gustarlo.

Parlando del film, abbiamo detto prima che lo spettatore è entrato in un mondo di sua creazione. Se analizziamo la situazione dal punto di vista della legge dell'origine dipendente, possiamo in effetti aggiungere che egli ha una coscienza ed un nome-e-forma in linea con gli eventi della storia, basati sulle preparazioni (*sañkhāra*) nel mezzo dell'oscurità dell'ignoranza. Per mezzo delle esperienze che fa vedendo il film, sta costruendo i suoi cinque aggregati.

Quindi, quando la luce della saggezza viene a disperdere l'oscurità dell'ignoranza, un simile evento ha luogo. Uno salta fuori da quel piano di esistenza. Uno salta fuori dal mondo dei desideri sensuali, almeno temporaneamente.

La stessa evoluzione l'abbiamo anche riguardo agli *arabant*. Quando l'ignoranza cessa senza lasciare alcun residuo, *avijjā tveva asesavirāganirodhā*, esaurendo contemporaneamente gli influssi, anche le preparazioni cessano. Perché? Perché le preparazioni devono la loro esistenza all'ignoranza. Hanno l'abilità di preparare fintantoché esiste l'ignoranza.

Sañkhāra in genere significa preparazioni. Sono il trucco e la finzione che danno conto dell'illusione. L'oscurità dell'ignoranza fornisce lo sfondo per essa. Se in un modo o nell'altro, la luce della saggezza entra in scena, quelle preparazioni, *sañkhāra*, divengono non-preparazioni, *visañkhāra*, e ciò che è preparato, *sañkhata*, diviene un non-preparato, *asañkhata*.

Così ciò che era vero riguardo al film è anche vero, in un senso più profondo, riguardo agli eventi che conducono alla realizzazione dell'arahattità. Con l'alba della luce della saggezza, le preparazioni, o *sañkhāra*, perdono il loro significato e divengono *visañkhāra*.

Benché per il mondo esterno esse appaiano come preparazioni, per l'*arabant* esse non sono preparazioni, perché non preparano per lui un'esistenza, *bhava*. Sono rese inefficaci. Similmente, ciò che è preparato o fatto, quando sia compreso come tale, diventa un non-preparato o un non-fatto.

Nel **sermone 6**, l'autore continua ad analizzare la similitudine tratta dal *Gaddulasutta* e quindi la relazione tra *sañkhāra* ed ignoranza.

Il *Gaddulasutta* continua con le seguenti parole:

“Come un tintore od un pittore dipinge le fattezze di una donna o di un uomo, completi di tutte le loro parti maggiori e minori, su un asse ben levigato, o su un muro o su una striscia di tessuto, con tintura, o

lacca o curcuma o indaco o robbia, allo stesso modo l'ignorante uomo mondano crea, per così dire, la sua forma, sensazioni, percezioni, preparazioni e coscienza.”

Ciò che il Buddha vuol farci capire, comparando i cinque gruppi soggetti ad attaccamento alla creazione fatta da un pittore, è l'insostanzialità e la vanità di questi cinque gruppi. Ciò manifesta la loro natura composta e creata. Questa mancanza di essenza e vacuità è espressa più chiaramente nel *Phenapindūpama Sutta*, SN 22:95. Per il momento, è sufficiente citare i versi finali:

*La forma è come una massa di schiuma,
La sensazione come una bolla d'acqua,
La percezione è simile ad un miraggio,
Le volizioni sono come il tronco di un banano,
E la coscienza è simile ad un trucco di magia:
Così dice il Congiunto del Sole.*

...

Queste cinque similitudini evidenziano l'insostanzialità dei cinque gruppi soggetti ad attaccamento. ... (Le similitudini) trasmettono l'idea di insostanzialità ed inganno. La coscienza, in particolare, viene descritta come il trucco di un illusionista.

Nel corso della nostra discussione abbiamo menzionato il significato di *sañkhāra*, preparazioni. Per quel che concerne la loro rilevanza in relazione a film e dramma, essi impartiscono un'apparenza di realtà alle “parti” ed agli “atti” che compongono la rappresentazione. Realismo, nel contesto di una rappresentazione, ha il senso di realtà apparente, denota l'abilità di ingannare il pubblico. In realtà, non è che una rappresentazione della realtà. Un dramma che abbia successo è quello che è in grado di tenere avvinto il pubblico e quindi realismo, in tale contesto, significa sembrare reale ed implica pertanto una certa misura di inganno.

Ciò che sostiene la qualità ingannatrice ed illusoria delle preparazioni è l'ignoranza. Tutta questa “recitazione” che avviene nel mondo è mantenuta dall'ignoranza che ne fornisce il sottofondo. Esattamente come in un dramma le preparazioni che consistono in cambiare abiti, invenzioni, caratterizzazione dei personaggi e ambientazione sul palcoscenico, creano un'atmosfera di illusione, allo stesso modo i *sañkhāra*, preparazioni, sono determinanti nel costruire i cinque aggregati soggetti ad attaccamento. Tutto ciò mostra come il termine *sañkhāra* ha il senso di preparare o produrre. La parvenza di realismo di un film od un dramma è capace di creare l'illusione nel pubblico. Ugualmente, la realtà apparente degli oggetti animati ed inanimati del mondo creano un'illusione per l'uomo mondano.

Come dicono i versi, “il mondo appare reale a colui che è impastoiato dall'illusione”⁸⁰. Questo significa che il mondo ha una realtà apparente; dà l'impressione di essere qualcosa di reale a colui che è illuso.

...

⁸⁰ *Udena sutta*, Ud 7:10 (PTS: Ud 79).

*Khajjanīyasutta*⁸¹:

“E cosa, o monaci, direste che sono le preparazioni? Preparano il preparato – quello, o monaci, è il motivo per cui sono chiamate preparazioni. E cos’è il preparato che preparano? Preparano, come preparato, la forma nello stato della forma; preparano, come preparato, la sensazione nello stato della sensazione; preparano, come preparato, la percezione nello stato della percezione; preparano, come preparato, le preparazioni nello stato di preparazioni; preparano, come preparato, la coscienza nello stato della coscienza. Preparano il preparato, perciò, o monaci, sono chiamate preparazioni. ...”

Preparano il preparato, *saṅkhata*, in quello stato. E ciò che è preparato sono forma, sensazione, percezione, preparazioni e coscienza. I *saṅkhāra* sono quindi determinanti nel costruire ciascuno di questi gruppi dell’attaccamento. L’affermazione più stimolante è che anche i *saṅkhāra* sono costruiti dai *saṅkhāra*. Recitano la parte di preparare una sorta di attività simulata. In questo senso sono associati all’idea di intenzione, essendo prodotti dell’intenzione.

I due termini *abbisaṅkhatam* *abbisañcetaṅgitaṃ* sono spesso accostati, come se fossero sinonimi. *Abbisaṅkhatam* significa “preparato specialmente” e *abbisañcetaṅgitaṃ* significa “pensato” o “voluto”. Vediamo qui la relazione tra *saṅkhāra* ed intenzione. La preparazione avviene per mezzo dell’intenzione. Troviamo assieme anche le parole *ceteti pakappeti*: intenzione ed immaginazione giocano la loro parte in questa questione delle preparazioni. Quindi, in ultima analisi, è qualcosa di prodotto dall’immaginazione. Tutti i cinque aggregati soggetti ad attaccamento sono il prodotto del pensiero⁸². Come suggerito dalla similitudine della pittura e del pittore, questi cinque gruppi, alla fin fine, si rivelano essere il prodotto dell’immaginazione.

Per quel che concerne la natura di queste preparazioni, nel Dhamma ne sono menzionate tre tipi, *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra*, e *manosaṅkhāra*, preparazioni corporee, preparazioni verbali e preparazioni mentali. Questi termini hanno a che fare con merito e demerito. Sono menzionati in riferimento al *kamma*, implicando che gli esseri accumulano *kamma* per mezzo di corpo, parola e mente.

Ciò che sostiene l’accumularsi delle preparazioni è l’ignoranza. L’ignoranza fornisce lo sfondo, come nel caso del dramma e del film. Questa relazione tra ignoranza e preparazioni è chiaramente delineata nel *Cetanāsutta* del *Sañcetanīyavagga* dell’*Anguttara Nikāya*⁸³. Secondo quel sutta, il mondo attribuisce un’attività a qualcosa considerandolo come un’unità – percependolo come un’unità compatta. In altre parole, è il modo che il mondo ha di sovrapporre il concetto di un’unità o di un agente autonomo ovunque sembri esserci qualche sorta di attività. Come abbiamo menzionato in connessione alla similitudine del vortice, esso, visto da lontano, appare come un centro od una base. Allo stesso modo, ovunque sembri esserci qualche forma di attività, tendiamo ad introdurvi il

⁸¹ SN 22:79.

⁸² Anālayo: “Questa frase non dovrebbe essere intesa letteralmente come se i cinque aggregati non esistessero se non come prodotto della nostra immaginazione. Fabbrichiamo la realtà in misura più profonda di quanto non ne siamo consapevoli, ma questo non vuol dire che non ci sia alcuna realtà.”

⁸³ AN, 4:171. Questo *Cetanāsutta* non va confuso con il *Cetanāsutta*, SN, 12:38, già citato in precedenza.

concetto di un'unità.

È proprio questa ignoranza, questo ignorare, che diviene il letto seminativo per le preparazioni. L'assunto basilare di questa ignoranza è che le preparazioni devono originare da un centro unitario. Ed il Buddha sottolinea anche, nel *Cetanāsutta* del *Saṅcetanīyavagga*, che la causa alla radice delle preparazioni corporee, verbali e mentali è l'ignoranza.

Poiché questo discorso è piuttosto lungo, proponiamo di analizzarlo in tre sezioni, per facilità di comprensione.

*'O monaci, quando il corpo è lì, a causa di intenzioni corporee, sorgono piacere e dolore interni.
O monaci, quando la parola è lì, a causa di intenzioni verbali, sorgono piacere e dolore interni.
O monaci, quando la mente è lì, a causa di intenzioni mentali, sorgono piacere e dolore interni,
tutti condizionati dall'ignoranza.'*

Consideriamo questa la prima sezione e cerchiamo di estrapolarne il significato. Dato il concetto di un corpo, a causa di intenzioni basate su quel concetto di un corpo, sorgono all'interno piacere e dolore. Ovverosia, quando uno immagina che c'è un corpo, a causa di pensieri che prendono quel corpo come loro oggetto, uno sperimenta piacere e dolore. Ciò che è chiamato *corpo* è un'enorme massa di attività, qualcosa come una grande officina o una fabbrica, ma a causa dell'ignoranza, se uno lo prende come un'unica cosa, ossia un'unità, allora c'è spazio perché entrino intenzioni corporee. Si può oggettivare il corpo e far sorgere pensieri riguardo al corpo. Di conseguenza, si sperimenta piacere e dolore. Questo è il significato del brano citato.

Similmente, nel caso della parola, si può dire che il linguaggio è un conglomerato di lettere e termini, ma quando la parola è considerata come un'unità reale, si possono formare intenzioni riguardo alla parola e sperimentare internamente piacere e dolore. Ugualmente nel caso della mente. Non è un'entità in sé stessa, come l'anima postulata da altre religioni. È ancora semplicemente un ammasso di pensieri. Ma se uno dà per scontato che esiste una mente, a causa di quello stesso assunto, uno sperimenta internamente piacere e dolore con la mente come suo oggetto. La frase conclusiva è particolarmente significativa. Dice che tutto ciò è condizionato dall'ignoranza.

Veniamo ora alla seconda parte:

'O lui stesso prepara quella preparazione corporea, a causa della quale si crea quel piacere o dolore interno. Oppure altri preparano per lui quella preparazione corporea, a causa della quale si crea per lui piacere o dolore interno. O lui, pienamente consapevole, prepara quella preparazione corporea, a causa della quale si crea per lui piacere o dolore interno. Oppure egli, pienamente inconsapevole, prepara quella preparazione corporea, a causa della quale si crea per lui piacere o dolore interno.' ...

La terza ed ultima sezione è la più significativa:

'Monaci, in tutti questi casi, l'ignoranza è presente. Ma con la dissoluzione e la cessazione senza residuo dell'ignoranza, non c'è più quel corpo a causa del quale può sorgere per qualcuno piacere o dolore interno, non c'è più quella parola a causa della quale può sorgere per qualcuno piacere o dolore interno, non c'è più quella mente a causa della quale può sorgere per qualcuno piacere o dolore interno. Non c'è più quel campo, non c'è più quel sito, non c'è più quella base,

non c'è più quella ragione a causa della quale può sorgere per qualcuno piacere o dolore interno.'

Poiché tutte le situazioni sopramenzionate sono accompagnate da ignoranza, il dissolvimento e la cessazione completa di quella stessa ignoranza previene, per così dire, la cristallizzazione di quel corpo, parola e mente a causa dei quali piacere e dolore interni possono sorgere. In altre parole, rimuove il campo, il fondamento, la base e la provenienza per il sorgere di piacere e dolore interni.

Questo mostra che, una volta che l'esistenza di un corpo sia data per scontata, preparazioni corporee cominciano ad essere costruite con quel concetto di un corpo come oggetto. O, in altre parole, dato il concetto di un corpo, ossia considerandolo come una reale unità, ed a causa di intenzioni corporee, uno sperimenta piacere e dolore interno a causa dei pensieri riguardanti il corpo.

Lo stesso accade riguardo a parola e mente. È detto enfaticamente che tutto ciò accade a causa dell'ignoranza. Ciò che conferisce ad essi una condizione unitaria, attraverso la percezione della compattezza, è questa stessa ignoranza. Riguardo al secondo paragrafo, dice semplicemente che quelle preparazioni corporee, etc., possono essere create da sé stessi o da altri, essendone consapevoli o meno.

Ora, tutto ciò è connesso all'ignoranza. Di conseguenza, se per qualcuno questa ignoranza, in qualunque momento, cessa completamente, per costui non c'è coscienza di un corpo, benché dall'esterno sembra che egli abbia un corpo. Può usare le parole, può parlare, ma per lui non c'è alcunché di sostanziale nell'uso linguistico. Sembra che faccia uso di una mente, appaiono anche contenuti mentali, ma non li considera come un'unità. Quindi, internamente, non sorgono né piacere né dolore. ...

Per fare un passo avanti, è contro lo sfondo di ignoranza e preparazioni che tutti i successivi anelli della formula assumono il loro significato. Riguardo alla relazione tra coscienza e nome-e-forma, tutto ciò che è stato detto in precedenza (sermone 1) riguardo al riflesso di nome-e-forma sulla coscienza diviene significativo solo nella misura in cui sia data per scontata la realtà delle preparazioni, ossia finché la loro natura ingannatrice venga mantenuta. E tuttavia quella natura ingannatrice deve la sua esistenza all'ignoranza.

Avendo fin qui descritto in quale maniera l'ignoranza determina l'agire dei *saṅkhāra*, l'autore si sofferma ancora sulla definizione di questi ultimi. Nel lungo brano sopra citato sono menzionati tre *saṅkhāra*, ossia *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* e *manosaṅkhāra*. Questi tre termini sono al plurale. Ma esiste un'altra definizione:

Saṅkhāra in quanto secondo anello della formula di *paṭicca samuppāda* è definito dal Buddha nel *Vibhaṅga sutta* del *Nidānasaṃyutta*⁸⁴ non come *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* e *manosaṅkhāra*, ma come *kāyasaṅkhāro*, *vacīsaṅkhāro* e *cittasaṅkhāro*.

La definizione di questi termini la troviamo in un altro sutta, il *Cūḷavedalla sutta*, MN 44⁸⁵.

⁸⁴ SN 12:2: “*Katame ca, bhikkhave, saṅkhārā? Tayome, bhikkhave, saṅkhārā—kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro. Ime vuccanti, bhikkhave, saṅkhārā.*”

⁸⁵ Questo importante sutta è un'esposizione di più temi fatta da Bhikṣuṇī Dhammadinna in risposta alle domande del laico Visākha. Avendo ricevuto la sanzione del Buddha, il discorso è stato incluso nella collezione dei discorsi di media lunghezza.

Prima di continuare nella discussione secondo la linea logica seguita da Bhikkhu Ñāṇananda, è tuttavia necessario notare, come sottolinea Bhikkhu Anālayo, che il termine *cittasaṅkhāro* presente nel *Vibhaṅga Sutta* potrebbe essere un errore di trascrizione. Questo emerge da un confronto con i paralleli Cinesi, Tibetani e Sanscriti del medesimo. Bhikkhu Ñāṇananda aveva a disposizione solo la versione Pāli nell'edizione singalese e quindi le sue conclusioni derivano logicamente da questa.

Bhikkhu Bodhi, nella sua traduzione di questo medesimo *Vibhaṅga Sutta*, rende il termine *cittasaṅkhāro* come “Formazioni volizioni volizioni” e nella nota numero 7, p. 728, lo glossa come riferentesi a *manosañcetana*, ossia tutti i tipi di volizioni salubri ed insalubri, ovverosia volizioni *karmicamente* attive. Non ritiene, insomma, che si debba andare a cercare un significato diverso, in accordo con ciò che sostanzialmente afferma Bhikkhu Anālayo nella sua critica. In Appendice si trova una dettagliata discussione di questo problema.

Seguiamo tuttavia per il momento il discorso di Bhikkhu Ñāṇananda e torniamo al *Cuḷavedalla Sutta*, che cito seguendo la traduzione di Bhikkhu Bodhi:

“Venerabile, quante formazioni⁸⁶ ci sono?”

“Ci sono queste tre formazioni, amico Visākha: la formazione corporea, la formazione verbale e la formazione mentali.

“Ma, Venerabile, cos'è la formazione corporea? Cos'è la formazione verbale? Cos'è la formazione mentale?”

“Inspirazione ed espirazione, amico Visākha, sono la formazione corporea; pensiero applicato e pensiero sostenuto⁸⁷ sono la formazione verbale; percezione e sensazione sono la formazione mentale.

“Ma, Venerabile, perché ispirazione ed espirazione sono la formazione corporea? Perché il pensiero applicato ed il pensiero sostenuto sono la formazione verbale? Perché la percezione e la sensazione sono la formazione mentale?”

“Amico Visākha, ispirazione ed espirazione sono corporee, sono condizioni legate al corpo; questo è il motivo per cui ispirazione ed espirazione sono la formazione corporea. Uno prima applica il pensiero e sostiene il pensiero e poi inizia a parlare; questo è il motivo per cui pensiero applicato e pensiero sostenuto sono la formazione verbale. Percezione e sensazione sono mentali, sono stati connessi alla mente, questo è il motivo per cui percezione e sensazione sono la formazione mentale.”

La differenza sostanziale tra i due gruppi di *saṅkhāra* e che l'autore vuole sottolineare è che, mentre il primo gruppo si riferisce alle intenzioni *karmicamente* attive accumulate dagli esseri per mezzo di corpo, parola e mente, il secondo gruppo non ha alcuna connessione con il *karma*, ma si riferisce invece al fatto che esse hanno a che fare con l'attività di corpo,

⁸⁶ Bhikkhu Bodhi usa il termine *formazioni* invece di *preparazioni* per tradurre *saṅkhāra*.

⁸⁷ Per quel che concerne la formazione verbale, i due termini pensiero applicato e pensiero sostenuto (*vitakka* e *vicāra*) si riferiscono all'iniziale applicazione della mente su un oggetto ed al successivo permanere della mente sullo stesso oggetto, considerandolo secondo vari punti di vista. I due termini ricorrono anche in quanto fattori del primo *jhāna*, con un significato tuttavia diverso: essendo il pensiero discorsivo sospeso in quello stato, i due termini si riferiscono alla prima applicazione della mente sull'oggetto di meditazione ed al suo successivo permanere per mezzo di concentrazione e consapevolezza.

parola e mente, preparandole ed inducendole, per così dire:

Secondo questa definizione sembra che ciò che il Buddha ha indicato come secondo anello della formula dell'origine dipendente sono ispirazione ed espirazione, pensiero e ponderazione⁸⁸, e percezione e sensazione. Il tipo di interpretazione che abbiamo adottato ci mostra che la parola *sañkhāra*, nel contesto per esempio di un film, può significare preparazioni o qualche tipo di preparativo o modellamento preliminare.

Questo significato di preparazione è applicabile anche alle ispirazioni ed alle espirazioni. Come sappiamo, in tutte le nostre attività fisiche, come sollevare dei pesi o cose simili, o quando ci sforziamo, prendiamo a volte un profondo respiro, quasi impulsivamente. Ovvero, l'attività più basilare di questo corpo è l'inspirazione e l'espirazione.

Inoltre, nella definizione di *vacīsañkhāro* è chiaramente detto che uno parla dopo aver prima pensato e ponderato. Questo è un chiaro esempio del ruolo dei *sañkhāra* come preparazione o attività preliminare. ...

Abbiamo quindi percezione e sensazione, per le quali viene usato il termine *cittasañkhāro* invece di *manosañkhāra*. La ragione di ciò è che ciò che consideriamo *manosañkhāra* costituisce di fatto il livello più prominente rappresentato dalle intenzioni. Lo sfondo per quelle intenzioni, lo stadio preparatorio subliminale, deve essere trovato in percezione e sensazione. Sono percezione e sensazione che danno l'impeto per il sorgere del più prominente stadio dell'intenzione. Forniscono la condizione mentale necessaria per perpetrare azioni positive o negative. In questo modo, possiamo cogliere le più sottili sfumature del termine *sañkhāra*. Proprio come succede con un iceberg che fluttua nell'oceano, in cui la maggior parte è sommersa e solo una frazione di esso si mostra alla superficie, allo stesso modo le più profonde sfumature di questo termine sono alquanto impercettibili.

Sotto il nostro ammasso di azioni fisiche, azioni verbali ed atti mentali di volontà o di intenzione giace un'enorme montagna di attività. Inspirare ed espirare è l'attività più basilare di questa vita. È propriamente il criterio per giudicare se uno è vivo o morto. Per esempio, quando qualcuno sviene, lo esaminiamo per vedere se sta ancora respirando, se questa attività basilare è ancora presente. Inoltre, in un simile caso, cerchiamo di capire se può ancora parlare ed avere sensazioni, se percezione e sensazione sono ancora presenti. In questo modo possiamo comprendere come queste forme basilari di attività decidono il criterio per giudicare se la vita è presente od assente in una persona.

Quell'attività è qualcosa di interno. Ma perfino a quel livello i contaminanti giacciono dormienti, poiché l'ignoranza si nasconde perfino lì. In realtà, è proprio per questo che sono chiamati *sañkhāra*. Usualmente, uno pensa in termini di io e mio, come *io respiro, io parlo, io vedo, io provo sensazioni*. Così, come la parte sommersa di un iceberg, anche questi strati più sottili di preparazioni hanno nascosta in essi l'ignoranza. Questo è il motivo per cui i tentativi degli asceti pre-Buddhisti di risolvere l'enigma del *samsāra* semplicemente attraverso il solo esercizio della tranquillità doveva necessariamente fallire.

Il significato di tutta la lunga trattazione precedente è il seguente: al di sotto dei *sankhāra* di

⁸⁸ Ciò che Bhikkhu Bodhi traduce con pensiero applicato e pensiero sostenuto, ossia *vitakka* e *vicāra*.

corpo, parola e mente dati dalle intenzioni aventi una coloritura eticamente positiva o negativa che costituiscono il *karma*, il Buddha, stando perlomeno all'interpretazione di Bhikkhu Ñāṇananda⁸⁹, identifica come secondo anello della catena dell'origine dipendente tutte quelle attività che rendono possibili, ossia preparano, le suddette intenzioni. Le intenzioni *karmicamente* attive sarebbero dunque uno strato più superficiale prodotto da tutta la massa di attività subliminali che sono sostenute nella loro efficacia dall'ignoranza, che si manifesta fondamentalmente come l'illusione di un centro unitario a cui tutte queste attività pertengono e che chiamiamo io o sé. Una volta che l'ignoranza sia stata smantellata, viene meno la ragione stessa per cui i *saṅkhāra* possono agire come preparatori di questa realtà illusoria.

Gli asceti pre-Buddhisti, perfino Ālāra Kālāma ed Uddaka Rāmaputta⁹⁰, pensavano di poter uscire dal *samsāra* tranquillizzando le attività fisiche, verbali e mentali, ma non comprendevano che tutti questi sono *saṅkhāra*, o preparazioni, e si trovavano quindi di fronte ad un dilemma. Andavano avanti calmando le attività fisiche a livelli sempre più sottili. Calmavano inspirazione ed espirazione, riuscivano a sopprimere pensiero e ponderazione per mezzo di esercizi di concentrazione, ma senza una comprensione corretta. Era una calma solo temporanea.

Tuttavia, una volta che raggiungevano il livello di né-percezione-né-non-percezione, si trovavano di fronte ad un problema. Di fatto, la definizione stessa di quel livello di ottenimento tradisce il tipo di dilemma in cui si trovavano. Significa che uno non è in grado di dire in modo definitivo se vi sia un qualche tipo di percezione o no. ...

(Gli asceti) comprendevano fino ad un certo punto che questa percezione è una malattia, un problema, un tumore, una ferita, od ancora una spina⁹¹, e volevano essere liberi dalla percezione, ma, d'altra parte, temevano che essere totalmente liberi da percezione significasse essere in uno stato di illusione. Perciò concludevano: "Questa è la pace, questo è eccellente, ossia né-percezione-né-non-percezione" e si fermavano lì. Questo è il motivo per cui il Buddha rigettò perfino Ālāra Kālāma ed Uddaka Rāmaputta ed andò alla ricerca della pacificazione di tutte le preparazioni.

Il tipo di meditazione di tranquillità seguita dagli asceti pre-Buddhisti attraverso varie conoscenze supreme ed ottenimenti meditativi, non avrebbe mai potuto portare alla pacificazione di tutte le preparazioni. Perché? Perché l'ignoranza sottostante a quelle preparazioni non era discernibile al loro livello di saggezza. Alla fine, non potevano neanche riconoscere la loro natura di *saṅkhāra*. Pensavano che questi fossero solo condizioni di un'anima. Quindi, come gli Yogi Hindu dei giorni nostri che seguono la filosofia delle *Upaniṣad*, pensavano che il respiro fosse solo uno strato del sé, una scorza esterna dell'anima.

In effetti, si pensava che il "nocciolo" del sé fosse circondato da quattro livelli, *annamaya*, *prāṇamaya*, *saṃjñāmaya* e *vijñānamaya*, ossia cibo, respiro, percezione e coscienza. Li

⁸⁹ Vedi Appendice. Come detto più sopra, Bhikkhu Anālayo dissente da questa interpretazione.

⁹⁰ Sono questi i due maestri con cui il Bodhisattva (colui che poi sarebbe divenuto il Buddha) studiò all'inizio della sua ricerca ascetica. Egli riuscì a raggiungere l'apice della realizzazione insegnata dai due sistemi, ma si accorse che questa realizzazione non conduceva alla liberazione dal *samsāra*.

⁹¹ Tutte similitudini che si trovano nei discorsi per definire la percezione.

concepivano come condizioni del sé e non erano in grado di comprendere che tutte queste attività sono *saṅkhāra* e che l'ignoranza è il loro trampolino di lancio.

Visto che il *Nibbāna* è chiamato la pacificazione di tutte le preparazioni, si può a volte concludere che l'ottenimento della cessazione di percezione e sensazione, *saññavedayitanirodha*⁹², sia in sé stesso il *Nibbāna*. Tuttavia, è emergendo da questa realizzazione, che è simile ad uno stato di totale congelamento, che uno realizza le tre liberazioni, il privo di segno, *animitta*, il privo di desiderio, *appaṇihita*, ed il vuoto, *suññata*⁹³.

Dal punto di vista Buddhista, è la saggezza che decide la questione, non la tranquillità. Quindi, in ultima analisi, le preparazioni cessano di essere preparazioni quando la tendenza ad afferrare il segno nelle preparazioni è eliminato e la condizione priva di segno è sperimentata. Il segno indica la nozione di permanenza e dà conto della natura ingannatrice delle preparazioni, come nel caso del trucco di un attore o degli attrezzi di scena. È il segno della permanenza che conduce al desiderio per qualcosa, ad aspettative ed aspirazioni.

Quindi, quel segno deve scomparire assieme al desiderio perché la *Liberazione del Privo di Desiderio* compaia. Quindi uno deve vedere tutto ciò come privo di essenza e vuoto. È proprio a causa del desiderio che consideriamo qualcosa come 'essenziale'. Quando c'è il desiderio, chiediamo col proposito di ottenere qualcosa. È attraverso questa speciale visione del *Privo di Segno*, del *Privo di Desiderio* e del *Vuoto* che il Buddha giunse alla pacificazione di tutte le preparazioni.

...

Cosa rende il *samsāra* un problema così difficile da risolvere? Andiamo avanti accumulando azioni *karmiche*, ma quando arriva il momento di sperimentare le loro conseguenze, non le consideriamo semplici risultati del *karma*, ma sovrimponiamo un *io* a quella esperienza. Quindi agiamo con la nozione di un *io* e reagiamo alle conseguenze ancora con la nozione di un *io*. A causa di quella reazione egoistica, accumuliamo nuovo *karma*. ...

Se si avesse l'opportunità di vedere la prova di un dramma o le preparazioni fatte dietro le quinte ... si potrebbe vedere cos'è il dramma. ...

Allo stesso modo c'è qualcosa di drammatico in queste preparazioni di base – ossia ispirazione ed espirazione, pensare e ponderare, percezione e sensazione. Se uno vede queste preparazioni dietro le quinte con saggezza, subentrerà il disincanto. Ciò che la meditazione di tranquillità fa è calmarle temporaneamente e condurre ad una certa felicità. Anche questo è necessario dal punto di vista della concentrazione, per sopprimere l'agitazione e tutto il resto⁹⁴, ma non elimina l'ignoranza. Questo è il motivo per cui, nella meditazione di visione profonda, si cerca di comprendere le preparazioni

⁹² Questo stato di assorbimento meditativo è a volte chiamato il nono *samādhi*. Tuttavia, esso non è un *samādhi* come gli altri. È esclusivo appannaggio degli *anāgami* e degli *arahant*. Per un *anāgamin*, è propedeutico alla realizzazione dello stato di liberazione finale, come il testo spiega di seguito. Per un *arahant*, è uno stato in cui dimorare a volte.

⁹³ Le tre porte alla liberazione sono comuni a tutti i veicoli e segnano la realizzazione del *Nirvāṇa*.

⁹⁴ Una delle fondamentali funzioni del *samādhi* è sopprimere temporaneamente i cinque ostacoli.

per ciò che sono eliminando l'ignoranza.

Più uno vede le preparazioni come preparazioni, più l'ignoranza è dispersa, e più l'ignoranza è dispersa, più le preparazioni perdono il loro significato in quanto preparazioni. Allora uno vede con saggezza la natura delle preparazioni come priva di segno, priva di desiderio, e vuota, al punto che, in effetti, le preparazioni cessano di essere preparazioni.

Vedere le preparazioni in questo modo è possibile solo quando brama ed attaccamento vengono abbandonati. Essi costituiscono il collante che tiene uniti i vari momenti che formano un'esistenza, così come tiene uniti i vari fotogrammi che formano un film cosicché esso diviene significativo per chi lo guarda.

La brama ha tre caratteristiche, elencate nella seconda nobile verità: *ponobhavika*, il fatto di condurre a rinnovate esistenze; *nandirāgasahagata*, il fatto di essere accompagnata da diletto ed attaccamento; *tatratatrābhinandī*, il fatto di trovare diletto ora qui, ora là.

Si può pensare che con rinnovata esistenza si intenda semplicemente il fatto di connettere una esistenza nel *samsāra* ad un'altra, ma non è così. È la brama che connette ogni momento dell'esistenza ad un altro.

Per esempio, uno che sta vedendo un film connette la prima scena con la seconda per comprendere quest'ultima. ... Le scene non cadono sullo schermo tutte assieme, ma tuttavia si instaura un meccanismo che le connette. Questa è l'idea che sta dietro al termine *ponobhavika*. Nel connettere una scena con un'altra c'è un elemento di divenire nuovamente o rigenerare.

C'è quindi il termine *nandirāgasahagata*. Questo è l'altro additivo che deve esserci per riuscire a godere di un film. Indica la natura di godere (di qualcosa) e sviluppare attaccamento (verso di essa). La brama in particolare è come una colla. ... Quindi, la brama, o desiderio, incolla le scene una all'altra.

Viene quindi il termine *tatratatrābhinandī*, la natura di dilettersi, in particolare ora qui, ora là. In effetti, è l'associazione di una scena con l'altra allo scopo di creare da tutto ciò una storia. ...

Allo stesso modo, gli esseri del mondo creano un film di nome-e-forma sullo schermo della coscienza con l'aiuto delle preparazioni, o *sañkḥāra*. Nome-e-forma sono un prodotto dell'immaginazione.

I momenti dell'esistenza si susseguono l'uno all'altro come i fotogrammi di un film. Quando il fotogramma presente appare, quello passato non esiste più e quello futuro non esiste ancora. Anche quello presente è fugace ed impermanente. Ciò nonostante, la brama incolla assieme tutti questi momenti successivi in una sequenza logica, benché tutto ciò sia solo un'illusione.

Per comprendere come quest'illusione si produce, l'autore fa l'esempio di un cane che, passando su un corso d'acqua vede la propria immagine riflessa e pensa sia un altro cane, reagendo scodinzolando od abbaiano. Il cane pensa che sta guardando perché vede un altro cane, ma la realtà è che vede un cane perché sta guardando:

Se il cane non avesse guardato giù, non avrebbe visto un cane che lo guardava dal basso, in altri termini la propria immagine. È precisamente questo il tipo di illusione che si produce in riferimento a nome-e-forma, preparazioni e percezione sensoriale. **Qui si trova il segreto dell'Origine Dipendente. ...**

Tendiamo a pensare che ogni oggetto esista di proprio accordo, ma questo è ciò che chiamiamo *sakkāyadittṭhi*, l'opinione di una personalità, che porta con sé la discriminazione del sé.

È questa opinione che fa sì che il cane immagini che c'è un altro cane nell'acqua. Immagina che il cane sia lì anche quando non guarda. Può aver pensato: “Sto guardando perché lì c'è un cane”, ma il fatto è che il cane appare lì perché lui si prende la briga di guardare. Abbiamo qui un caso di *paṭicca samuppāda*.

La parola *paṭicca* ha un significato molto profondo. Il Buddha ha preso in prestito dalla tradizione filosofica esistente in India molti termini ... ma il termine *paṭicca samuppāda* non si trova in altri sistemi filosofici. Il significato speciale del termine giace nella parola *paṭicca*.

In una certa occasione, il Buddha ha dato una certa definizione di *paṭicca samuppāda*. È ben noto che il Buddha ha dichiarato che tutta questa sofferenza sorge dipendentemente. Cosa si deve dunque intendere con la parola *dukkha*, “sofferenza”? Egli la definisce nei termini dei cinque aggregati soggetti ad attaccamento così: “in breve, questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento sono sofferenza”. Quindi la sofferenza, ovvero i cinque aggregati soggetti ad attaccamento, è qualcosa che sorge dipendentemente.

In un discorso della *Nidānasamyutta* del *Saṃyutta Nikāya*, il Buddha ha fatto questa importante dichiarazione: “Upavāṇa, ho dichiarato che la sofferenza sorge dipendentemente. Dipendentemente da cosa? Dipendentemente dal contatto.”⁹⁵ Quindi, stando anche a questa dichiarazione, è chiaro che i cinque aggregati soggetti ad attaccamento sorgono a causa del contatto, ovvero tramite il contatto per mezzo delle sei basi sensoriali.

Considerando le cose in questo modo, si dice che una cosa è sorta dipendentemente perché sorge dall'essere toccata dalle sei basi sensoriali. Questo è il motivo per cui è chiamata *anicca*, impermanente. Il film, per esempio, non è qualcosa di già pronto, ma sorge a causa del contatto. La frase *saṅkhatam paṭiccasamuppānam*, “preparato e sorto dipendentemente”, suggerisce che la natura preparata (dei fenomeni) è proprio dovuta a quel contatto. Ciò che si chiama *abbisaṅkhatā viññāṇa*, “coscienza specificamente preparata”, è quel tipo di coscienza che si afferra a nome-e-forma.

Quando uno vede un film, uno interpreta la scena che appare sullo schermo in base alle proprie preferenze. Essa diviene un oggetto di esperienza per lo spettatore. Similmente, immaginando un sé in nome-e-forma, la coscienza si afferra ad esso. È questo tipo di coscienza, fondata su nome-e-forma, che può venire chiamata *abbisaṅkhatā viññāṇa*.

Può forse esserci una coscienza che non riflette un nome-e-forma? Sì, può esserci. È ciò

⁹⁵ SN 12:26

che è noto con il nome di *anidassana viññāṇa*, o “coscienza non manifestante”. Questo ci conduce ad un argomento estremamente astruso di questo Dhamma.

L'autore comincia a questo punto una lunga trattazione sul tema della coscienza non manifestante, *anidassana viññāṇa*, che secondo la sua interpretazione indica la coscienza liberata di un arahant. Come già in precedenza per il concetto di *cittasāṅkhāro*, vi sono dei problemi redazionali che emergono dal confronto con i paralleli nei due testi citati da Bhikkhu Ñāṇananda a supporto della propria tesi, ossia il *Kevaḍḍha Sutta* ed il *Brahmanimantanika Sutta*, che rendono problematica la sua interpretazione di certi passaggi. I dettagli di questa discussione possono essere trovati nell'Appendice. È tuttavia un fatto che, nonostante questi problemi, il quadro finale che emerge dalla trattazione riguardante la natura dell'esperienza di liberazione è estremamente convincente e coerente con le scritture canoniche.

C'è un profondo verso alla fine del *Kevaḍḍha Sutta* del *Dīgha Nikāya* che è stato variamente interpretato dagli studiosi orientali ed occidentali. Esso dice:

*La coscienza che non manifesta nulla, che è illimitata e luminosa in ogni direzione
(Viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ, sabbato pabbhaṃ)
È lì che terra ed acqua, fuoco e aria, non trovano alcun punto d'appoggio.
Qui, ancora, è dove lungo e corto, sottile e grossolano, piacevole e spiacevole
Nome e forma sono troncati senza eccezione.
Quando la coscienza cessa, colà questi sono tenuti a bada.⁹⁶*

...

Prima di tutto, vediamo quali sono le circostanze che forniscono lo sfondo per questi versi del *Kevaḍḍha Sutta*. Il Buddha narra un episodio passato alla comunità dei monaci: un tempo un certo monaco concepì questa domanda: “Dov'è che i quattro grandi elementi, terra, acqua, fuoco, aria, cessano completamente?” Non andò a chiedere al Buddha, forse perché pensava che in qualche luogo in questo sistema di mondi i quattro elementi dovessero cessare.

Cosa fece dunque? Poiché era dotato di poteri spirituali, passò di paradiso in paradiso e da regno di Brahma a regno di Brahma facendo agli dèi ed ai Brahma questa domanda: “Dove cessano i quattro grandi elementi?” Nessuno tra loro seppe rispondere. Alla fine, Mahā Brahma gli chiese perché s'era preso la briga di arrivare fino lì quando avrebbe potuto facilmente consultare il Buddha. Allora il monaco andò dal Buddha e gli pose la sua domanda.

Prima di rispondere, il Buddha suggerì una riformulazione della domanda in questi termini: “Monaco, non è questo il modo in cui dovresti porre la questione. Avresti dovuto esprimerla in modo differente.” Ciò significa che la domanda è stata posta in modo erroneo e che non è corretto chiedere dove i quattro elementi cessano. Il Buddha

⁹⁶ Traduzione di Walsh: “Laddove la coscienza è priva di segno, sconfinata, luminosa in ogni direzione/ È colà che terra, acqua, fuoco ed aria non trovano alcun appoggio. / Colà lungo e corto, piccolo e grande, bello e ripugnante, / Colà “nome-e-forma” sono completamente distrutti./ Con la cessazione della coscienza tutto ciò è distrutto.” DN 11.

pertanto riformulò la domanda così:

*“Dov’è che terra ed acqua,
Fuoco ed aria non trovano alcun appoggio?
Dov’è che lungo e corto,
Sottile e grossolano, piacevole e spiacevole,
Così come nome-e-forma,
Sono totalmente distrutti⁹⁷?”*

Il Buddha introduce qui un’espressione dal significato particolare: *na gādhati*, “non trova un appoggio”. Quindi la domanda riformulata significa: “Dov’è che i quattro elementi non trovano un appoggio?” La domanda, quindi, non riguarda la cessazione dei quattro grandi elementi, in questo mondo od in questo sistema di mondi. Il modo giusto di porre la questione è chiedere dove essi non trovano un appoggio ... Il termine *uparujjhati* significa “controllare”.

Il verbo *uparujjhati*, secondo il PED, significa “essere fermato, rotto, annichilato, distrutto” ed è il passivo del verbo *uparundati*, “rompere, ostacolare, tenere a freno”. Bhikkhu Ñāṇananda traduce l’ultimo verso in questo modo “Vengono totalmente tenuti a bada”, Walsh traduce invece *uparujjhati* con “vengono distrutti”.

Avendo così riformulato la questione, il Buddha risponde con i versi citati sopra.

...

È in questa coscienza, che è qualificata con i termini *anidassanam*, *anantam*, *sabbato pabbam*, che terra, acqua, fuoco ed aria non trovano un appoggio ed è in questa coscienza che lungo e corto, sottile e grossolano, piacevole e spiacevole, così come nome-e-forma, vengono distrutti. Sono distrutti tramite la cessazione della coscienza.

Secondo Bhikkhu Ñāṇananda, in questi versi il termine coscienza viene usato con due diverse accezioni. La coscienza di cui si parla nel primo verso indica la coscienza di un arahant. La coscienza di cui viene predicata la cessazione nell’ultimo verso è invece la coscienza specificamente preparata di un uomo comune (*abhisāṅkhata viññāṇa*)⁹⁸.

Il **sermone 7** è dedicato a definire questi termini e trarne le implicazioni per quel che concerne l’argomento in discussione.

Il termine *anidassana* è definito per inferenza dal termine *nidassana* che significa manifestare, gettare luce su. La sua negazione significa quindi non manifestare nulla. C’è poi una definizione diretta tratta dal *Kakacupama sutta*, MN 21, in cui il termine *anidassana* viene riferito al cielo sul quale nulla può essere dipinto o disegnato perché, appunto, non può manifestare alcuna immagine. La coscienza di un arahant è così definita perché non riflette alcun nome e forma, essendo libera da ogni attaccamento ad esse. Ciò è possibile perché i quattro elementi menzionati nei versi appena citati non trovano in questa coscienza alcun punto d’appoggio, come invece accade nella coscienza specificamente preparata di un uomo comune.

⁹⁷ Per l’ultima frase seguo la traduzione di Walsh. Il verbo usato è *uparujjhati* su cui seguirà una discussione.

⁹⁸ Vedi Appendice per l’opinione di Bhikkhu Anālayo su questo argomento.

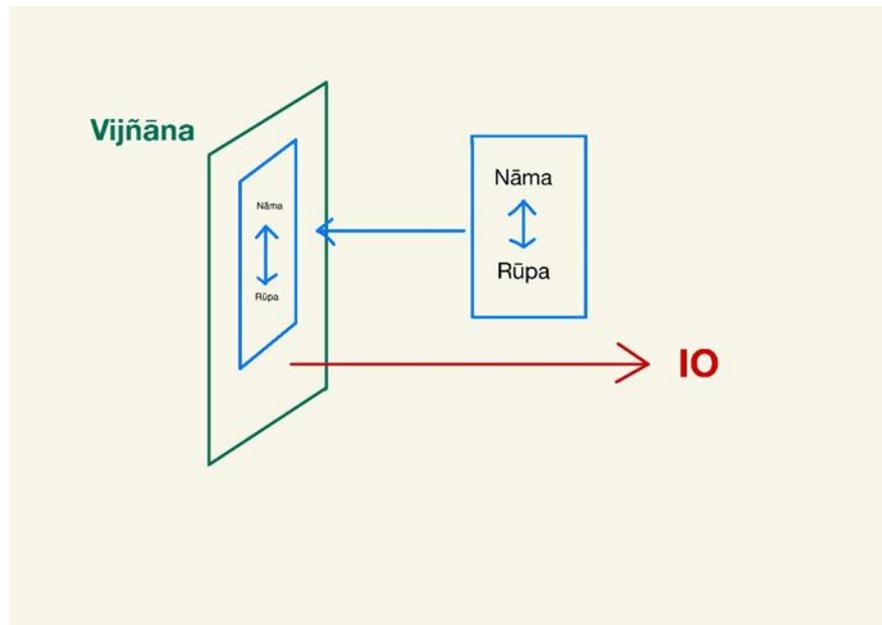
Com'è che la coscienza diviene non manifestante? Innanzitutto, ricordiamoci del fatto che la nostra coscienza ha l'abilità di riflettere. Questa abilità è chiamata *paccavekkhana*, "guardare retrospettivamente". A volte il Buddha ha utilizzato la similitudine di uno specchio per riferirsi a questa abilità ...

Nel precedente sermone, abbiamo portato l'esempio di un cane che, mentre traversa un asse sopra un torrente, osserva il proprio riflesso nell'acqua. Anche quello è un tipo di riflessione. Da ciò possiamo dedurre un certo principio riguardo alla questione della riflessione, ossia che questa parola rappresenta sia il modo di illudersi sia il modo di liberarsi dall'illusione. Ciò che crea l'illusione è il modo che il cane ha di guardare ripetutamente verso il basso dal suo punto di vista sull'asse per vedere un cane nell'acqua. Questa è riflessione inappropriata sorta da attenzione non radicale, *ayoniso manasikāra*. Sotto l'influenza dell'opinione di una personalità, *sakkāyadittḥi*, il cane continua ad osservare la propria immagine, scodinzolando e ringhiando. Ma è la riflessione appropriata sorta da attenzione radicale, *yoniso manasikāra*, che viene raccomandata nell'*Ambaklatthikā Rāhulovāda Sutta*⁹⁹ con la sua frase tematica *paccavekkhitvā, paccavekkhitvā*, "riflettere ripetutamente".

La riflessione appropriata porta con sé il punto di vista del Dhamma. La riflessione basata sulla corretta opinione, *sammā dittḥi*, conduce alla liberazione. Quindi, questo è il duplice aspetto della riflessione. Ma questo viene qui menzionato solo *en passant*. Il punto che desideriamo sottolineare è che la coscienza ha la natura di riflettere qualcosa, come uno specchio.

Ora, *anidassana viññāṇa* è un riferimento alla natura della coscienza liberata di un *arahant*; non riflette nulla. Per essere più precisi, non riflette un *nāma-rūpa*. Un individuo ordinario vede, quando riflette, un *nāma-rūpa* che chiama "io" e "mio". È la riflessione di quel cane che osserva la propria immagine illusoria nell'acqua. Uno che non sia un *arahant* vede nome-e-forma per mezzo della riflessione, ma tuttavia li considera essere il proprio sé. Con la nozione di un "io" e un "mio", diventa illuso in relazione a questo. Ma la coscienza di un *arahant* non è radicata.

⁹⁹ MN 61.



Nei precedenti sermoni abbiamo menzionato la coscienza radicata e la coscienza non radicata. La coscienza di uno che non è un *arabant* è radicata su nome e forma. La coscienza non radicata è quella che è libera da nome-e-forma e non radicata su nome-e-forma. La coscienza radicata riflette il nome-e-forma su cui è radicata, mentre una coscienza non radicata non trova un nome-e-forma che siano reali. Un *arabant* non ha attaccamenti o legami riguardo a nome-e-forma. In breve, è un tipo di penetrazione di nome-e-forma senza venire intrappolati in esso. Questo è il modo di rivelare il significato dell'espressione *anidassana viññāṇa*.

Per chiarire meglio il senso di *anidassana*, possiamo ricordarci che la manifestazione richiede qualcosa di materiale. ... Per quel che concerne la coscienza di un *arabant*, il verso in questione mette in chiaro che in essa terra, acqua, fuoco e aria non trovano là alcun appiglio. È a causa dei quattro grandi elementi che si ottiene la percezione della forma. Sono detti essere la causa e la condizione per la designazione dell'aggregato della forma.

L'*arabant* ha liberato la propria mente da questi quattro elementi, come è detto nel *Dhātuvibhaṅga sutta*: “rende la propria mente disincantata riguardo all'elemento terra ... l'elemento acqua ...” Poiché l'arahant ha reso la propria mente libera dai quattro elementi tramite il disincanto, il che fa sì che essi si dissolvano, la sua riflessione non genera una percezione della forma. Come dicono retoricamente i versi “in essa terra, acqua, fuoco ed aria non trovano un appoggio”.

La parola *gādhati* è particolarmente significativa. Quando, per esempio vogliamo sondare le profondità di un pozzo, caliamo in esso qualcosa di materiale che ha la funzione di una sonda. Quando essa si adagia, sappiamo che ha raggiunto il fondo. Nella coscienza di un arahant, gli elementi materiali non riescono a trovare un tale appoggio. Non possono manifestare sé stessi nell'insondabile profondità della coscienza di un arahant.

...

È proprio a causa del fatto che gli elementi materiali non possono manifestarsi in essa che questa coscienza è detta “non manifestante”. Allo stesso modo, possiamo aggiungere che distinzioni quali lungo e corto, sottile e grossolano, piacevole e spiacevole non vengono registrate da questa coscienza poiché pertengono a ciò che è materiale. Quando la coscienza è libera dai quattro elementi, è anche libera dalle distinzioni relative che altro non sono che gli standard di misura propri di quegli elementi.

Consideriamo ora le implicazioni del termine *anantam*¹⁰⁰ – sconfinata, infinita. Abbiamo già menzionato il sondare le profondità dell’acqua. Poiché gli elementi materiale sono svaniti da quella coscienza, non possono sondarne le profondità. Non servono più come “**indice**” di quella coscienza, perciò essa è sconfinata o infinita.

È sconfinata anche in un altro senso. Riguardo a distinzioni quali lungo e corto abbiamo usato il termine “**relativo**”. Questi sono concetti relativi. Ci si riferisce ad essi come coppie congiunte ... C’è tra essi una dicotomia, una biforcazione, come se fossero costretti in una cornice rigida. ... Tutte le misure sono relative ad una scala di riferimento ed hanno senso all’interno di essa ... Quando abbiamo detto che il mondo, per la maggior parte, si basa su una dicotomia, come quella tra le due opinioni “esiste” e “non esiste”, l’idea di una struttura è già implicita. Il modo di pensare di una persona comune si basa su uno o l’altro dei due estremi all’interno di questa struttura. L’arahant trascende tutto questo, pertanto la sua coscienza è sconfinata, *ananta*.

...

Dhammapada, Buddhavagga, 180:

*Colui che è privo della brama che aggroviglia ed agglutina per condurre uno altrove – da quale traccia può essere rintracciato l’Illuminato dal campo infinito – privo di traccia qual è?*¹⁰¹

Poiché il Buddha ha un campo infinito, è irrintracciabile, il suo cammino non può essere seguito. La brama, quando scorrazza per il suo campo, intesse la rete di nome-e-forma con la sua colla, ma poiché l’Illuminato ha come proprio campo l’“**infinito**”, non lascia alcuna impronta con cui possa essere seguito.

Il termine *anantagocarama* indica uno che non ha fine né limite.

...

Per quel che concerne *sabbato pabham*, questo termine significa *luminoso in ogni direzione*. Per spiegarlo meglio, l’autore si rifà di nuovo alla similitudine del film. La coscienza specificamente preparata di un uomo comune è angusta come il raggio di luce che cade sullo schermo del cinema, mentre la coscienza di un arahant non ha limiti cosicché la sua luminosità si espande ovunque. In questa luce, le preparazioni non possono più creare nulla, sono *acquietate*, perdono il loro significato in quanto preparazioni:

La coscienza, intendendo la coscienza specificamente preparata, la coscienza che è assorbita in nome-e-forma, ... è ristretta come il raggio di luce che cade sullo schermo

¹⁰⁰ Vedi l’Appendice per una discussione dei termini *anantam* e *pabham*.

¹⁰¹ Traduzione di Acariya Buddhakkhita: “Per mezzo di quale traccia si può rintracciare il Buddha che non lascia traccia, il cui campo è illimitato, in cui più non esiste la brama che irretisce ed aggroviglia e che perpetua il divenire?”

del cinema. È angusta come la prospettiva del pubblico incollato allo schermo. La coscienza del comune uomo mondano è similmente limitata e coinvolta.

Cosa accade quando è completamente illuminata da ogni parte tramite la saggezza? Diviene *sabbato pabbam*, luminosa in ogni direzione. In quello splendore che arriva da ogni lato, l'impalcatura dell'ignoranza svanisce. È quella coscienza liberata, emancipata dall'oscura impalcatura dell'ignoranza, che è chiamata la coscienza che è luminosa da ogni lato nel criptico verso in questione.

...

Vediamo di commentare gli ultimi due versi, *viññāṇassa nirodhena, etth'etaṃ uparujjhati*. Come abbiamo visto sopra, nome-e-forma sembrano cessare, come lo svanire delle scene sullo schermo del cinema. Cosa si intende allora con la frase *viññāṇassa nirodhena*, cessazione della coscienza? Si riferisce ad *abbisaṅkhabāta viññāṇa*, la coscienza specificamente preparata. È la cessazione della coscienza costruita che precedentemente era lì, simile a quella diretta verso lo schermo del cinema dal pubblico. Con la sua cessazione, i costituenti di nome-e-forma sono tenuti sotto controllo, *uparujjhati*.

Bhikkhu Ñāṇananda attribuisce alla scelta del termine *uparujjhati* invece del più comune *nirujjhati* un significato particolare che quindi interpreta di conseguenza. Bhikkhu Anālayo suggerisce invece che probabilmente la scelta del termine è stata dettata da semplici questioni di metrica, trattandosi qui di un testo in versi, in maniera da avere costantemente versi di otto sillabe. La scelta del verbo *uparujjhati* sarebbe, in altri termini, solo una questione di stile. Ma vediamo come Bhikkhu Ñāṇananda conduce la sua argomentazione:

... In genere, *uparujjhati* e *nirujjhati* sono considerati sinonimi ed il modo in cui sono usati in molti sutta potrebbe suggerire che hanno lo stesso significato ...

Tuttavia, nel contesto di questo particolare verso, sembra esserci qualcosa di profondo suggerito dalla differenza tra i due verbi.

...

Nella sua riformulazione della domanda, il Buddha ha evitato di proposito l'uso del verbo *nirujjhati*, facendo invece ricorso a termini quali *na gādhati*, “non trova un appoggio, non tocca il fondo”, e *uparujjhati*, “è tenuto sotto controllo, è tagliato fuori”. ...

Qual è il segreto dietro a questo uso peculiare? Il problema che era venuto in mente a questo monaco è in realtà del tipo che architettano i materialisti di oggi. È in sé stesso una fallacia. Dire che i quattro elementi **cessano** da qualche parte nel mondo o nell'universo è una contraddizione in termini. Perché? Perché la domanda stessa “Dove cessano” presuppone una risposta nei termini di questi elementi, tramite la definizione di un luogo. È il tipo di domande grossolane che pone una persona ordinaria che ha inclinazioni materialiste.

...

La vera domanda non è dove i quattro grandi elementi cessano, ma dove non trovano un appoggio e dove ciò che li accompagna è tenuto sotto controllo.

Qui, quindi, vediamo come il Buddha connette il concetto di materia che il mondo

prende per scontato alla percezione della forma che sorge nella mente. I quattro grandi elementi ossessionano la mente delle persone ordinarie come fantasmi e quindi ne devono essere esorcizzati. Non è una questione di espellerli da questo mondo, dai regni celesti o dall'intero universo, ma di esorcizzarli dalla coscienza in modo da por termine a questa ossessione.

Di fronte alla luce della saggezza questi fantasmi, ossia i quattro grandi elementi, divengono inefficaci. È solo nell'oscurità dell'ignoranza che essi possono ossessionare le persone ordinarie con la percezione della forma. Tengono la mente delle persone ordinarie legata, incollata e limitata. Ciò che ora accade è che questa coscienza specificamente preparata, che è legata, incollata e limitata, diviene completamente libera per mezzo della luce della saggezza e diviene non manifestante, infinita e luminosa in ogni direzione.

Il **sermone 8** riparte commentando un passo di un altro sutta in cui l'espressione *viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham* ricorre ed è il *Brahmanimantanika sutta*, MN 49. Alcune versioni Pāli di questo sutta mettono questa frase in bocca al Buddha, mentre altre versioni la indicano come pronunciata da Brahmā. Esattamente come nei due casi citati sopra, le variazioni redazionali si riflettono in differenze di interpretazioni per le quali, ancora una volta, rimando all'Appendice. Questo il brano che ci interessa:

“La coscienza che non manifesta nulla, che è infinita e luminosa in ogni direzione non partecipa della terrestrità della terra, della acquosità dell'acqua, della natura ardente del fuoco, della natura ariosa dell'aria, della creaturalità delle creature, della divinità dei deva, della Pajāpatitā di Pajāpati¹⁰², della Brahmanità di Brahma, della radiosità dei Radianti¹⁰³, della Subbhakīṇhalitā dei Subbhakīṇha Brahma¹⁰⁴, della Vehapphalatā dei Vehapphala Brahma¹⁰⁵, della dominazione del dominatore¹⁰⁶, e della totalità del tutto.”

Il succo di questo paragrafo è che la coscienza non manifestante, che è infinita e luminosa in ogni direzione, è libera dalle qualità associate a tutti i concetti della lista, come la terrestrità della terra o l'acquosità dell'acqua. In altri termini, non è sotto la loro influenza, non partecipa di essi. Qualunque sia la natura che il mondo attribuisce a questi concetti, qualunque sia la realtà di cui vengono investiti, essa non viene registrata in questa coscienza non manifestante. Questo è il motivo per cui si dice che questa coscienza non è da essi influenzata.

Di solito, le persone comuni attribuiscono un certo grado di realtà ai concetti di uso quotidiano. Essi sono considerati come oggetti mentali, cose di cui la mente si occupa. ... la persona comune pensa che ci sia qualche cosa in ognuno di questi concetti. In altre parole, ritiene che ci sia qualcosa come una natura intrinseca o essenza in questi oggetti della mente.

¹⁰² Il Signore della Creazione. È anche un nome dato a Māra, in quanto egli usa il suo potere su tutte le creature.

¹⁰³ Ābhassara deva. Sono deva del mondo della forma del piano corrispondente al secondo jhāna. Sono così chiamati perché il loro corpo emana luce. La loro vita è di due eoni.

¹⁰⁴ Sono i deva della gloria rifulgente. La rinascita in questo piano è possibile con la realizzazione del terzo jhāna. Hanno una vita di quattro eoni.

¹⁰⁵ La rinascita tra questi deva è possibile con la realizzazione del quarto jhāna. Essi hanno una vita di 500 eoni.

¹⁰⁶ Signore o dominatore, *abhibhū*. Il testo dice *the overlord-ship of the overlord*.

Tuttavia, la citazione in questione sembra implicare che questa cosiddetta natura non viene registrata nella mente di un arahant. È assolutamente necessario per le persone del mondo ritenere che vi sia qualche reale natura in questi oggetti mentali. Perché? Perché per pensarli in quanto oggetti essi devono avere una qualche essenza, o almeno devono essere investiti di una essenza, e le persone del mondo le investono di fatto di una essenza, ossia la terrestrità della terra, la acquosità dell'acqua, etc. ...

Attribuendo una realtà a qualunque concetto che appare, le persone del mondo creano per sé la percezione della permanenza, la percezione della bellezza e la percezione del sé. In altri termini, oggettivano questi concetti nei termini di brama, presunzione ed opinioni. Quella oggettivazione prende la forma di qualche natura inerente ad essi attribuita. ...

La mente di colui che ha realizzato la suprema liberazione è libera dall'illusione di concepire i concetti come cose reali; vede la loro insostanzialità, la loro assenza di esistenza intrinseca.

Quattro sono i modi di concepire i fenomeni in modo perverso per mezzo di brama, presunzione ed opinioni. Il *Brahmanimantanika sutta* così si esprime:

“Avendo compreso per mezzo della conoscenza suprema la terra come terra, o Brahma,” (*ossia avendo compreso per mezzo di un tipo speciale di conoscenza e non per mezzo della percezione sensoriale ordinaria*)¹⁰⁷, ed avendo compreso per mezzo della conoscenza suprema tutto ciò che non partecipa della terrestrità della terra” (*il riferimento qui è a quella coscienza non manifestante che sarà descritta nel successivo paragrafo*) “non affermo di essere terra, non affermo di essere sulla terra, non affermo di essere dalla terra, non affermo la terra come mia, non affermo la terra.”

Questo passaggio è molto simile a ciò che si trova nel primo sutta del *Majjhima Nikāya*, il *Mūlapariyāya sutta*, riguardo al quale Bhikkhu Bodhi così spiega:

I quattro modi di concepire (*maññanā*): Il Buddha mostra che il concepire ogni oggetto può avvenire secondo quattro modi, espressi nei testi come una quadruplici struttura linguistica: accusativo, locativo, ablativo e genitivo. Il significato primario di questa struttura modale – enigmatica anche in Pāli – sembra essere ontologico. Considero questa struttura come rappresentante i diversi modi in cui una persona ordinaria tenta di attribuire esistenza reale al suo immaginario senso di identità postulando, al di sotto del livello di riflessione, una relazione tra sé in quanto soggetto della cognizione ed il fenomeno percepito in quanto oggetto. Secondo la quadruplici struttura data, questa relazione può essere una di identificazione diretta (“egli concepisce X”), di inerenza (“egli concepisce in X”), di contrasto o derivazione (“egli concepisce da X”) o di semplice appropriazione (“egli concepisce X come mio.”)¹⁰⁸.

In questo modo si origina la percezione della permanenza riguardo a ciò che è così concepito:

... l'uomo ordinario in questo mondo prende la percezione della terra seriamente, e concependo riguardo ad essa *la terra è mia, io sono sulla terra*, etc., investe i concetti di una natura permanente. Tuttavia, questo è una specie di strumento che l'uomo comune

¹⁰⁷ La parte in corsivo si riferisce al commento di Bhikkhu Ñāṇananda posto tra le righe del testo originario.

¹⁰⁸ Bhikkhu Bodhi, 1995, nota 6.

adotta allo scopo di perpetuare il dramma dell'esistenza. Ciononostante, ognuno di questi elementi è vuoto.

In questo particolare contesto, i quattro elementi, terra, acqua, fuoco, aria, sono menzionati proprio all'inizio. Il Buddha, avendo compreso la vacuità ed impermanenza di tali elementi, non si attacca ad essi, mentre invece la persona mondana ordinaria si afferra alla percezione della terra¹⁰⁹ in un pezzo di ghiaccio a causa della sua durezza. Ma come ben sappiamo, quando lo riscaldiamo esso rivela la sua natura acquosa. Se continuiamo a scaldare rivelerà la natura del fuoco ed infine verrà convertito in vapore, rivelando la sua natura aerea.

Quindi anche questi quattro grandi elementi a cui il mondo si afferra sono caratterizzati dall'impermanenza. Colui che è emancipato, che comprende correttamente quest'impermanenza tramite la sua conoscenza trascendente, non è turbato dal loro aspetto spettrale, la sua coscienza non è soggetta ad essi. ...

Lo stesso vale per gli altri concetti. (Il concetto di) esseri *samāsārici* ha anch'esso un uso convenzionale. Uno può ritenersi un dio tra gli dèi: Baka il Brahma possedeva l'arroganza "Io sono Brahma", ma perfino il suo stato di Brahma si scioglierà come quel pezzo di ghiaccio, perlomeno dopo alcuni eoni. Quindi, perfino l'essere Brahma è soggetto a "liquidazione" come un pezzo di ghiaccio.

In questo modo, la coscienza liberata di un arahant non registra la percezione di permanenza in relazione ai concetti che si camuffano come reali nel dramma dell'esistenza delle persone comuni. Questo è il motivo per cui è chiamata coscienza "non manifestante": essa è libera da quei concetti.

Per spiegare meglio la natura della mente liberata, possiamo nuovamente riferirci all'analogia con film e dramma. Per esempio, per produrre una scena tragica sullo schermo, i produttori del film utilizzano trucchi sottili di congegni e telecamere. La terribile scena di una conflagrazione o di un incendio, che genera in chi la vede il terrore, può venire prodotta utilizzando case di cartone ... Similmente, terribili incidenti automobilistici sono prodotti con l'uso di alcuni giocattoli.

Anche in questo dramma dell'esistenza vi sono simili scene tragiche. Nonostante la loro qualità tragica, se un membro del pubblico comprende in quel momento che queste sono solo case di cartone e giocattoli lasciati cadere da una collina, vede qualcosa di comico in ciò che è apparentemente tragico. Similmente, in questo dramma dell'esistenza c'è un aspetto tragico ed un aspetto comico.

Entrambi questi termini, tragico e comico, possono essere inclusi nel termine *samvega*, angoscia, senso di urgenza. Nel far sorgere *samvega* riguardo ai *saṅkhāra* possiamo riferirci ad entrambe le attitudini. Le persone ordinarie del mondo vedono solo l'aspetto tragico dell'esistenza, e questo a causa dell'ignoranza; ma l'arahant, l'emancipato, vi vede anche un aspetto comico.

Come chiarimento, possiamo riferirci a quei casi in cui il Buddha stesso o i suoi discepoli dotati di poteri psichici come il Venerabile Mahā Moggalāna hanno mostrato un lieve

¹⁰⁹ Percezione della terra significa percezione della solidità o durezza.

sorriso (*situppāda*) nel vedere come gli esseri nel *samsāra* rinascono in piani di esistenza elevati o miserabili in accordo con le loro azioni, come in uno spettacolo di marionette. Ovviamente, quel sorriso spontaneo non ha nulla di sarcastico o scortese, e tuttavia ci suggerisce qualcosa. Esso è il risultato di un insight nell'aspetto comico del dramma esistenziale e sorge a causa della convinzione della totale futilità ed insostanzialità del dramma dell'esistenza ... È simile alla risposta di uno che ha correttamente compreso l'impermanenza e la natura illusoria di quello che è mostrato sullo schermo.

Quando pensiamo a questo dramma dell'esistenza, gli esseri del *samsāra* sembrano pupazzi portati verso l'alto dalle cinque pastoie superiori e verso il basso dalle cinque pastoie inferiori. Appaiono come marionette, manipolate su e giù da stringhe costituite dal risultato delle loro stesse azioni.

Il necessario per il dramma dell'esistenza è fornito dai quattro grandi elementi ...

...

Nonostante la sua natura comica, il mondo non può permettersi di riderne. Piuttosto, ciò dovrebbe essere considerato una ragione sufficiente per far sorgere un angosciato senso di urgenza: "Che tristezza essere soggetti a questo stato di cose! Che tristezza non essere in grado di comprendere a causa del potere degli influssi e delle latenze e quindi accumulare contaminanti!"

Questa consapevolezza dell'inermità di tutte le cose fa sorgere un senso di angoscia. Uno può giungere ad una certa comprensione coerente con il privo di segno, il privo di desiderio ed il vuoto per mezzo della contemplazione di questi fatti.

...

Dev'essere per questo stato di cose nel dramma dell'esistenza che il Buddha dichiara in molti discorsi che hanno a che fare con l'impermanenza ... che "Questo, monaci, è sufficiente per sviluppare disincanto per tutte le preparazioni, per divenire distaccati nei confronti di esse, per essere liberi da esse."

L'autore cita i seguenti versi, attribuiti al Venerabile Adhimutta¹¹⁰. Catturato da un gruppo di banditi in una foresta con lo scopo di farne una vittima sacrificale, invece di tremare di paura, serenamente pronunciò queste parole:

Non c'è sofferenza mentale
Per colui che non ha aspettative, o capo,
Tutte le paure sono state trascese
In colui i cui impedimenti sono estinti.

Non mi sovviene Io ero,
Né mi sovviene Io sarò,
Semplici preparazioni vengono distrutte,
Che c'è da lamentarsi?

Per uno che vede così come è

¹¹⁰ Thera 16:1.

Il sorgere dei puri dhamma
E la sequenza delle pure preparazioni,
Non c'è paura, o capo.

Quando uno vede con saggezza
Questo mondo come comparabile ad erba e ramoscelli,
Non trovando alcunché degno d'essere afferrato come mio,
Uno non si lamenta: Oh! Non ho nulla!

Il saggio altro non vede che un insieme di preparazioni che sorgono e cessano, ma nessuna *personalità* che venga all'esistenza. Non c'è nulla che venga realmente distrutto in quanto nulla di reale è stato mai creato. Abbiamo già discusso del concetto di *cessazione dell'esistenza*, concetto guardato con sospetto da chiunque mantenga una nozione di qualcosa di realmente esistente per sé (inclusi alcuni Buddhisti). Il Buddha, tuttavia, insegna che *esistenza* è qualcosa che dipende dall'attaccamento per il suo sorgere, in altri termini, estinto l'attaccamento, non c'è esistenza che venga ad *essere*. Ciò che si origina dipendentemente assume un'esistenza contingente secondo la sua funzione, cristallizzata in un concetto, ad esempio se qualcosa serve come un tavolo, così viene concepito.

Allo stesso modo, non c'è alcuna essenziale *coesità* nelle cose considerate reali dal mondo. Esse appaiono come cose a causa di brama, presunzione e opinioni. Sono condizionate dalla mente, ma queste cause psicologiche sono ignorate dal mondo, una volta che concetti e designazioni sono sovrapposti ad esse. Sono allora trattati come oggetti reali e resi disponibili alla grammatica ed alla sintassi, in modo tale da poter intrattenere concetti ed immagini quali, per esempio, nella sedia, sulla sedia, la sedia è mia, e così via.

Questa tendenza è assente nella mente liberata di un arahant. Egli ha compreso il fatto che l'esistenza è dovuta all'attaccamento, *upādāna paṇṇā bhavo*. Generalmente, nella spiegazione della legge dell'origine dipendente, la frase "in dipendenza da attaccamento, l'esistenza" è interpretata come implicante che la nostra prossima vita è dovuta al nostro attaccamento in questa vita. Tuttavia, questo divenire è qualcosa che va avanti di momento in momento. Ora, per esempio, ciò che tengo in mano è divenuto un ventaglio perché lo sto usando come un ventaglio. Anche se fosse fatto di materiale differente, sarebbe ancora chiamato ventaglio. Ma se fosse usato per qualche altro scopo, potrebbe diventare qualcosa di diverso. In questo modo possiamo capire come l'esistenza dipende dall'attaccamento.

A questo punto l'autore introduce un'altra delle sue pregnanti similitudini. Supponiamo che due persone debbano fare una corda arrotolando i fili che la compongono. Dovrebbero arrotolare da parti opposte, ma per errore cominciano ad arrotolare nella stessa direzione. Qualcuno nel mezzo afferra saldamente i fili cosicché le due persone alle estremità non si accorgono di stare arrotolando nella stessa direzione e da lontano sembra proprio che due corde siano generate. Se tuttavia l'uomo nel mezzo lascia andare improvvisamente la presa le due corde svaniscono.

Gli arrotolamenti nella stessa direzione da entrambi i lati che creavano la corda sono immediatamente neutralizzati e la corda cessa di essere una corda! In quel momento accade qualcosa simile all'acquietamento di tutte le formazioni ed all'abbandono di tutti i supporti (*upādhi*). Uno realizza, così com'è, che nessuna corda è mai esistita.

La stessa situazione prevale nel mondo. L'impermanenza di questo mondo, secondo il Buddha, non ci influenza finché non c'è alcun attaccamento da parte nostra. Tutti gli arrotolamenti in questo mondo si srotolano immediatamente. Questa è la natura del mondo. Questo è ciò che significa *udayabbaya*, sorgere e cessare.

Cosa succede se non c'è l'afferrare al centro mentre l'arrotolamento va avanti nella stessa direzione ad entrambe le estremità? Non viene prodotta alcuna corda, anche se i due alle estremità vanno avanti ad arrotolare per eoni ed eoni. Perché? Semplicemente perché stanno arrotolando nella stessa direzione.

Nel mondo è la stessa cosa. L'impermanenza che vediamo attorno a noi non ci influenza di per sé; ne veniamo influenzati solo se ci aggrappiamo. È l'attaccamento al centro che dà conto della corda, o, piuttosto, ciò che ha la sembianza di una corda. In realtà, è questo che le persone comuni chiamano "il mondo". Questo è ciò che prendono per reale. La conseguenza qual è? Se è reale e permanente qualunque cosa sia ad esso contrario è annichilazione, ovvero la distruzione di un mondo reale.

Tenendo in mente il significato dell'affermazione del Buddha "dipendentemente dall'attaccamento c'è esistenza", se uno si dà la pena di riflettere su questa piccola illustrazione, uno realizza che in realtà non c'è nulla di reale che viene distrutto. Non c'è alcun sé né alcuna anima che viene distrutta.

Di fatto, l'impermanenza del mondo è un processo di sorgere e cessare momentanei. Dato l'afferrarsi al centro, ossia, "dipendente dall'attaccamento sorge il divenire", gli altri anelli seguono a ruota, ossia "dipendente dal divenire, la nascita; dipendenti dalla nascita, sorgono decadimento e morte, tristezza, lamento, pena, dolore e disperazione".

La realizzazione della visione del Dharma, ossia il primo frutto di santità, è definita da una frase, la stessa che il Venerabile Kondañña pronunciò al suo risveglio: "Tutto ciò che ha la natura del sorgere, ciò stesso ha la natura del cessare".

Sembra che essa non dica niente di significativo ad una prima occhiata. Tuttavia, esprime in modo succinto la più chiara convinzione che uno che è entrato nella corrente ottiene dell'innocente processo del sorgere e cessare nel mondo. È come se colui che sta afferrando nel mezzo lasci andare la sua presa per un attimo per mezzo del potere dell'istante del cammino (*path moment*)¹¹¹.

È nella natura degli uomini ordinari di afferrare ed aggrapparsi. Questo è il motivo per

¹¹¹ 'Istante del cammino' è un termine tecnico che appartiene all'Abhidharma. Si riferisce all'istante in cui la mente accede alla visione del Nirvāṇa ed è subito seguito dalla fruizione. L'istante del cammino è irripetibile, mentre il frutto è ripetibile. Spiega Ayya Khema (*Path and Fruit*, trascrizione da una conferenza): "L'istante del cammino non ha in sé alcun pensiero o sensazione. Non è comparabile agli assorbimenti meditativi (*jhāna*). Nonostante sia basato su di essi, perché solo la mente concentrata può entrare nell'istante del cammino, non ha le stesse qualità. Gli assorbimenti meditativi hanno – al loro stadio iniziale – gli ingredienti del rapimento, della felicità e della pace. In seguito, la mente sperimenta espansione, nullità ed un cambio di percezione. L'istante del cammino non contiene alcuno di questi stati mentali. Esso ha una qualità di non essere. È un tal sollievo e muta la propria visione del mondo così totalmente che è perfettamente comprensibile perché il Buddha tracciò una distinzione così netta tra un uomo comune ed un Nobile. Mentre gli assorbimenti meditativi portano con sé un senso di singolarità, di unità, l'istante del cammino non contiene nemmeno quello. Il momento della fruizione, seguente il momento del cammino, è quell'esperienza come viene compresa e risulta in una visione dell'esistenza totalmente mutata. ... Cercare il cammino ed il frutto non contribuirà a crearli, poiché solo una consapevolezza momento per momento può farlo."

cui l'uomo che afferra la corda al centro rifiuta di lasciar andare la sua presa nel mezzo di attorcigliamenti e srotolamenti, nonostante le avversità che deve sopportare in termini di tristezza, lamento, pena, dolore e disperazione. Per lui è estremamente difficile lasciar andare. Finché un Buddha non sorge nel mondo e proclama il Dhamma, il mondo si rifiuta caparbiamente di lasciar andare.

Se uno rinuncia alla tendenza ad attaccarsi almeno per un breve istante, sviluppando il nobile ottuplice sentiero fino al livello sovramondano, e lascia andare anche solo per un momento, allora, nel momento in cui si afferra nuovamente, comprende che c'è meno stress e tensione. L'opinione di una personalità, il dubbio e l'attaccamento dogmatico a regole e rituali sono cessati. Si è prodotto un certo livello di srotolamento. I fili della corda sono meno tesi adesso.

Uno comprende anche che, al momento di emergere da quella esperienza sopramondana, si ritorna all'esistenza a causa dell'attaccamento, a causa della tendenza ad afferrarsi. Gli risulta anche evidente che questa tendenza ad attaccarsi persiste a causa di influssi e latenze – dovuti ai contaminanti non ancora abbandonati. Questa, in effetti, è la realizzazione immediata della legge dell'origine dipendente.

Il *Nirvāṇa* è a volte definito nei discorsi con il termine *dhuva*, che significa stabile, costante, permanente. I commentatori lo hanno spiegato come se implicasse che il *Nirvāṇa* ha una natura permanente ed eterna. In realtà il significato è un altro, secondo quel che spiega Bhikkhu Ñāṇananda:

Il vero significato di questo sinonimo non è stato compreso. Esso significa stabile o inamovibile ...

In che senso il *Nibbāna* è chiamato *dhuva*? Nel senso che l'esperienza del *Nibbāna* è irreversibile. Questo è il motivo per cui ci si riferisce ad esso come *acalam sukham*, “beatitudine inamovibile”. Il termine *akuppa cetovimutti*, “inamovibile liberazione della mente”, esprime la stessa idea. Qualunque altro tipo di liberazione è instabile, o irritabile. Come implica l'espressione *kuppapaṭicca santi*, “pace dipendente dall'irritabilità”, sono soggette ad instabilità.

Anche se sono inamovibili durante l'esistenza, vengono scosse alla morte. Il traguardo finale è il dolore della morte. Quello è il momento critico in cui uno può giudicare la propria vittoria o sconfitta. Di fronte al dolore della morte, tutti gli altri tipi di liberazione indietreggiano sconfitte. Ma questa liberazione, questa liberazione inamovibile con la sua strategia di “lasciar andare” al momento della morte, non è soggetta a scuotimento.

...

La ragione principale dietro a questo è l'idea erronea riguardo all'esistenza – ovvero che ci sia un'esistenza vera e reale. C'è questo termine *asmimāna* che implica che in questo mondo c'è l'arroganza “Io sono”. Tutti gli altri maestri religiosi si concentravano sulla salvezza di questo “Io” reale, o, in altri termini, su come conferire immortalità a questo “Io”. Il Buddha, al contrario, dichiarò che quel che in realtà è presente è un'arroganza – l'arroganza “Io sono”. L'unica cosa necessaria è eliminare questo concetto. Per questo ci sono alcuni passaggi che dicono cose quali “Comprendendo correttamente l'arroganza,

ha messo fine alla sofferenza”¹¹², o “uno giunge all’eradicazione dell’arroganza ‘io sono’ che è in sé la realizzazione del Nibbāna qui ed ora”¹¹³.

Qualcuno sembra ritenere che l’eradicazione dell’arroganza “Io sono” è una cosa ed il *Nibbāna* un’altra, ma assieme all’eradicazione del concetto “io sono” viene l’estinzione. Perché? Perché uno è andato avanti ad arrotolare tutto questo tempo pensando di creare una corda reale. Si rimane ignoranti del vero stato delle cose a causa dell’afferrarsi nel mezzo; appena uno lascia andare, capisce.

...

Si persevera perché si ha paura di lasciar andare; si pensa che lasciar andare significa essere distrutti. Il Buddha dichiara che la pesantezza del proprio carico è dovuta all’afferrarsi. Ciò che rende conto del peso è la tenacità stessa con cui uno si aggrappa. Le persone comuni non comprendono questo e quindi si aggrappano alla corda temendo di essere distrutte. Ma se uno lascia andare la presa anche solo per un momento, uno vedrà come i fili sotto tensione si rilassano perlomeno per quell’istante – c’è un immediato srotolamento. La comprensione totale di quello srotolamento si ha quando il “lasciar andare” è completo. Allora tutti gli influssi e le latenze sono distrutti.

...

Veniamo quindi alla terza strofa.

*Per uno che vede così com’è
Il sorgere dei puri dhamma
E la sequenza delle pure preparazioni,
Non c’è paura, o capo.*

Perché in questo contesto i fenomeni sono qualificati dal termine puro, *suddha dhamma*? Perché gli oggetti mentali che sono considerati come *dhamma* (fenomeni) dal mondo, sono impuri. Perché sono impuri? Perché sono influenzati dagli influssi. Qui abbiamo fenomeni non influenzati o privi di influssi. Gli oggetti del mondo si presentano alla mente dell’arahant liberi da influssi. In altri termini, non agiscono nel costruire un preparato, *saṅkhata*. Sono quasi preparazioni, non agiscono nel costruire un film.

...

L’arahant vede i fenomeni come puri fenomeni. Quegli oggetti mentali sorgono solamente per cessare, questo è tutto. Sono semplicemente una serie di preparazioni.

...

Cerchiamo di fare un esempio di ciò per via analogica. Come sappiamo, quando una macchina da cucire sta lavorando, cuce due pezzi di tessuto assieme. Supponiamo che la spoletta esaurisca improvvisamente il suo carico di filo. Cosa accade allora? Uno può ancora erroneamente supporre che i due pezzi di tessuto vengano cuciti assieme, finché scopre che in realtà sono separabili. Questo perché le condizioni per una perfetta

¹¹² MN 2, *Sabbāsava sutta*.

¹¹³ AN 9:1. Traduzione di Bhikkhu Bodhi: “Colui che percepisce il non sé eradica l’arroganza ‘Io sono’, il che è il *nibbāna* in questa stessa vita.”

cucitura sono mancanti. Per una perfetta cucitura, la spoletta deve affrettarsi e mettere un nodo ogni qualvolta l'ago va giù.

Ora, per un arahant, la spoletta rifiuta di mettere il nodo. Per lui le preparazioni, *saṅkhabāra*, sono inefficaci nel produrre un preparato, *saṅkhabata*. Egli è privo di brama, presunzione ed opinioni. Perché vi sia un nodo di esistenza, ci deve essere attaccamento nella forma di brama, un cappio nella forma di presunzione ed uno stringimento nella forma di opinioni. Quindi, la mente di un arahant lavora come una macchina da cucire con la spoletta scarica di filo. Pur essendo definita una coscienza funzionale, la sua funzione non è quella di costruire un preparato, poiché è priva di influssi. I fenomeni semplicemente vanno su solo per andare giù, come l'ago.

Perché l'ignoranza è posta come primo anello nella formula dell'origine dipendente? Perché è l'intera serie ad essere dipendente dall'ignoranza. Non è una sequenza temporale. Non implica il tempo. Questo è il motivo per cui il Dhamma è chiamato atemporale, *akālika*. È l'interpretazione stereotipata della formula di origine dipendente nei termini delle tre vite che ha compromesso la qualità immediata ed atemporale del Dhamma. Poiché l'ignoranza è la causa radice di tutte le altre condizioni, inclusi il divenire, la nascita, il decadimento e morte, tutto ciò cessa immediatamente col cessare dell'ignoranza. Questa, quindi, è la ragione dell'ultima linea, “non c'è paura, o capo”.

L'immortale, *amata*, significa assenza della paura della morte. La paura che il mondo ha della morte è ossessiva. ...

...

Il mondo ha una percezione del compatto, *ghanasañña*, riguardo a questo corpo formato dai quattro elementi. È a causa di questa percezione o nozione di compattezza che c'è la paura della morte.

C'è nascita perché c'è esistenza. Se analizziamo questa affermazione, essa ci può permettere di penetrare all'interno della legge di origine dipendente. Il termine *jāti*, o nascita, generalmente richiama alla mente la forma di un bimbo che esce dal ventre materno. Tuttavia, in questo contesto, il Buddha usa il termine in relazione a *bhava*, o esistenza, che è a sua volta in relazione con *upādāna*, o attaccamento. È nel momento in cui usiamo qualcosa come poggiapiedi che un poggiapiedi è nato. Quando smette di servire a quello scopo, il poggiapiedi è morto.

È in questo senso che tutti i supporti, *upadhi*, son detti possedere la natura di nascere, *jātidhammā bete, bhikkhave, upadayo* (MN 26, *Aryapriyeasana Sutta*), “Tutti questi supporti, o monaci, sono della natura di nascere”. Non solo gli oggetti animati, come mogli e figli, schiavi e schiave, etc., ma anche oro ed argento sono qui detti avere la natura di nascere. Ragioniamo su questa affermazione. Come possono oro ed argento nascere? Come possono diventare vecchi? Nascono a causa di brama, presunzione e opinioni. Vengono all'esistenza. Sono nati. A causa del fatto di essere nati, invecchiano. Perciò divengono oggetto per il sorgere di tristezza, lamento, e così via.

Per chi li considera come semplici preparazioni, tutti questi concetti non si cristallizzano in cose. La descrizione della coscienza non manifestante nel *Brahmanimantika sutta* sembra un indovinello nella forma di un miscuglio di termini negativi quali “non affermo

di essere terra, non affermo di essere sulla terra, non affermo di essere dalla terra”.

Qual è l’idea generale trasmessa da queste espressioni? L’implicazione è che un arahant considera tutti questi concetti, che l’uomo comune utilizza per costruire un’esistenza e per asserire la realtà del suo dramma dell’esistenza, come semplici presunzioni. È convinto della loro vanità ed insostanzialità. Come abbiamo già spiegato con l’esempio della macchina da cucire, nessuna esistenza viene cucita o messa assieme. La cessazione dell’esistenza viene sperimentata esattamente qui ed ora.

C’è chi sembra pensare che un arahant sperimenta la beatitudine del *Nibbāna* solo dopo la morte, ma la cessazione dell’esistenza viene sperimentata qui ed ora. Questo è qualcosa di meraviglioso e sconosciuto ad altri sistemi religiosi. È nel momento stesso in cui la spoletta della macchina da cucire rimane senza il suo carico di cotone che la cessazione dell’esistenza viene sperimentata. È allora che le latenze sono eradicte e gli influssi distrutti, brama, arroganza ed opinioni rifiutano di giocare la loro parte, col risultato che semplici preparazioni vanno su e giù. Questo è l’immortale dal sapore di ambrosia. ...

Quel che accadde nel caso del Venerabile arahant Adhimutta è che il capo dei banditi comprese il Dhamma e lo lasciò libero ed infine divenne un monaco sotto la sua guida. Ma anche se lo avesse ucciso, il Venerabile Adhimutta sarebbe trapassato sperimentando l’immortale dal sapore di ambrosia. Perché? Perché era in grado di lasciare andare prima che Māra venisse ad afferrarlo, e quindi era impavido. La paura ossessiva della morte comune alle persone ordinarie era svanita. Questa è l’ambrosia, non qualche sostanza o bevanda deliziosa per la quale dèi e demoni si danno battaglia. È la beatitudine della liberazione, l’emancipazione dalla paura della morte. Non c’è bisogno di dire che non richiede il sigillo dell’eternità.

...

Consideriamo ora la strofa successiva:

*Quando uno vede con saggezza
Questo mondo come comparabile ad erba e ramoscelli,
Non trovando alcunché degno d’essere afferrato come mio,
Uno non si lamenta: Oh! Non ho nulla!*

Questi versi sono un’eloquente espressione della vacuità, *suññatā*. Quando uno contempla con saggezza l’intero mondo, sia interno che esterno, uno non ha nessuno concetto di “mio” e quindi non si lamenta dicendo “Oh! Non ho nulla”. Uno non è terrorizzato dalla parola *bhavanirodha*, cessazione dell’esistenza. Perché? Perché tutte queste cose sono prive di valore.

Possiamo qui pure aggiungere una qualche spiegazione su come le cose diventano “cose” in questo mondo ...

Un uomo sta camminando di fretta lungo un sentiero nella giungla ed improvvisamente il suo piede si scontra con una pietra. “Oh! Che male!” dà una pedata alla pietra con un’imprecazione. Dopo qualche passo, inciampa in un’altra pietra. Questa volta fa ancora più male di prima. Si gira lentamente, prende su la pietra, la pulisce con cura, si guarda in giro, la avvolge in un fazzoletto e se la mette in tasca. Entrambe erano pietre, ma perché questo trattamento speciale? La prima era solo una pietra, mentre la seconda si è rivelata

una gemma!

Il mondo stima una gemma come preziosa a causa di brama, arroganza ed opinioni. Quindi il primo incidente è visto come un infortunio, mentre il secondo come un colpo di fortuna. Se tutto questo fosse stato filmato sarebbe diventato una specie di commedia. Qualunque cosa nel nostro ambiente, incluse le cose preziose che possediamo, come oro, argento, perle, gemme, sono come l'armamentario improvvisato per una rappresentazione drammatica sul palcoscenico del mondo. Nel momento in cui sono mostrati sul palcoscenico, appaiono come cose reali. Non solo, ma si depositano nella nostra mente in quanto tali.

Sono tali "depositi" che divengono i nostri aggregati soggetti ad attaccamento o "risorse" che ci portiamo dietro in questo *samsāra* nella forma di predilezioni.

...

Un meditante può avere almeno un assaggio della vacuità ed insostanzialità di questo dramma dell'esistenza quando si allena nel mantenere le quattro posture con presenza mentale e piena consapevolezza. Praticando, ha l'opportunità di assistere gratis ad un dramma con un unico attore. E questo è il dramma: Quando cammina è consapevole *Io sto camminando*; quando rimane in piedi è consapevole *Sono in piedi*; quando è seduto è consapevole *Sono seduto*; quando giace è consapevole *Sto giacendo*. Nel mantenere le quattro posture in questo modo, egli vede la propria forma come se stesse recitando in un dramma.

Quando la base dei fattori che costituiscono il gruppo della forma è rimosso, quelli nel gruppo del nome sono ridotti ad azioni prive di senso. Terra, acqua, fuoco ed aria costituiscono le basi della forma. Quando un meditante diviene disilluso riguardo a questi quattro elementi, quando essi iniziano a dissolversi, i fattori del gruppo del nome assumono un carattere spettrale. Il meditante ha la sensazione di stare recitando in un dramma con oggetti non esistenti. Apre una porta non esistente, si siede su una sedia non esistente, e così via.

È come assistere alla recitazione muta di un mimo che usa oggetti inesistenti lasciando allo spettatore immaginarli.

Anche un meditante che pratica l'osservazione¹¹⁴ passa attraverso un'esperienza simile quando contempla nome-e-forma; vede i quattro elementi come vuoti e privi di essenza, cosa che gli dà almeno un frammento di convinzione che il dramma dell'esistenza è vuoto ed insostanziale. Realizza che, come nel caso dello show muto di un mimo, ha a che fare con cose che non esistono realmente. Questo significa comprendere che i fattori del gruppo del nome dipendono da quelli del gruppo della forma e viceversa.

Vedendo la relazione reciproca tra nome e forma, perderà la tendenza a sguazzare nei concetti ed inghiottire una dose di medicinali. Se la forma dipende dal nome, ed il nome dipende dalla forma, entrambi sono privi di essenza. Ciò che qui è essenziale è proprio la comprensione dell'assenza di essenza. Se uno si siede per stilare una lista di concetti e

¹¹⁴ Ossia che pratica la contemplazione delle quattro basi di sviluppo della consapevolezza secondo quanto descritto dal *Satipaṭṭhāna suttā*.

prescriverli, questo condurrà solo ad una costipazione mentale. Invece di liberazione, ci sarà invischiamento.

Sermone 9:

Le persone comuni, afferrandosi ai quattro elementi sotto l'influenza della visione di una identità personale (*sakkāyaditthi*), creano (in un certo senso) gli oggetti materiali in modo molto sottile, sulla base dei fattori che costituiscono il nome. Gli oggetti materiali attorno a noi vengono riconosciuti come tali per mezzo dell'attaccamento ai quattro elementi.

...

Quindi, in questo modo, gli oggetti materiali sono creati con l'aiuto dei fattori del gruppo del nome. Ciò rivela il principio della relatività, in cui uno vede la vacuità di nome e forma. Questo stesso principio di relatività è implicito in altre dichiarazioni del Buddha, frequentemente neglette per mancanza di comprensione del loro significato. Un discorso simile ugualmente importante si trova in *Salāyatanavagga*, *Samyutta Nikāya*. Il Buddha illustra il principio della relatività con l'aiuto di un esempio:

Quando, o monaci, ci sono le mani, appare un prendere ed un lasciare; quando ci sono i piedi, appare un avanzare ed un retrocedere; quando ci sono delle giunture, appare un flettere ed un estendere; quando c'è un ventre, appaiono la fame e la sete.

Quando, o monaci, non ci sono le mani, non appare un prendere ed un lasciare; quando non ci sono i piedi, non appare un avanzare ed un retrocedere; quando non ci sono delle giunture, non appare un flettere ed un estendere; quando non c'è un ventre, non appaiono la fame e la sete.

Ciò che tutto questo implica è il principio della relatività.

Alcuni meditanti impegnati nella meditazione *satipaṭṭhāna* pensano che la materialità non esista realmente e che ci sia solo mentalità. In altre parole, non ci sono mani, c'è solo un prendere ed un lasciare. Non ci sono piedi, c'è solo un andare ed un venire. In quel modo, afferrano dogmaticamente la mera attività e la sottopongono ad analisi. Ma ciò che qui è importante è comprendere la relatività tra i due, che rivela la vacuità di entrambi. Se invece uno dei termini è considerato reale troppo seriamente, si finisce in un punto di vista dogmatico. Ciò non condurrà ad una più profonda comprensione della vacuità di nome e forma.

La percezione dell'impermanenza è la porta alla penetrazione nella natura vuota ed insostanziale dei fenomeni che porta infine alla liberazione:

Lo scopo della percezione dell'impermanenza, in riferimento al dramma dell'esistenza, è il dissolvimento della percezione della permanenza riguardo a ciò che va a costruire il dramma. Col dissolvimento della percezione della permanenza, la tendenza ad afferrare un segno o catturare un tema viene rimossa. È a causa della percezione della permanenza che si afferra un segno conforme ai dati percettivi. Quando né si afferra un segno né si viene trascinati via dai suoi dettagli, non ci sono né aspirazione, né attesa, né scopo causati dalla brama. Quando non vi è alcuna aspirazione, non si può vedere alcuno scopo od essenza a cui tendere.

È attraverso le tre liberazioni, il privo di segno, il privo di desiderio, ed il vuoto, che il

dramma dell'esistenza giunge alla fine. La percezione dell'impermanenza è il fattore principale che contribuisce alla cessazione di questo dramma. ...

La percezione dell'impermanenza agisce come un antidoto estremamente potente contro i contaminanti:

*Monaci, la percezione dell'impermanenza, quando sviluppata e praticata ripetutamente, esaurisce ogni attaccamento alla sensualità, esaurisce ogni attaccamento alla forma, esaurisce ogni attaccamento all'esistenza, esaurisce ogni ignoranza, esaurisce ogni arroganza 'Io sono' e la sradica completamente.*¹¹⁵

Questo mostra che la percezione dell'impermanenza conduce gradualmente ad una comprensione della vacuità, come chiaramente detto nella seguente citazione: “Monaci, in colui che ha la percezione dell'impermanenza, si stabilisce la percezione del non sé. Con la percezione del non sé, egli arriva alla distruzione dell'arroganza 'Io sono' che è l'estinzione qui ed ora.”

...

Il Buddha esorta a contemplare l'intero mondo come vuoto:

*Contempla il mondo come vuoto,
Mogharāja, essendo costantemente consapevole,
Eradicando la persistente opinione di un sé,
Vai ben oltre la sfera della morte,
Colui che così contempla il mondo,
Costui il Re della Morte non può vedere.*¹¹⁶

Da questo possiamo inferire che l'intero Dhamma, così come il mondo stesso, tende alla vacuità.

È quindi contemplando la vacuità nel mondo stesso, nelle cose stesse, che uno giunge alla liberazione. Per illustrare questo punto, l'autore cita di seguito due sutta costituiti da un questionario a cui seguono delle risposte. Invece di tradurli, darò un sunto in forma di tabella allo scopo di rendere più chiaro ed immediato il senso della trattazione seguente. Il primo sutta è il *Kimmūlakasutta*, AN, 8:83:

Qual è la radice d'ogni cosa?	Ogni cosa è radicata nel desiderio
Qual è l'origine d'ogni cosa?	Ogni cosa nasce dall'attenzione
Dove sorge ogni cosa?	Ogni cosa sorge dal contatto
Verso cosa converge ogni cosa?	Ogni cosa converge nella sensazione

¹¹⁵ SN 22:102.

¹¹⁶ *Mogharāja Sutta*, SN, V, 15. Le strofe nella traduzione di Bhikkhu Ñāṇananda sono tutte separate da virgole, anche quando questo non sembra logico. Propongo qui in alternativa la traduzione di Bhikkhu Bodhi, 2017: “Contempla il mondo come vuoto, Mogharāja, essendo costantemente consapevole. Avendo eradicato la visione di un sé, uno può andare oltre la morte. Il Re della Morte non può vedere colui che contempla il mondo in questo modo.”

Cosa c'è alla testa d'ogni cosa?	Alla testa d'ogni cosa c'è la concentrazione
Cosa domina ogni cosa?	Ogni cosa è dominata dalla consapevolezza
Qual è il punto di trascendenza d'ogni cosa?	Ogni cosa può essere trascesa per mezzo della saggezza
Cos'è l'essenza d'ogni cosa?	Ogni cosa ha come essenza il condurre alla liberazione

Bisogna innanzitutto sottolineare che alcuni termini che appaiono in questo elenco, quali *chanda* (desiderio), *samādhi* (concentrazione) e *sati* (consapevolezza) non hanno esclusivamente un significato positivo. Ci può essere *sammā sati* (corretta consapevolezza), ma ci può essere anche *micchā sati* (erronea consapevolezza) ed i sutta danno abbondanti esempi di questo uso. Vediamo ora come Bhikkhu Ñāṇananda interpreta questo questionario, conducendoci attraverso una specie di esercizio meditativo che, dal processo cognitivo con cui qualcosa è isolato dal contesto divenendo oggetto di brama, ci porta, mediante la contemplazione della natura di quello stesso oggetto, alla liberazione.

“Ogni cosa, amici, è radicata nel desiderio”. Possiamo mettere in evidenza il significato di queste affermazioni per mezzo di un esempio. Immaginiamo che ci sia un cumulo di spazzatura e qualcuno si avvicini con un secchio per raccogliarla e buttarla via. Riguardo al cumulo di spazzatura, costui ha semplicemente una nozione unitaria, ovverosia lo considera semplicemente come un cumulo di spazzatura. Ma, mentre si china ed inizia a raccogliarla nel secchio, improvvisamente scorge una gemma. Ora la gemma diviene l'oggetto del suo desiderio e del suo interesse. Una gemma è sorta da ciò che poco prima appariva come un cumulo di spazzatura. Per lui è divenuta una cosa ed il desiderio è alla radice di questo fenomeno – in linea con l'affermazione “ogni cosa, amici, è radicata nel desiderio.”

Che dire del nascere dall'attenzione? È per mezzo dell'attenzione che la gemma è venuta ad essere. Si può pensare che l'origine della gemma sia da ricondurre alla miniera ed a qualche luogo in cui ha preso forma, ma il Buddha traccia la sua origine secondo il principio “la mente è il precursore di tutte le cose.”¹¹⁷ Quindi, la radice è il desiderio e la sorgente originaria è l'attenzione, il fatto stesso di prestare attenzione.

“Ogni cosa sorge dal contatto”. C'è stato contatto visivo con la gemma come qualcosa di speciale tra le varie cose del cumulo di spazzatura. Quindi la gemma è *sorta* dal contatto visivo.

“Tutte le cose convergono nella sensazione”. Non appena l'occhio ha scorto la gemma, una quantità di sensazioni piacevoli è sorta nella mente riguardo ad essa. Quindi, tutte le cose convergono nella sensazione.

“Alla testa di ogni cosa c'è la concentrazione”. In questo caso può essere errata concentrazione, ma tuttavia è ancora un tipo di concentrazione. È una concentrazione

¹¹⁷ Il verso di apertura del *Dhammapāda*: “*Manopubbaṅgamā dhammā, manoseṭṭhā, manomayā*”, “La mente è il precursore di tutte le cose, la mente è il loro sovrano, sono create dalla mente”. Questo, sottolinea Bhikkhu Ñāṇananda, vale sia per le qualità positive che per quelle negative.

sulla gemma. È come se la concentrazione (di colui che si è avvicinato alla spazzatura) fosse passata dal cumulo di spazzatura alla gemma.

“Ogni cosa è dominata dalla consapevolezza”. Riguardo a questa dominanza, l’attenzione¹¹⁸ focalizzata è necessaria per il mantenimento di ciò che adesso è stato isolato. Quando c’è distrazione, l’attenzione si può volgere anche ad altre cose. Questo è il motivo per cui l’attenzione è detta dominante. Anche se questa è la cosiddetta erronea consapevolezza, pur nondimeno essa è ora rivolta alla gemma.

Viene ora lo stadio decisivo, ossia, la “trascendenza per mezzo della saggezza”, *paññuttarā*. Diamo per scontato, per un momento, che in un modo o nell’altro, anche se erroneamente, *micchā*, qualche tipo di consapevolezza e di concentrazione surrogata si sia sviluppata da questa situazione. Se ora uno vuole andare oltre in accordo col Dhamma, ossia se vuole realizzare il Nibbāna con questa stessa gemma come oggetto di meditazione, costui deve seguire il suggerimento dato dalla frase *paññuttarā sabbe dhammā*, “ogni cosa può essere trascesa per mezzo della saggezza”.

Ciò che uno adesso deve fare è vedere attraverso la gemma, penetrarla, contemplandola come impermanente, carica di sofferenza e priva di un sé, giungendo quindi alla convinzione che, dopotutto, la gemma fa parte del cumulo di spazzatura. La gemma è trascesa dalla saggezza (che comprende) che essa è semplicemente un articolo di questo cumulo di spazzatura che è il mondo nella sua totalità. Se uno giunge alla comprensione che questa gemma è come un pezzo di carbone che sarà distrutto nell’olocausto alla fine di un periodo cosmico, costui ha trasceso la gemma.

Quindi, l’essenza di tutte le cose non è un sé o un’anima, come postulato dai bramini. La liberazione è la sua essenza. In discorsi quali il *Mahāsāropama sutta*¹¹⁹, è detto che l’essenza di quest’intero Dhamma è la liberazione. L’emancipazione stessa da tutto questo, il gettare via tutto questo, ciò stesso è l’essenza. Qualcuno pensa che l’essenza sia l’accumulare concetti e l’afferrarsi ad essi. Ma non è questa l’essenza di questo insegnamento. È l’abilità di penetrare tutti i concetti e conseguentemente trascenderli. La liberazione che risulta dal trascendere è essa stessa l’essenza.

Con l’estinguersi del concetto di una gemma come qualcosa di speciale, una cosa di valore, separata dal resto del mondo, così come del conseguente cumulo di concetti (generatisi) a causa di brama, arroganza ed opinioni, la gemma cessa di esistere. Ciò stesso è la liberazione. È la liberazione dalla gemma. Perciò *vimuttisārā sabbe dhammā*, “la liberazione è l’essenza di ogni cosa”.

Abbiamo quindi qui un discorso di estremo valore che può perfino essere usato come tema per la meditazione di insight. L’essenza di ogni oggetto mentale è l’emancipazione da esso realizzato contemplandolo con saggezza. Considerando le cose da questo punto di vista, qualunque cosa al mondo può divenire oggetto di meditazione ...

Gli insegnanti di meditazione di solito non approvano l’uso di certi oggetti di meditazione per i principianti, con buone ragioni. Per esempio, non raccomandano una

¹¹⁸ L’uso del termine attenzione si riferisce qui alla funzione di *sati*, la consapevolezza. Più sopra, il termine attenzione traduce *manasikara*.

¹¹⁹ MN 29.

forma femminile come oggetto di meditazione per un maschio, o una forma maschile per una femmina, visto che questo potrebbe generare lussuria. Il *Theraḡāthā* cita il caso di un monaco in cui si destò il desiderio al solo vedere il corpo in decadimento di una donna. E tuttavia, nello stesso testo si cita anche l'episodio del Venerabile Nāgasamāla, che è in diretto contrasto con questo.

Il Venerabile Nāgasamāla realizzò l'arahattitā con l'aiuto di un oggetto di meditazione potenzialmente pernicioso, come egli stesso descrive: "Una volta, durante il mio giro di questua, mi capitò di vedere una donna che, vestita ed agghindata graziosamente, danzava al ritmo di un'orchestra nel mezzo della via." Che accadde quindi?

*Proprio in quel momento, l'attenzione radicale (yoniso manasikāra)
 Sorse in me,
 Il pericolo divenne manifesto,
 Si verificò il disincanto
 E la mia mente divenne libera.
 Mirate la bontà del Dhamma!"*

Se uno desidera scoprire la bontà di questo Dhamma, deve interpretare il sutta in questione in una dimensione più ampia, senza limitarne l'applicazione a stati mentali salubri. Se una sequenza di pensieri è iniziata riguardo alla gemma, anche se si tratta di concentrazione erronea, in maniera che si sono sviluppate una erronea consapevolezza ed una erronea concentrazione, nel momento in cui l'attenzione radicale (*yoniso manasikāra*) entra in scena, sopravviene istantaneamente un totale riorientamento, in linea con quelle virtù del Dhamma implicate dai termini *sandittika*, visibile qui ed ora, *akālika*, atemporale ed *ehi-passika*, che invita a venire e vedere.

Per dimostrare che l'espressione *tutte le cose*, od ogni cosa, usato nel *Kiṃmūlaka sutta* si riferisce ai concetti, l'autore utilizza il paragone di un altro sutta che mostra la stessa struttura e che in parte ripete le stesse argomentazioni. Esso è il *Samiddhi sutta*, AN, 9:14. Come per il precedente, invece di una traduzione, propongo qui una tabella riassuntiva.

Con quale oggetto concetti e pensieri sorgono in una persona?	Con nome-e-forma quale oggetto
Come giungono alla differenziazione?	Giungono alla differenziazione negli elementi
Qual è la loro origine?	La loro origine è il contatto
Dove convergono?	Convergono nella sensazione
Cosa c'è alla loro testa?	Alla loro testa c'è la concentrazione
Da cosa sono dominati?	Sono dominati dalla consapevolezza
Qual è il loro punto di trascendenza?	Sono trascesi dalla saggezza
Qual è la loro essenza?	La loro essenza è la liberazione

In cosa si fondono?	Si fondono nell'immortale ¹²⁰
---------------------	--

Da questo catechismo, è chiaro oltre ogni dubbio che il tema in discussione è costituito da concetti e pensieri. Tutti gli oggetti mentali partecipano del carattere di concetti e pensieri. Quindi, secondo il Buddha, gli oggetti mentali devono essere valutati sulla base dei principi normativi elencati sopra e non come un'essenza personale o una creazione divina secondo quanto postulato dai teorici dell'anima.

In accordo con l'affermazione "la mente è il precursore di tutte le cose", la traiettoria dell'esercizio ascetico proposto dal Buddha, che inizia con nome-e-forma come oggetto, raggiunge il suo coronamento nel vedere attraverso nome-e-forma, ovvero nella sua penetrazione. Giunge al suo apice nel trascendimento di nome-e-forma, tramite la penetrazione nella sua natura impermanente, colma di sofferenza e priva di un sé. ...

L'essenza dell'insegnamento è la liberazione da nome-e-forma. Quando uno comprende correttamente la relazione tra nome e forma così come la loro vacuità, uno è capace di vedere attraverso nome-e-forma. Questa penetrazione è la funzione della saggezza. Finché manca la saggezza, la coscienza ha la tendenza a rimanere invischiata in nome-e-forma. ...

Quindi, il cammino mostrato dal Buddha è tale da condurre al trascendimento di nome-e-forma attraverso la comprensione della loro vacuità.

Le 62 tesi erranee discusse nel *Brahmajāla sutta*, DN 1, sorgono proprio da questa incapacità della coscienza di andare oltre nome-e-forma. In altri termini, gli asceti che propongono le 62 tesi si basano sull'assunto che nome-e-forma siano un oggetto reale e speculano su di esso. Tutto ciò è dovuto al contatto, come il *sutta* stesso dichiara.

È sufficientemente chiaro che quelle erronee opinioni anguste sono basate su nome-e-forma nell'assunto che essa sia reale. La visione del Buddha invece è tale da trascendere nome-e-forma; è una visione sopramondana. Questo fatto è rivelato dalle implicazioni stesse del titolo, *Brahmajāla sutta*. Alla fine del discorso, il Buddha stesso lo compara ad una super rete che comprende ogni cosa. Come un pescatore accorto getta una rete finemente intrecciata su un piccolo lago in modo da catturare tutte le creature che vi vivono, tutte le opinioni del mondo sono incluse e previste da questa super rete, *brahmajāla*.

Consideriamo quale possa essere la maglia di una simile rete. Se il *Brahmajāla sutta* è una rete, che cos'è la fine maglia di questa rete? C'è un termine che ricorre continuamente nel discorso e che da una chiara risposta a questa domanda. Si trova nella frase che il Buddha usa per ricusare ognuna di quelle tesi, ossia "ed anche questo è dovuto al contatto, ed anche questo è dovuto al contatto". Quindi, possiamo concludere che il contatto è la maglia di quella rete.

La varietà di tesi erranee, comune in queste altre sette, è il prodotto delle sei basi dei sensi, dipendenti dal contatto. La visione del Buddha, invece, sembra un

¹²⁰ L'immortale (Sk.: *amṛta*; P.: *amata*) è un sinonimo di Nirvāṇa. Vorrei solo sottolineare, a proposito di tale terminologia sostanzialista, di considerare sempre che non stiamo parlando di un'entità immortale.

onnicomprendivo splendore di saggezza, nato dalla cessazione delle sei basi dei sensi che, in effetti, è la visione del *Nibbāna*. Questo fatto è ulteriormente chiarito nel *sutta* dalla dichiarazione del Buddha che coloro che si afferrano a queste opinioni erronee basate su nome-e-forma continuano a turbinare nel ciclo del *samsāra* a causa di esse.

Continuano a sperimentare la sensazione che deriva dal ripetuto contatto tramite le sei basi dei sensi; per loro, dipendente dal contatto c'è la sensazione, dipendente dalla sensazione c'è la brama ... Ma quando, monaci, un monaco comprende, come realmente sono, il sorgere, il cessare, il diletto, il pericolo e la fuga riguardo alle sei basi dei sensi, quel monaco ha una conoscenza di gran lunga superiore a quella degli speculatori.

...

Il monaco emancipato che si mantiene sul retto sentiero conquista la visione generale delle sei basi dei sensi, completa dei suoi cinque aspetti. Ciò è chiamato splendore di saggezza. Per lui, i cinque aspetti delle sei basi dei sensi divengono chiari, ossia il sorgere, il cessare, il diletto, il pericolo e la fuga. La luce della saggezza è considerata la conoscenza suprema poiché rivela tutti i cinque aspetti delle sei basi sensoriali.

Il riferimento alla formula dell'origine dipendente nel passaggio citato sopra è molto significativa. È la prova evidente del fatto che la legge di origine dipendente non è qualcosa che possa essere spiegato con riferimento all'esistenza passata; essa è una legge rilevante nel momento presente.

Questo nome-e-forma è riflesso nella coscienza. Riguardo a questa coscienza, la *Nidānasam̐yutta* del *Sam̐yutta Nikāya*, che è una sezione espressamente dedicata alla legge d'origine dipendente, la definisce in un modo che include tutti i sei tipi di coscienza:

“E cosa, o monaci, è la coscienza? Ci sono queste sei classi di coscienza – coscienza visiva, coscienza uditiva, coscienza olfattiva, coscienza gustativa, coscienza corporea e coscienza mentale; questa, o monaci, è chiamata coscienza.”¹²¹

Ciò rivela che la coscienza menzionata nella formula di origine dipendente non è qualcosa come la coscienza connettente¹²². Il riferimento qui non è ad un tipo soltanto di coscienza. È dipendentemente da nome-e-forma, riflessa in tutti i sei tipi di coscienza, che le sei basi dei sensi vengono a crearsi.

La discriminazione tra interne ed esterne¹²³ è il risultato dell'incapacità di penetrare nome-e-forma, di vedere attraverso di essa. C'è una dualità apparente: io, in quanto soggetto vedente, e nome-e-forma, in quanto l'oggetto visto. Tra di essi vi è una dicotomia tra interno ed esterno. È proprio su questa dicotomia che si “basano” le sei basi. La sensazione e tutto il resto riposa su queste sei basi. Brama ed attaccamento seguono immediatamente, col risultato che gli speculatori¹²⁴ rimangono presi dal circolo vizioso di origine dipendente e continuano a girare in tondo nel *samsāra* come ha dichiarato il

¹²¹ SN 12:2.

¹²² Ho in precedenza spiegato che, secondo l'Abhidhamma Pāli, il terzo anello dell'origine dipendente è costituito da un tipo particolare di coscienza, detto coscienza connettente, *paṭisandhi-viññāna*, che connette la vita presente alla successiva.

¹²³ Le sei basi interne, ossia i sei organi di senso, e le sei basi esterne, ossia gli oggetti ad essi corrispondenti.

¹²⁴ I proponenti delle sessantadue tesi.

Buddha.

Diviene quindi chiaro dal *Brahmajāla sutta* che una tale varietà di opinioni erronee esiste nel mondo a causa dell'invischiamento dogmatico in nome-e-forma riflessa nella coscienza, ossia a causa del fatto di considerare erroneamente il riflesso come il proprio sé. Questo, in breve, è identico a *sakkāyadiṭṭhi*, od opinione di una personalità.

Cerchiamo di illustrare la differenza tra l'opinione erronea degli speculatori, già analizzata, e l'opinione corretta, in contrasto con essa, per mezzo di una storia. È un episodio che si trova nell'*Ummaggajātaka*, dove vi sono varie storie concernenti una gemma; ne scegliamo una.

I cittadini di Mithilā andarono ad informare il Re Videha che nello stagno vicino alla porta cittadina vi era una gemma. Il re mandò il consigliere reale Senaka a trovare la gemma, e costui ordinò che il lago fosse prosciugato. Tuttavia, non trovò alcuna gemma. Perfino il fango fu estratto e la terra scavata ma senza risultato. Quando andò a confessare al re il proprio fallimento, costui incaricò del compito il più giovane dei consiglieri, il bodhisatta Mahosadha. Quando egli andò a perlustrare il luogo, comprese immediatamente che la gemma si trovava in realtà nel nido di un corvo su un albero di palma accanto al lago. Ciò che appariva nel lago era solo un riflesso. Convinse il re di questo chiedendo ad un uomo di portare un recipiente pieno d'acqua in cui la gemma fu riflessa. Costui si arrampicò sull'albero e trovò la gemma come predetto da Mahosadha.

Prendendo questo episodio come esempio, il punto di vista degli speculatori può essere comparato all'opinione di Senaka. La scoperta da parte del Buddha che nome-e-forma altro non è che un riflesso corrisponde alla soluzione trovata dal bodhisatta Mahosadha al problema della gemma nel lago.

Qual è il ruolo dell'opinione di una personalità a questo riguardo? Diciamo che il Buddha ha predicato il Dhamma adottando la via di mezzo tra due opinioni estreme, ossia l'opinione eternalista e quella nichilista. L'opinione eternalista è come l'attaccamento a quel riflesso. Può accadere che, se uno vede la propria immagine nell'acqua, si innamori di essa, immaginando che sia qualcun altro, come nel caso del cane sull'asse già menzionato in altri sermoni. Oppure può generare avversione, così abbiamo amore per sé e odio verso di sé.

È proprio l'opinione di una personalità, propendendo per l'una o l'altra di queste due attitudini, che conduce ai due estremi di eternalismo e nichilismo, o annichilazione. Il Buddha evita entrambi gli estremi comprendendo che questo nome-e-forma è un riflesso, dovuto alla natura riflettente di questo lago della coscienza. Non ha essenza.

Il nome in questo nome-e-forma è semplicemente un nome formale od un nome apparente, così come abbiamo detto in un sermone precedente¹²⁵. E la forma è solo una forma nominale, una forma solo nel nome. In realtà non c'è qui né alcun nome reale né alcuna forma sostanziale. Il nome è solo apparente, e la forma solo nominale. Tramite questa comprensione preliminare, sorge quella saggezza che consente di formare l'abilità di vedere attraverso nome-e-forma, in modo da conquistare la libertà da essa.

¹²⁵ Vedi Sermone 1.

Questo sermone si è quindi incentrato su nome-e-forma e sulla relazione tra nome-e-forma e coscienza e questo ci rivela l'importanza della prima linea dei versi problematici già citati, *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ, sabbato padhaṃ*, “la coscienza che è non manifestante, infinita, luminosa da ogni lato.”

Secondo la visione del Buddha, comprendendo a fondo il fatto che nome-e-forma è una mera immagine, o riflesso, la coscienza non manifestante sviluppa il potere penetrativo di vedere attraverso di esso. Ma coloro che non possono capire che essa è un riflesso, generano amore od odio per il sé.

Questi primi nove sermoni danno un'idea molto chiara della tesi che Bhikkhu Ñāṇananda vuole proporre.

I sermoni continuano sviluppando ulteriormente il tema, fino a trattare della natura del *Tathāgata*, della natura della liberazione e quindi del *nirvāṇa* stesso che ne costituisce il tema fondamentale.

Parlando del *Mahānidāna sutta* utilizzeremo il Sermone 10 per chiarire una terminologia peculiare di quel sutta che ancora una volta getta una particolare luce sul modo in cui la mente costruisce la sua realtà.

Il rapporto fra le due interpretazioni

Esiste una diatriba nel mondo Buddhista su quale delle due interpretazioni sia la più corretta, con studiosi e praticanti che assumono a volte posizioni drastiche ed estreme per l'una o per l'altra, come fossero due partiti contrapposti.

La complessità di questo concetto sfugge in realtà ad ogni semplificazione dogmatica e scolastica. Solo un Buddha può comprenderne a fondo le varie implicazioni. Dice il Buddha ad Ānanda nel *Mahānidāna Sutta*:

Così ho udito. In una certa occasione, il Supremo viveva tra i Kuru, dove vi era una città dei Kuru chiamata Kammāsadhamma. Allora, il Venerabile Ānanda si avvicinò al Supremo, gli rese omaggio, e sedette da un lato. Seduto, disse al Supremo: “È magnifico e meraviglioso, Venerabile signore, come questo sorgere dipendentemente sia così profondo ed appaia così profondo, e tuttavia a me sembra estremamente chiaro.”

“Non dire così, Ānanda! Non dire così, Ānanda! Questo sorgere dipendentemente è profondo ed appare profondo. Poiché non comprende e non penetra questo Dhamma, Ānanda, questa generazione è divenuta come una matassa aggrovigliata, come una palla di filo annodata, come canne e giunchi ingarbugliati.”¹²⁶

In realtà nessun modello – né quello tritemporale, né quello simultaneo – può spiegare totalmente le molteplici implicazioni di questo concetto. Invece di concepirli come escludentesi l'un l'altro, meglio intenderli come complementari. Abbiamo inoltre già visto come differenti tradizioni in realtà includono entrambe senza apparentemente considerarle conflittuali, concetto che viene ripetuto nel brano che segue, tratto dalle lezioni di Bhikkhu Anālayo.

¹²⁶ DN 15, *Mahā nidāna sutta*.

Di questo problema egli dà una lettura profonda ed illuminante. Ciò che segue è la trascrizione di alcuni minuti di una lezione tenuta il 12 maggio 2017 al Barre Centre of Buddhist Studies, Massachusetts, nell'ambito di un corso su *Nibbāna-The Mind Stilled*, la serie di Sermoni di Bhikkhu Ñāṇananda, tenuto in collaborazione con il Numata Centre dell'Università di Amburgo.

Bhikkhu Anālayo fa innanzitutto notare come nella letteratura Abhidharmica delle scuole Theravāda e Sarvāstivāda entrambe le interpretazioni, quella tritemporale e quella simultanea, sussistono affiancate. Il *Paṭisambhidā Magga*, un commentario della scuola Theravāda, riporta l'interpretazione tritemporale, ma il testo canonico su cui esso commenta, il *Vibhaṅga*, riporta invece l'interpretazione simultanea. Nella scuola Sarvāstivāda abbiamo una situazione simile: il testo canonico *Jñānaprasthāna* riporta l'interpretazione tritemporale, mentre il commentario che su di esso si basa, il *Mahāvibhāṣa*, riporta l'interpretazione simultanea¹²⁷. Bhikkhu Anālayo conclude:

Ciò che questo mi suggerisce è che in queste due grandi tradizioni Abhidharmiche, l'interpretazione delle tre vite e l'interpretazione del singolo momento mentale non erano viste come conflittuali.

Introduce quindi una similitudine: un righello simboleggia i dodici anelli della catena nella loro sequenza lineare, un bicchiere simboleggia il tempo. Mettendo il righello nel bicchiere – ossia cercando di adattare la sequenza dei dodici anelli ad una visione lineare del tempo – vediamo che la parte inferiore si adatta bene – questo corrisponde agli anelli della catena dal basso verso l'alto, invecchiamento e morte, preceduta temporalmente dalla nascita, etc. Quando però arriviamo alla sensazione, le cose non vanno più tanto bene, in quanto sensazione, contatto, nome-e-forma, coscienza, sono fenomeni che non si succedono in una sequenza lineare, ma sono invece simultanei. La trattazione che segue sfrutta questa similitudine.

Dopo aver esaminato le due scuole Abhidharmiche, veniamo alla moderna esegesi. Jurewicz, 2000, sottolinea che la formula dei dodici anelli si pone in dialogo con un antico mito Vedico della creazione. Quel che mi suggerisce è che il Buddha, per esprimere nuove scoperte, usava idee preesistenti allo scopo di creare una certa familiarità. Così la formula dei dodici anelli, particolarmente la prima parte di essa che non ho potuto inserire nel mio bicchiere del tempo, dialoga con idee che possiamo essere certi esistevano nell'antica India. Crea un senso di familiarità attraverso la sequenza fino al punto in cui, laddove il mito Vedico si sviluppa nella direzione della mitica, meravigliosa creazione del mondo, i dodici anelli conducono invece al sorgere di *dukkha*. Questo dà all'intera serie una direzione totalmente diversa e crea un effetto tipo “A-ah!” in chi ascolta. In aggiunta a tutto ciò, c'è la dimensione della cessazione, che non è certo parte del mito Vedico, attraverso cui si può mettere fine a *dukkha*.

Penso che tutto ciò creasse un effetto di familiarità in chi ascoltava, che noi oggi, non più abituati a quel contesto, non possiamo percepire. In tal modo, siamo per così dire bloccati; ci abbarbichiamo a questi dodici anelli nel tentativo di comprenderli e siamo un po' portati fuori strada dai dettagli. Ciò mi suggerisce che posso lasciar perdere i dodici

¹²⁷ Una breve citazione dal *Mahāvibhāṣā* a questo riguardo è riportata a p. 51.

anelli (il righello) e ciò che resta è solo la mano destra (che lo afferrava). Quando la mano stava tenendo il righello, non facevamo realmente attenzione alla mano, esattamente come, solo concentrato sui dodici anelli, posso perdermi così tanto nei dettagli da perdere di vista il principio che li sottende, e questo è l'importante insegnamento donatoci dal Ven. Nāṇananda. Vogliamo vedere il principio stesso ed esso altro non è che la condizionalità specifica, *idapaccayata*. Non sto scartando i dodici anelli, sto semplicemente mettendoli rispettosamente da parte per il momento allo scopo di vedere il principio. Come vedo il principio, la mia mano è divenuta improvvisamente libera. Non sto più afferrando il righello, quindi la mano può afferrare qualcos'altro, per esempio il bicchiere. Quel che sto dicendo è che adesso sono in grado di realizzare che anche il tempo sorge dipendentemente. Nonostante non sia parte della formula dei dodici anelli – non è menzionato esplicitamente come uno degli anelli - anche il tempo è un fenomeno sorto dipendentemente. Non è un contenitore, e mi sbagliavo a considerarlo una specie di contenitore preesistente in cui ficcare la formula dei dodici anelli. Posso essere scusato di avere avuto una simile idea se si pensa che il tempo così come lo sperimentiamo ha così tanta influenza nella nostra vita. Lo abbiamo misurato e messo in differenti compartimenti; la mia vita si svolge nei termini di “il mio tempo”, “essere in tempo”, “non perdere tempo”, “non ho abbastanza tempo”. Tutta la gerarchia di relazioni è costruita attorno al tempo, chi deve aspettare chi, chi ha tempo per chi. È così scusabile l'aver pensato al tempo nei termini di una specie di contenitore nel quale posso sistemare cose. Ma visto che ora sto applicando l'origine dipendente che è stata liberata da un'eccessiva preoccupazione per la formula dei dodici anelli, posso vedere che anche il tempo è condizionato. Ed ora posso fare con il tempo ciò che ho fatto prima per il righello: togliendo via il bicchiere, la mano sinistra che prima, poiché teneva il bicchiere, non riuscivo a vedere, diviene ora evidente. La mano sinistra sta per il principio che sottende il tempo. E qual è questo principio? Non è altro che il cambiamento. Il tempo non è altro che la nostra concettualizzazione del cambiamento: ciò che è cambiato – il passato; ciò che cambierà – il futuro; e ciò che sta cambiando ora – il presente. Quando dico ciò che sta cambiando ora non mi riferisco ovviamente alla teoria della momentarietà, ma bensì a qualcosa che sorge, persiste per un certo tempo come processo in mutamento e quindi scompare. Avendo questa comprensione del tempo, non ho problemi con nessuno degli anelli. Che sorgano simultaneamente oppure che sorgano lungo un lasso di tempo anche lungo, perfino dalla nascita alla morte, stanno cambiando; non ha importanza. Ciò che accade ora è che, comprendendo che il principio del tempo è il cambiamento ed il principio dei dodici anelli è la condizionalità specifica, i due di fatto si fondono armonicamente. Non c'è più alcun conflitto. In realtà, origine dipendente è cambiamento, i due sono le due facce della stessa medaglia. Essendo sorto dipendentemente, muta, e muta perché è sorto dipendentemente. Non posso separare le due cose, così come quando parlo delle due facce di una stessa medaglia. Avendo così integrato i due aspetti di *paṭicca-samuppāda* e tempo nel cambiamento, ciò che rimane è la questione di *akālika*¹²⁸. Questo accade quando la mente continua a contemplare il mutamento fino a che, ad un certo punto, può vedere attraverso di esso, e condizioni e tempo scompaiono ed uno sperimenta l'incondizionato, l'atemporale. Questo è l'occhio del Dharma, ossia la completa comprensione di *paṭicca-samuppāda* attraverso la

¹²⁸ *Akālika* significa atemporale ed è una delle caratteristiche del Dharma.

contemplazione del suo aspetto di cessazione.

Ciò che è veramente importante nel comprendere e praticare il Buddhismo è la capacità di acquisire una dimestichezza sufficiente con la dottrina da evitare ogni approccio fisso e dogmatico. La dottrina è un tutto dinamico, in cui le parti si riflettono e si influenzano l'una con l'altra costantemente. L'intuizione di concetti così profondi può accadere solamente con l'aiuto della pratica meditativa e con la costante riflessione. La purificazione della mente che ha luogo nel corso della pratica, soprattutto tramite la concentrazione, mette in modo naturale ed automatico la mente nelle condizioni di comprendere sempre più a fondo i meccanismi con cui essa stessa lavora, che sono i meccanismi stessi tramite cui l'origine dipendente si produce. È ovvio che vi deve essere prima una comprensione teorica del tema in esame, che passa necessariamente attraverso schematizzazioni razionali e tuttavia vi deve essere un momento in cui la mente deve vedere attraverso tutta l'impostazione teorica e derivarne il vero significato, quello che solo può condurre allo smantellamento del processo ed alla fine della sofferenza.

È quindi chiaro che ogni interpretazione ha i suoi limiti. Solo un Buddha può comprendere fino in fondo.

Le formulazioni alternative

La formula classica citata in apertura non è l'unica presente nel canone. Esistono molte varianti, a dimostrazione del fatto che nessun insegnamento Buddhista deve essere interpretato in maniera statica e dogmatica. Il fatto che il Buddha abbia affrontato il tema dell'origine dipendente in modi diversi, sottolineandone aspetti diversi, dovrebbe farci riflettere sulla sua complessità e fornirci temi per la contemplazione. Citeremo solo due *sūtra* a dimostrazione di ciò, invitando il lettore ad esplorare da sé i canoni Theravāda e Mahāyāna per ampliare il proprio punto di vista in materia.

Partiamo da uno dei *sūtra* più complessi del Canone Pāli, il *Mahānidāna sutta*.

Il Mahānidāna sutta

Il *Mahānidāna sutta* è il quindicesimo sutta della collezione dei discorsi lunghi, *Dīgha Nikāya*. Traduco qui la versione inglese dovuta a Bhikkhu Bodhi, con l'omissione dei sottotitoli inseriti dal traduttore. Mantengo tuttavia la numerazione dei paragrafi per facilitare la trattazione seguente. Il testo da cui è tratta è *The Great Discourse on Causation (Il Grande Discorso sulla Causalità)*, pubblicato per la prima volta dalla Buddhist Publication Society nel 1984 ed ora disponibile gratuitamente presso The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation di Taiwan.

1. Così ho udito. In una certa occasione, il Supremo viveva tra i Kuru, dove vi era una città dei Kuru chiamata Kammāsadhamma. Allora, il Venerabile Ānanda si avvicinò al Supremo, gli rese omaggio, e sedette da un lato. Seduto, disse al Supremo:

“È magnifico e meraviglioso, Venerabile signore, come questo sorgere dipendentemente sia così profondo ed appaia così profondo, e tuttavia a me sembra estremamente chiaro.”

“Non dire così, Ānanda! Non dire così, Ānanda! Questo sorgere dipendentemente è profondo ed appare profondo. Poiché non comprende e non penetra questo Dhamma, Ānanda, questa generazione è divenuta come una matassa aggrovigliata, come una palla di filo annodata, come canne e giunchi ingarbugliati e non è in grado di andare oltre il *samsāra* con la sua dimensione di infelicità, le destinazioni sfortunate ed i regni inferiori.

2. “Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘Invecchiamento e morte sono dovuti ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo sono.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione ci sono invecchiamento e morte?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La nascita è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c'è la nascita?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con l'esistenza come condizione c'è la nascita.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘L'esistenza è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c'è l'esistenza?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con l'attaccamento come condizione c'è l'esistenza.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘L’attaccamento è dovuto ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è l’attaccamento?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la brama come condizione c’è l’attaccamento.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La brama è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è la brama?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la sensazione come condizione c’è la brama.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La sensazione è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è la sensazione?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con il contatto come condizione c’è la sensazione.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘Il contatto è dovuto ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è il contatto?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con mentalità-materialità¹²⁹ come condizione c’è il contatto.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘Mentalità-materialità è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è mentalità-materialità?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la coscienza come condizione c’è mentalità-materialità.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La coscienza è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è la coscienza?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con mentalità-materialità come condizione c’è la coscienza.’

3. Così, Ānanda, con mentalità-materialità come condizione c’è la coscienza; con la coscienza come condizione c’è mentalità-materialità; con mentalità-materialità come condizione c’è il contatto; con il contatto come condizione c’è la sensazione; con la sensazione come condizione c’è la brama; con la brama come condizione c’è l’attaccamento; con l’attaccamento come condizione c’è l’esistenza; con l’esistenza come condizione c’è la nascita; con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte, tristezza, lamento, pena, sconforto e disperazione. Questa è l’origine di questa intera massa di sofferenza.

4. “Si è detto ‘Con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna nascita di alcun genere in alcun luogo – ovvero, degli dèi nella condizione di dèi, di creature celesti nella condizione di creature celesti, di spiriti, demoni, esseri umani, quadrupedi, creature alate, e rettili, ognuno nella propria condizione – se non ci fosse alcuna nascita di esseri di qualunque tipo in qualunque stato, allora, nella totale assenza di nascita, con la cessazione della nascita, si potrebbero discernere invecchiamento e morte?”

¹²⁹ Come già notato altrove, Bhikkhu Bodhi traduce *nāma-rūpa* con mentalità-materialità.

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di invecchiamento e morte, ossia la nascita.

5. “Si è detto ‘Con l’esistenza come condizione c’è la nascita.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna esistenza di alcun genere in alcun luogo – ovvero, non esistenza nella sfera dei sensi, non esistenza nella forma sottile, non esistenza immateriale – allora, nella totale assenza di esistenza, con la cessazione dell’esistenza, si potrebbe discernere la nascita?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della nascita, ovvero l’esistenza.

6. “Si è detto ‘Con l’attaccamento come condizione c’è l’esistenza.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun attaccamento di alcun genere in alcun luogo – ovvero, non attaccamento ai piaceri dei sensi, non attaccamento alle opinioni, non attaccamento a regole ed osservanze, non attaccamento ad una dottrina del sé – allora, nella totale assenza di attaccamento, con la cessazione dell’attaccamento, si potrebbe discernere l’esistenza?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’esistenza, ovvero l’attaccamento.

7. “Si è detto ‘Con la brama come condizione c’è l’attaccamento.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna brama di alcun genere in alcun luogo – ovvero, non brama per le forme visibili, brama per i suoni, brama per gli odori, brama per i gusti, brama per gli oggetti tangibili, brama per gli oggetti mentali – allora, nella totale assenza di brama, con la cessazione della brama, si potrebbe discernere l’attaccamento?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’attaccamento, ovvero la brama.

8. “Si è detto ‘Con la sensazione come condizione c’è la brama.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna sensazione di alcun genere in alcun luogo – ovvero, sensazione sorta dal contatto visivo, sensazione sorta dal contatto uditivo, sensazione sorta dal contatto olfattivo, sensazione sorta dal contatto gustativo, sensazione sorta dal contatto tattile, sensazione sorta dal contatto mentale – allora, nella totale assenza di sensazione, con la cessazione della sensazione, si potrebbe discernere la brama?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della brama, ovvero la sensazione.

9. Così, Ānanda, dipendente dalla sensazione c’è la brama; dipendente dalla brama c’è la ricerca; dipendente dalla ricerca c’è il guadagno; dipendente dal guadagno c’è il prendere decisioni; dipendente dal prendere decisioni ci sono desiderio e lussuria; dipendente da desiderio e lussuria c’è l’attaccamento; dipendente dall’attaccamento c’è la possessività; dipendente dalla possessività c’è l’avarizia; dipendente dall’avarizia c’è la difesa; dipendente dalla difesa si originano vari fenomeni insalubri – l’afferrare bastoni ed armi, conflitti, litigi e dispute, ingiurie, diffamazione e falsità.

10. “Si è detto ‘A causa della difesa si originano vari fenomeni insalubri – l’afferrare bastoni ed armi, conflitti, litigi e dispute, ingiurie, diffamazione e falsità.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna difesa di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza della difesa, con la cessazione della difesa, si potrebbero discernere quei vari fenomeni insalubri?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di quei vari fenomeni insalubri, ovvero la difesa.

11. “Si è detto ‘In dipendenza dall’avarizia c’è la difesa.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna avarizia di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di avarizia, con la cessazione dell’avarizia, si potrebbe discernere la difesa?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della difesa, ovvero l’avarizia.

12. “Si è detto ‘In dipendenza dalla possessività c’è l’avarizia.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna possessività di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza della possessività, con la cessazione della possessività, si potrebbe discernere l’avarizia?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’avarizia, ovvero la possessività.

13. “Si è detto ‘In dipendenza dall’attaccamento c’è la possessività.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun attaccamento di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di attaccamento, con la cessazione dell’attaccamento, si potrebbe discernere la possessività?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della

possessività, ovvero l'attaccamento.

14. “Si è detto ‘In dipendenza da desiderio e lussuria c’è l’attaccamento.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun desiderio e lussuria di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di desiderio e lussuria, con la cessazione di desiderio e lussuria, si potrebbe discernere l’attaccamento?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’attaccamento, ovvero desiderio e lussuria.

15. “Si è detto ‘In dipendenza dal prendere decisioni c’è desiderio e lussuria.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun prendere decisioni di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza del prendere decisioni, con la cessazione del prendere decisioni, si potrebbero discernere desiderio e lussuria?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di desiderio e lussuria, ovvero il prendere decisioni.

16. “Si è detto ‘In dipendenza dal guadagno c’è il prendere decisioni.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun guadagno di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di guadagno, con la cessazione del guadagno, si potrebbe discernere il prendere decisioni?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione del prendere decisioni, ovvero il guadagno.

17. “Si è detto ‘In dipendenza dalla ricerca c’è il guadagno.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna ricerca di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di ricerca, con la cessazione della ricerca, si potrebbe discernere il guadagno?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione del guadagno, ovvero la ricerca.

18. “Si è detto ‘In dipendenza dalla brama c’è la ricerca.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna brama di alcun genere in alcun luogo – ossia brama per i piaceri dei sensi, brama per l’esistenza, brama per la non esistenza - allora, nella totale assenza di brama, con la cessazione della brama, si potrebbe discernere la ricerca?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della ricerca, ovvero la brama.

“Così, Ānanda, questi due fenomeni, essendo una dualità, convergono in un’unità nella sensazione.

19. “Si è detto ‘In dipendenza dal contatto c’è la sensazione.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun contatto di alcun genere in alcun luogo – ossia nessun contatto visivo, contatto uditivo, contatto olfattivo, contatto gustativo, contatto tattile, contatto mentale - allora, nella totale assenza di contatto, con la cessazione del contatto, si potrebbe discernere la sensazione?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della sensazione, ovvero il contatto.

20. “Si è detto ‘In dipendenza da mentalità-materialità c’è il contatto.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se quelle qualità, tratti, segni ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione del corpo mentale fossero assenti, si potrebbe discernere il contatto designante nel corpo materiale?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se quelle qualità, tratti, segni ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione del corpo materiale fossero assenti, si potrebbe discernere il contatto impattante nel corpo mentale?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se quelle qualità, tratti, segni ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione del corpo mentale e del corpo materiale fossero assenti, si potrebbero discernere un contatto designante od un contatto impattante?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se quelle qualità, tratti, segni, ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione di mentalità-materialità fossero assenti, si potrebbe discernere un contatto?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione del contatto, ovvero mentalità-materialità.

21. “Si è detto ‘In dipendenza dalla coscienza c’è mentalità-materialità.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se una coscienza non scendesse nel grembo materno, potrebbe mentalità-materialità prendere forma nel grembo?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se dopo essere discesa nel grembo, la coscienza dipartisse, potrebbe mentalità-materialità essere generata nell’attuale condizione di esistenza?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se la coscienza di un bimbo od una bimba fosse eradicata, potrebbe mentalità-materialità crescere, svilupparsi e raggiungere la maturità?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di mentalità-materialità, ovvero la coscienza.

22. “Si è detto ‘In dipendenza da mentalità-materialità c’è la coscienza.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se la coscienza non dovesse trovare un appoggio in mentalità-materialità, si potrebbe discernere l’origine di questa intera massa di sofferenza – di futura nascita, invecchiamento e morte?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della coscienza, ovvero mentalità-materialità.

“È fino a questo limite, Ānanda, che uno può nascere, invecchiare e morire, estinguersi e riapparire, fino a questo limite che c’è un sentiero per la designazione, fino a questo limite che c’è un sentiero per il linguaggio, fino a questo limite che c’è un sentiero per la descrizione, fino a questo limite che c’è una condizione per la saggezza, fino a questo limite che la ruota gira per descrivere questo stato di esistenza, ovverosia quando vi siano materialità-e-mentalità assieme alla coscienza.”

23. “In che modo, Ānanda, uno che voglia descrivere il sé lo descrive? Descrivendo il sé come avente forma materiale e come limitato, uno descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è limitato.’ O descrivendo il sé come avente forma materiale e come infinito, descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è infinito.’ O descrivendo il sé come immateriale e limitato, uno descrive il sé così: ‘il mio sé è immateriale e limitato.’ O descrivendo il sé come immateriale ed illimitato, uno descrive il sé così: ‘Il mio sé è immateriale ed illimitato.’

24. “In ciò, Ānanda, chi descrive il sé come avente forma materiale e come limitato o descrive un tale sé (come esistente solo) nel presente, o lo descrive (come esistente) nel futuro, o pensa: ‘Ciò che non è così, lo convertirò verso la condizione di essere così.’ Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e limitato.

“Uno che descrive il sé come avente forma materiale e come infinito, o descrive questo sé (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e infinito.

“Uno che descrive il sé come immateriale e limitato, o descrive questo sé (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale e limitato.

“Uno che descrive il sé come immateriale ed infinito, o descrive questo sé (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale ed infinito.

“È in questi modi che, Ānanda, uno che descrive il sé lo descrive.

25. “In che modo, Ānanda, uno che non voglia descrivere il sé non lo descrive? Non descrivendo il sé come avente forma materiale e come limitato, uno non descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è limitato.’ O non descrivendo il sé come avente forma materiale e come infinito, non descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è infinito.’ O non descrivendo il sé come immateriale e limitato, uno non descrive il sé così: ‘Il mio sé è immateriale e limitato.’ O non descrivendo il sé come immateriale ed infinito, uno non descrive il sé così ‘Il mio sé è immateriale ed infinito.’

26. “In ciò, Ānanda, chi non descrive il sé come avente forma materiale e come limitato, né descrive un tale sé (come esistente solo) nel presente, né lo descrive (come esistente) nel futuro, né pensa: ‘Ciò che non è così, lo convertirò verso la condizione di essere così.’ Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e limitato.

“Uno che non descrive il sé come avente forma materiale e come infinito, né descrive questo sé (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e infinito.

“Uno che non descrive il sé come immateriale e limitato, né descrive questo sé (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale e limitato.

“Uno che non descrive il sé come immateriale ed infinito, né descrive questo sé (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale ed infinito.

“È in questi modi che, Ānanda, uno che non descrive il sé non lo descrive.

27. “In che modo, Ānanda, uno che considera (l’idea del) sé la considera? Uno che considera (l’idea del) sé o considera la sensazione come sé, dicendo: ‘La sensazione è il mio sé’, o considera: ‘La sensazione non è il mio sé; il mio sé è privo dell’esperienza della sensazione’, o considera: ‘La sensazione non è il mio sé, ma il mio sé non è privo dell’esperienza della sensazione. Il mio sé sente, poiché il mio sé è soggetto alla sensazione.’

28. “In ciò, Ānanda, colui che afferma: ‘La sensazione è il mio sé’ dovrebbe essere interrogato così: ‘Amico, ci sono questi tre tipi di sensazione – sensazione piacevole, sensazione spiacevole, sensazione né spiacevole né piacevole. Quale di questi tre tipi di sensazione consideri come il sé?’

“Ānanda, quando uno sperimenta una sensazione piacevole, non sperimenta nella stessa occasione una sensazione spiacevole od una sensazione né spiacevole né piacevole; in quell’occasione uno sperimenta solo una sensazione piacevole. Quando uno sperimenta una sensazione spiacevole, non sperimenta nella stessa occasione una sensazione piacevole od una sensazione né spiacevole né piacevole; in quell’occasione uno sperimenta solo una sensazione spiacevole. Quando uno sperimenta una sensazione né spiacevole né piacevole, non sperimenta nella stessa occasione una sensazione piacevole od una sensazione spiacevole; uno sperimenta solo una sensazione né spiacevole né piacevole.

29. “Ānanda, la sensazione piacevole è impermanente, condizionata, sorta dipendentemente, soggetta a distruzione, a scomparire, a svanire e a cessare. La sensazione spiacevole è impermanente, condizionata, sorta dipendentemente, soggetta a distruzione, a scomparire, a svanire e a cessare. La sensazione né spiacevole né piacevole è impermanente, condizionata, sorta dipendentemente, soggetta a distruzione, a scomparire, a svanire e a cessare.

“Se, nello sperimentare una sensazione piacevole uno pensa: ‘Questo è il mio sé’, allora col cessare di quella sensazione piacevole uno pensa: ‘Il mio sé è scomparso’. Se, nello sperimentare una sensazione spiacevole, uno pensa: ‘Questo è il mio sé’, allora col cessare di quella sensazione spiacevole uno pensa: ‘Il mio sé è scomparso’. Se, nello sperimentare una sensazione né spiacevole né piacevole, uno pensa: ‘Questo è il mio sé’, allora col cessare di quella sensazione né piacevole né spiacevole uno pensa: ‘Il mio sé è scomparso’.

“Così uno che afferma: ‘La sensazione è il mio sé’ considera come sé qualcosa che, persino qui ed ora, è impermanente, una mistura di piacere e dolore, e soggetto a sorgere ed a cessare. Quindi, Ānanda, a causa di ciò non è accettabile ritenere: ‘La sensazione è il mio sé’.

30. “Ānanda, colui che afferma: ‘La sensazione non è il mio sé, il mio sé è privo dell’esperienza della sensazione’ dovrebbe essere così interrogato: ‘Amico, quando non c’è nulla di cui si abbia sensazione, può forse prodursi l’idea ‘Io sono?’”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, a causa di ciò non è accettabile ritenere: ‘La sensazione non è il mio sé, il mio sé è privo dell’esperienza della sensazione’.

31. “Ānanda, colui che afferma: ‘La sensazione non è il mio sé, ma il mio sé non è privo dell’esperienza della sensazione. Il mio sé sente, poiché il mio sé è soggetto alla sensazione’ dovrebbe essere così interrogato. ‘Amico, se la sensazione dovesse cessare assolutamente e completamente senza residuo, allora, con la completa assenza della sensazione, con la cessazione della sensazione, potrebbe allora prodursi (l’idea) ‘Io sono?’”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, a causa di ciò non è accettabile ritenere: ‘La sensazione non è il mio sé, ma il mio sé non è privo dell’esperienza della sensazione. Il mio sé sente, poiché il mio sé è soggetto alla sensazione.’

32. “Ānanda, quando un bhikkhu non ritiene che la sensazione sia il sé e non ritiene il sé privo dell’esperienza della sensazione e non ritiene ‘Il mio sé sente; poiché il mio sé è soggetto a sensazione’ – allora, essendo privo di simili considerazioni, non si attacca a nulla nel mondo. Non attaccandosi, non si agita. Non agitandosi, realizza personalmente il Nibbāna. Comprende: ‘La nascita è distrutta, la santa vita è stata vissuta, ciò che doveva essere fatto è stato fatto, non ci sarà un ritorno a questa condizione di esistenza.’

“Ānanda, se qualcuno dovesse dire di un bhikkhu la cui mente è stata così liberata che mantiene l’opinione ‘Un Tathāgata esiste dopo la morte’ – quello non sarebbe

appropriato; o che mantiene l'opinione 'Un Tathāgata non esiste dopo la morte' – quello non sarebbe appropriato; o che mantiene l'opinione 'Un Tathāgata è sia esistente che non esistente dopo la morte' – quello non sarebbe appropriato; o che mantiene l'opinione 'Un Tathāgata né esiste né non esiste dopo la morte' – quello non sarebbe appropriato. Per qual motivo? Poiché quel bhikkhu è liberato attraverso la conoscenza diretta di ciò: l'estensione della designazione e l'estensione della via per la designazione, l'estensione del linguaggio e l'estensione della via per il linguaggio, l'estensione della descrizione e l'estensione della via alla descrizione, l'estensione della saggezza e l'estensione della sfera della saggezza, l'estensione del ciclo e l'estensione entro cui ruota il ciclo. Dire di un bhikkhu che è liberato attraverso la conoscenza diretta di ciò che mantiene l'opinione 'Uno non sa e non vede' – quello non sarebbe appropriato.

33. “Ānanda, vi sono queste sette stazioni per la coscienza e due basi. Quali sono queste sette?

“Vi sono, Ānanda, esseri che sono diversi nel corpo e diversi nella percezione, come gli esseri umani, alcuni dèi, ed alcuni esseri dei regni inferiori. Questa è la prima stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che sono diversi nel corpo ma identici nella percezione, come gli dèi dell'ordine di Brahma che sono generati per mezzo del primo (*jhāna*). Questa è la seconda stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che sono identici nel corpo ma differenti nella percezione, come gli dèi dalla luminosità irradiante. Questa è la terza stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che sono identici nel corpo ed identici nella percezione, come gli dèi della bellezza rifulgente. Questa è la quarta stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che, per mezzo del completo superamento della percezione della forma materiale, l'estinguersi della percezione dell'impatto, e la non attenzione alla percezione della diversità, (contemplando) 'Lo spazio è infinito', giungono alla base dell'infinità dello spazio. Questa è la quinta stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che, avendo completamente superato la base dell'infinità dello spazio, (contemplando) 'La coscienza è infinita', giungono alla base dell'infinità della coscienza. Questa è la sesta stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che, avendo completamente superato la base dell'infinità della coscienza, (contemplando) 'Non c'è nulla', giungono alla base dell'inesistenza. Questa è la settima stazione della coscienza.

“La base degli esseri non percipienti e, secondo, la base della né percezione né non percezione – (queste sono le due basi).

34. “In ciò, Ānanda, se uno comprende la prima stazione della coscienza, quella degli esseri che sono diversi nel corpo e diversi nella percezione, e comprende la sua origine, la sua cessazione, la sua soddisfazione, la sua insoddisfazione, e la via d'uscita da essa, è forse appropriato che costui cerchi piacere in essa?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se uno comprende le rimanenti stazioni della coscienza ... la base degli esseri non percipienti ... la base di né percezione né non percezione e comprende la sua origine, la sua cessazione, la sua soddisfazione, la sua insoddisfazione, e la via d’uscita da essa, è forse appropriato che costui cerchi piacere in essa?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Ānanda, quando un bhikkhu – avendo compreso come realmente sono l’origine, la cessazione, la soddisfazione, l’insoddisfazione, e la via d’uscita riguardo a queste sette stazioni della coscienza e due basi – è liberato per mezzo del non attaccamento, allora è chiamato un bhikkhu liberato per mezzo della saggezza.

35. “Ānanda, vi sono queste otto emancipazioni. Quali otto?”

“Uno che possiede forma materiale vede la forma materiale. Questa è la prima emancipazione.

“Uno che non percepisce forme materiali internamente vede forme materiali esternamente. Questa è la seconda emancipazione.

“Uno è affrancato utilizzando la percezione del bello. Questa è la quarta emancipazione.

“Per mezzo del completo superamento della percezione della forma materiale, la scomparsa della percezione dell’impatto, e la non attenzione alla percezione della diversità, (contemplando) ‘Lo spazio è infinito’, uno entra e dimora nella base dell’infinità dello spazio. Questa è la quarta emancipazione.

“Avendo completamente superato la base dell’infinità dello spazio, (contemplando) ‘La coscienza è infinita’, uno entra e dimora nella base dell’infinità della coscienza. Questa è la quinta emancipazione.

“Avendo completamente superato la base dell’infinità della coscienza, (contemplando) ‘Non c’è nulla’, uno entra e dimora nella base dell’inesistenza. Questa è la sesta emancipazione.

“Avendo completamente superato la base dell’inesistenza, uno entra e dimora nella base di né percezione né non percezione. Questa è la settima emancipazione.

“Avendo completamente superato la base di né percezione né non percezione, uno entra e dimora nella cessazione di percezione e sensazione. Questa è l’ottava emancipazione.

36. “Ānanda, quando un bhikkhu ottiene queste otto emancipazioni in ordine diretto, in ordine inverso, sia in ordine diretto che in ordine inverso; quando le ottiene ed emerge da esse ogniquale volta lo voglia, in qualunque modo egli voglia e per quanto a lungo egli voglia, e quando, per mezzo della distruzione degli influssi (*āsava*), egli qui ed ora entra e dimora nella liberazione della mente priva di influssi, nella liberazione per mezzo della saggezza, avendola realizzata autonomamente per mezzo della conoscenza diretta, allora egli è chiamato un bhikkhu liberato in entrambi i modi. E, Ānanda, non vi è alcun’ altra liberazione in entrambi i modi che sia più alta o più sublime di questa.”

Così parlò il Supremo. Il Venerabile Ānanda, compiaciuto, gioì delle parole del Sublime.

La prima cosa che colpisce di questo *sūtra* è la peculiarità con cui vengono elencati gli anelli

dell'origine dipendente. Non sarà inoltre sfuggito al lettore che la catena subisce a livello della brama una variante che va a costituire una sotto sequenza. Bhikkhu Bodhi ha riassunto le varianti comparandole con l'esposizione classica nel modo seguente:

Versione standard	Versione del Mahānidāna
Ignoranza	
Formazioni volizionali	
Coscienza	Coscienza
Mentalità-materialità	Mentalità-materialità
Sei basi dei sensi	
Contatto	Contatto
Sensazione	Sensazione
Brama	Brama
Attaccamento	Attaccamento
Esistenza	Esistenza
Nascita	Nascita
Invecchiamento e morte	Invecchiamento e morte

Sequenza secondaria
Brama
Ricerca
Guadagno
Prendere decisioni
Desiderio e lussuria
Attaccamento
Possessività
Avarizia
Difesa
Varie azioni improprie

Bhikkhu Bodhi spiega la sotto sequenza in questi termini:

La brama conduce alla ricerca degli oggetti desiderati ed attraverso la ricerca questi vengono infine ottenuti. Una volta che essi siano ottenuti, uno prende decisioni riguardo ad essi: cos'è mio e cos'è tuo, cos'è di valore e cos'è di poco conto, quanto ne terrò e quanto ne godrò. A causa di queste decisioni sorgono pensieri di desiderio e lussuria. Uno sviluppa attaccamento agli oggetti, adotta un'attitudine possessiva verso di essi e cade nell'avarizia, rifiutandosi di condividere le cose con gli altri. Guardando a chiunque con paura e sospetto, uno cerca di difendere i propri beni. Quando una tale avidità e paura divengono diffuse, hanno bisogno solo di una piccola provocazione per esplodere nella violenza, nei conflitti e nell'immoralità a cui il sutta si riferisce come "vari fenomeni

malvagi e insalubri”.

Questo sommario chiarisce il punto della digressione: mostra che il principio dell’origine dipendente può essere usato per comprendere le origini del disordine sociale con la stessa efficacia con cui lo si usa per comprendere le origini della sofferenza individuale. Come tutti gli altri problemi, le malattie della società sorgono da cause, e queste possono essere rintracciate in una sequenza che conduce dalle manifestazioni alle sottostanti radici. La conclusione tratta da questa indagine è altamente significativa: le cause della disarmonia sociale giacciono nella mente umana e tutte alla fin fine originano dalla brama. Così la brama si rivela essere l’origine della sofferenza non in un unico modo. Non conduce solo a continue rinascite nel *samsāra* con le loro pene e dolori personali, ma anche alla cupidigia, all’egoismo, alla violenza ed all’immoralità che distruggono ogni tentativo di stabilire la pace, la cooperazione e la stabilità sociale. ...

Riguardo alla criptica frase che conclude questa breve sezione - “Così, Ānanda, questi due fenomeni, essendo una dualità, convergono in un’unità nella sensazione” – Bhikkhu Bodhi, sulla scorta dei commentari, afferma che l’espressione “i due fenomeni” si riferisce a due aspetti della brama, ovvero alla “brama che è la radice del ciclo” (*vaṭṭhamūlabhūtā-taṅhā*) e alla “brama ossessiva” (*samudācāra-taṅhā*). Entrambi hanno la sensazione come condizione.

Si deve tuttavia notare che le due espressioni non denotano due differenti tipi di brama; semplicemente, individuano differenti angoli da cui ogni occasione di brama può essere vista, poiché la brama che termina in disordine e violenza genera allo stesso tempo kamma negativo e sostiene il ciclo, mentre la brama per i piaceri e l’esistenza che mantiene il ciclo conduce anche alla rottura dell’armonia sociale.

Vediamo inoltre che manca l’anello delle sei basi dei sensi, e viene affermato che *nāma-rūpa* è direttamente la condizione per il contatto. Bhikkhu Bodhi:

Nell’esposizione standard dell’origine dipendente la sequenza muove dal contatto alle sei basi dei sensi. Nel *Mahānidāna sutta*, tuttavia, il Buddha scavalca completamente le sei basi dei sensi e retrocede di un passo introducendo mentalità-materialità come condizione del contatto. Per eliminare la perplessità che una tale mossa non familiare può produrre, introduce uno straordinario passaggio, non presente altrove nel Canone, dando una dimostrazione metodica della sua affermazione. Visto che il passaggio impiega diversi termini tecnici non definiti né qui né in altri sutta, l’interpretazione non può essere estrapolata esclusivamente per via di erudizione, ma richiede riflessione ed intuizione.

Nel riconoscere *nāma-rūpa* come condizione diretta per il contatto, questo discorso introduce due concetti assenti in altri sutta: contatto designante (*adhivacanasampassa*) e contatto impattante (*paṭhigasamphassa*). Bhikkhu Bodhi:

Il contatto designante (*adhivacanasamphassa*) ed il contatto impattante (*paṭhigasamphassa*)¹³⁰ sono due termini peculiari di questo sutta. Il commentario identifica il primo con il contatto mentale, il secondo con i cinque tipi di contatto sensoriale, ma non esplora lo speciale significato associato a questi termini. Il significato emerge dall’argomento usato dal Buddha per dimostrare in che modo mentalità-materialità è la condizione per il contatto. Il Buddha dice che il contatto designante è impossibile nel corpo materiale

¹³⁰ In inglese “designation-contact” e “impingement-contact”.

(*rūpakāya*) quando quelle qualità distintive del corpo mentale (*nāmakāya*) sono assenti, ed il contatto impattante è impossibile nel corpo mentale quando quelle qualità distintive del corpo materiale sono assenti. Così entrambi i tipi di contatto, nel modo descritto, dipendono sia dal corpo mentale che dal corpo materiale. Poiché mentalità e materialità sono qui descritti come corpi, è chiaro che sono intesi in senso stretto, come i due aspetti di un organismo senziente, piuttosto che nel senso più ampio che include la sfera oggettiva.

L'argomento è diretto al ruolo speciale del contatto in quanto punto d'unione della mente e del mondo. Benché tutte le esperienze implicino l'unione della mente e del corpo, della coscienza e del suo oggetto, il contatto rappresenta quest'unione nel modo più eminente. Per sua stessa definizione esso richiede una base esterna (l'oggetto), una base interna (la facoltà sensoriale) e la coscienza (che, dalla sua prospettiva, è sempre interna ad esso). Tuttavia, l'esperienza è una strada a doppio senso e l'unione rappresentata dal contatto indica un movimento in entrambe le direzioni: dalla mente all'esterno verso il mondo o dal mondo all'interno verso la mente. Il movimento verso l'esterno si dà in momenti di coscienza mentale, quando prevale l'attività concettuale e volizionale; il movimento verso l'interno si dà nei momenti di coscienza sensoriale, quando la relazione della mente con gli oggetti è di ricettività passiva.

Il movimento verso l'esterno inizia con la designazione, l'atto di nominare. Attribuendo dei nomi la mente organizza i dati grezzi dell'esperienza in un quadro coerente del mondo. Adatta le cose ai suoi schemi concettuali, le valuta, e le subordina ai suoi scopi. Tuttavia, la designazione non può avvenire in un corpo materiale privo di mentalità. Ha bisogno del corpo mentale per escogitare ed attribuire le etichette, ed ognuno dei fattori mentali contribuisce con la sua parte. Anche piccole sfumature di differenza tra loro si mostrano nella designazione scelta. Così, una differenza nella sensazione può decidere se una persona viene chiamata amico o nemico, una differenza nella percezione se un frutto è considerato maturo o acerbo, una differenza nella volizione se un asse di legno è designata come futura porta o futuro piano di tavolo, una differenza nell'attenzione se un oggetto distante è designato come in moto o stazionario. Quando la designazione è assegnata all'oggetto, si genera un'unione tra la coscienza designante e l'oggetto designato attraverso la designazione. Quell'unione è chiamata contatto designante. Man mano che il discorso si svolge, vedremo che il processo della designazione acquisisce un ruolo sempre più preminente.

Il contatto designante, applicato agli oggetti esterni, presuppone la percezione sensoriale per portare quegli oggetti nella sfera della coscienza designante. La percezione sensoriale inizia con l'impatto (*paṭhiga*), un termine tecnico che indica l'impatto di un oggetto su una facoltà sensoriale. Quando l'impatto è sufficientemente intenso, una coscienza sensoriale sorge basata sull'appropriata facoltà sensoriale. L'unione che ha luogo quando la coscienza incontra l'oggetto che impatta è chiamato contatto impattante. Benché appartenga propriamente alla mentalità, il contatto impattante non può avvenire solamente nel corpo mentale. Per definizione è il contatto che avviene per mezzo delle facoltà fisiche sensoriali, e quindi richiede il corpo materiale per fornire le basi interne per il suo sorgere.

I due termini, impatto e designazione, hanno un'importanza fondamentale che li lega

all'origine dipendente nella sua totalità. Essi, inoltre, indicano il pattern fondamentalmente oscillatorio dell'esperienza a cui ci si riferiva prima, il suo movimento avanti e indietro tra fasi di ricezione e fasi di risposta. La fase ricettiva vede la maturazione degli influssi *kammici* dal passato; è rappresentata qui dall'impatto che si conclude con la coscienza sensoriale. La fase di risposta implica la formazione di nuovo *kamma*; rappresenta la designazione che si conclude nell'azione. Ogni oggetto che impatta elicitata dalla mente un'appropriata designazione, e questo innesca un'azione che è considerata la risposta appropriata. Così la relazione tra impatto e designazione dipinge in termini cognitivi la stessa situazione dipinta in termini conativi da sensazione e brama: la rigenerazione del ciclo dell'esistenza attraverso l'attività presente costruita sull'eredità *kammica* dal passato.

La dimostrazione del Buddha continua per via sintetica. Senza i fattori mentali non ci può essere contatto designante, e senza il corpo materiale con le sue facoltà sensoriali non ci può essere contatto impattante. Così, in assenza sia del corpo mentale che del corpo materiale nessun tipo di contatto si può discernere. La ovvia conclusione è che il contatto è dipendente da mentalità-materialità, e quindi che mentalità-materialità è la condizione per il contatto.

Come già anticipato, Bhikkhu Ñāṇananda non manca di analizzare con profondità i due termini nel Sermone 10:

Nella discussione sulla relazione tra nome e forma, il Buddha fa uso di due termini altamente significativi, ossia *adhivacanasamphassa* e *paṭṭhigasamphassa*. ...

Il contatto, *phassa*, è una sorta di ibrido che contiene in sé sia le implicazioni di *adhivacanasamphassa* che quelle di *paṭṭhigasamphassa*. In altri termini, partecipa delle caratteristiche del nome, *nāma*, come suggerito da *adhivacanasamphassa*, così come di quelle della forma, *rūpa*, indicate dal termine *paṭṭhigasamphassa*. ...

Con l'aiuto di quattro termini di significato affine, ossia *ākāra*, modo, *liṅga*, caratteristica, *nimitta*, segno, ed *uddesa*, indicatore, il Buddha offre in modo catechistico quattro conclusioni alla sua disquisizione. Esse sono:

- 1) In qualunque modo, caratteristica, segno ed indicatore il gruppo del nome, *nāma-kāya*, è designato, in sua assenza non è possibile alcuna designazione di impressione verbale, *adhivacanasamphassa*, nel gruppo della forma, *rūpa-kāya*;
- 2) In qualunque modo, caratteristica, segno ed indicatore il gruppo della forma è designato, in sua assenza non è possibile alcuna designazione dell'impressione impattante, *paṭṭhigasamphassa*, nel gruppo del nome, *nāma-kāya*;
- 3) In qualunque modo, caratteristica, segno ed indicatore il gruppo del nome ed il gruppo della forma sono designati, in loro assenza non è possibile alcuna designazione di impressione verbale od impressione impattante;
- 4) In qualunque modo, caratteristica, segno ed indicatore nome-e-forma è designata, in sua assenza non è possibile alcuna designazione del contatto.

Tutto ciò può sembrare un indovinello. Ma tanto per cominciare vediamo che significa nome-e-forma. Nel primo sermone ... abbiamo interpretato *nāma* nel senso di nominare.

Il termine *adhivacana* trasmette la stessa idea. *Adhivacana*, sinonimo, *nirutti*, nomenclatura, e *paññatti*, designazione, sono una componente integrale dell'uso linguistico ...

Nirutti enfatizza la funzione esplicativa ed espositiva del linguaggio, *adhivacana* il suo carattere simbolico e metaforico, mentre *paññatti* rivela la sua dipendenza da convenzioni.

Quel che abbiamo qui è *adhivacanasamphassa*. La sua affinità al nome è ovvia e questo è esattamente il significato che abbiamo attribuito a *nāma*. Quindi ciò che abbiamo in questo concetto di *nāma-kāya*, o gruppo del nome, letteralmente corpo del nome, è una serie di principi primari nell'uso linguistico che pertengono alla definizione.

Il gruppo della forma, *rūpa-kāya*, letteralmente corpo della forma, ha d'altra parte qualcosa a che fare con la resistenza, come suggerito dal termine *paṭhigasamphassa*. *Paṭhiga* significa urtare contro. La forma, *rūpa*, ha una qualità urtante, mentre il nome, *nāma*, ha una qualità descrittiva. *Phassa*, il contatto, è un ibrido tra questi due. Questo dà una dimensione più profonda alla disquisizione di cui sopra.

Il punto che il Buddha cerca di sottolineare è che il concetto di contatto presuppone necessariamente sia nome che forma. In altre parole, nome e forma sono mutualmente correlati, come già detto in precedenza. Non ci sarebbe alcuna impressione verbale nel gruppo della forma se non ci fossero modi, caratteristiche, etc., propri del nome. Allo stesso modo, non ci potrebbe essere alcuna impressione impattante nel gruppo del nome se non ci fossero modi, caratteristiche, etc., propri della forma. ...

L'espressione, peculiare del gruppo del nome, è la condizione necessaria per il gruppo della forma, mentre la resistenza, peculiare del gruppo della forma, è condizione necessaria per il gruppo del nome. ...

L'interesse, l'attenzione ed il contatto insieme fanno emergere le più profonde implicazioni della legge di origine dipendente. La questione del contatto è correlata all'attenzione, non solo per quel che riguarda oggetti inanimati, ma anche nel caso di questo corpo cosciente ...

La coscienza segue sulla scia dell'attenzione. Qualunque cosa la mia attenzione raccolga, di ciò divengo cosciente. Benché abbia di fronte a me molti oggetti apparentemente visibili, finché l'attenzione non è focalizzata la coscienza visiva non sorge. Allora, la funzione basilare di questa coscienza è distinguere tra l'occhio e l'oggetto visto. È solo dopo che l'occhio è divenuto conscio, che gli altri fattori necessari per la percezione sensoriale si inseriscono.

Le due cose nate da quella discriminazione di base, assieme alla coscienza discriminante stessa, ossia la coscienza visiva, formano il concetto di contatto. ...

Vediamo ora come avviene l'impressione impattante, *paṭhigasamphassa*. Abbiamo detto che i fattori del gruppo della forma hanno un ruolo da giocare nel produrre l'impressione impattante sul gruppo del nome ...

Nonostante nella sua manifestazione più grossolana il contatto sia principalmente associato al gruppo della forma, esso è essenzialmente connesso al gruppo del nome, come abbiamo già spiegato con esempi. È quando sia l'impressione impattante che l'impressione verbale vengono assieme che sorge il contatto, dipendente da nome-e-

forma.

Un altro punto che necessita di chiarimento a questo riguardo è l'esatto significato del termine *rūpa*. Questo è stato interpretato variamente da scuole buddhiste differenti. Il Buddha come definiva *rūpa*? Nell'uso ordinario può significare sia forma visibile dall'occhio sia ciò che è generalmente definito materiale. Il suo esatto significato è oggetto di controversia. Cosa intendiamo esattamente per *rūpa*?

Il Buddha stesso ha spiegato il termine dando la seguente etimologia nel *Khajjanīyasutta* del *Kandhasaṃyutta* del SN¹³¹. Nel definire i cinque gruppi, egli definisce il gruppo della forma come segue:

Cos'è, o monaci, che chiamate rūpa? Subisce, o monaci, perciò è chiamata rūpa. E cosa subisce? Subisce il freddo, subisce il caldo, subisce la fame, subisce la sete, subisce il contatto con i tafani, le zanzare, il vento, il sole ed i serpenti. Subisce, o monaci, perciò è chiamata rūpa.

...

Il Buddha si allontana dall'approccio usato dal sistema di pensiero materialista, definendo *rūpa* per mezzo di *rūppati*, subire. Non sono gli alberi e le rocce inanimati di questo mondo che sono detti subire freddo e caldo, ma questo corpo cosciente. Quindi questo corpo non è concepito come un insieme di atomi che debba essere animato introducendo una facoltà vitale, *jīvitindriya*. Ciò che si intende con *rūpa* è questo corpo stesso, questo corpo con una forma che per il meditante è un fatto dell'esperienza. ...

Ciò che è noto come gruppo della forma è una enorme ferita con nove orifizi. Questa ferita è stimolata quando toccata da freddo e caldo, o quando tafani e zanzare vi si appoggiano ...

Il Buddha ha sottolineato che per essere liberi dalla pesante oppressione della forma, si deve essere liberi dalla percezione della forma. Ciò che qui è importante è la percezione stessa della forma, *rūpasaññā*. Dal punto di vista del Dharma, qualsiasi tentativo di analisi del concetto materialistico di forma, o qualunque analisi microscopica della materia, conduce all'inseguimento di un miraggio.

Lo scienziato moderno è in grado di apprezzare questo fatto. Ha trovato che la mente con cui porta avanti la sua analisi influenza i suoi risultati ad ogni livello. In altre parole, è corso dietro ad un miraggio a causa della sua ignoranza della relazione reciproca tra nome e forma. Non ci si troverebbe in una simile difficoltà se si comprendesse che il vero problema non è la forma, bensì la percezione della forma. ...

Nome e forma, così come la resistenza e la percezione della forma, sono completamente troncate in quella coscienza non manifestante menzionata in precedenti sermoni. Questo, in realtà, è la fine del groviglio all'esterno e del groviglio all'interno¹³².

La nostra discussione della legge di origine dipendente dovrebbe aver chiarito che c'è una mutua relazione tra nome-e-forma e coscienza da un lato, e nome e forma considerate in sé e per sé dall'altro. Questo è quindi un caso di un groviglio interno ed un groviglio

¹³¹ SN 22:79.

¹³² Il riferimento è al *Jatāsutta*, SN 7:6.

esterno. Come il centro di un vortice, il punto più profondo dell'intera formula di *paṭicca samuppāda* è rintracciabile nella mutua relazione che si ha tra nome e forma da un lato, e nome-e-forma e coscienza dall'altro.

Riguardo al significato della percezione della forma, il vero obiettivo dello sforzo spirituale, secondo il Buddha, è proprio la liberazione da questa percezione della forma. Come sorge la percezione della forma? Essa è dovuta a questo urtare, o resistenza. La percezione della forma sorge per esempio quando tafani e zanzare si appoggiano su questo corpo.

Come abbiamo già detto, anche la distinzione tra duro e morbido, ecc., mediante la quale riconosciamo i quattro elementi, è una questione di contatto fisico. Cerchiamo semplicemente di misurare e stimare i quattro elementi primari all'interno della struttura del corpo umano. Non saremo mai in grado di comprendere appieno la complessità di questi quattro elementi primari. Tuttavia, cerchiamo di capirli attraverso il corpo umano in un modo che è significativo per la nostra vita.

Il Buddha, arrivato a *vijñāna*, coscienza, invece di proseguire come al solito verso *saṅkhāra* e quindi ignoranza, sembra tornare indietro ed individuare un circuito tra coscienza e *nāma-rūpa* da cui far derivare tutto il dramma dell'esistenza *samsārica*. È questo il vortice di cui parla Bhikkhu Ñāṇananda nel sermone 2 del testo già citato. Ignoranza e *saṅkhāra* sono solo apparentemente assenti dalla trattazione: i *saṅkhāra* sono ciò che permette il protrarsi dell'illusione e l'ignoranza è la condizione per cui i *saṅkhāra* possono agire in quanto *saṅkhāra*, ovvero il senso di una individualità personale permanente e autosussistente, in altri termini la non comprensione della relazione causale fra i fenomeni. In *The Magic of the Mind*, Bhikkhu Ñāṇananda dice:

I due anelli, ignoranza e formazioni, benché non menzionati ..., sono tuttavia impliciti, poiché l'oscurità dell'ignoranza fornisce lo sfondo per questa interazione, mentre le formazioni si manifestano direttamente come il preludio all'interazione narcisistica e la forza motivante dietro di essa.¹³³

Nelle pagine che precedono, abbiamo visto come Bhikkhu Ñāṇananda utilizza la similitudine del vortice nella sua esposizione. Aggiungo qui la spiegazione di Bhikkhu Bodhi posta nell'introduzione al sutta:

I due paragrafi seguenti (21 e 22) conducono l'investigazione sull'origine dipendente ad un punto di climax, rivelando un 'vortice nascosto' sottostante all'intero processo *samsārico* del divenire. Questo vortice nascosto è la condizionalità reciproca tra coscienza e mentalità-materialità. Il Buddha innanzitutto stabilisce che la coscienza è la condizione specifica per mentalità-materialità dimostrando che le è indispensabile in quattro differenti momenti: al concepimento, durante la gestazione, al momento dell'emersione dal grembo, e durante il corso dell'esistenza. La coscienza è già una condizione al momento del concepimento poiché mentalità-materialità può 'prendere forma nel grembo', ossia costituirsi in un embrione, solo se una coscienza è 'discesa nel grembo'. La descrizione della coscienza come discendente nel grembo è metaforica; non dovrebbe

¹³³ K. Ñāṇananda Bhikkhu, 1974, *The Magic of the Mind, An Exposition of the Kālakārāma Sutta*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

essere presa letteralmente come implicante che la coscienza è un'entità identica a sé stessa che trasmigra da una vita all'altra. Il Buddha ripudia espressamente l'opinione che 'è la stessa coscienza che viaggia ed attraversa (il ciclo delle rinascite)' (MN 38). La coscienza si dà per mezzo di un processo. Non è un soggetto ininterrotto, ma una serie di atti transitori di cognizione che sorgono e cessano per mezzo di condizioni. Ogni atto è particolare e discreto – un'occasione di coscienza visiva, coscienza uditiva, coscienza olfattiva, coscienza gustativa, coscienza tattile e coscienza mentale. Basandosi sulla sua facoltà sensoriale, esibisce la sua funzione di conoscere l'oggetto, e quindi lascia il posto all'atto cognitivo successivo che sorge in immediata successione.

Tuttavia, benché metaforica, la frase 'discesa della coscienza' individua un punto importante. Indica che al concepimento la coscienza non sorge totalmente nuova, spontaneamente, senza antecedenti, ma si origina come un momento di un 'continuo di coscienza' che l'ha preceduto ininterrottamente da una vita all'altra attraverso tempi senza inizio. Se, quando un uomo ed una donna si uniscono sessualmente, non è disponibile un tale continuo di coscienza, kammicamente connesso alla situazione, il concepimento non avverrà e non ci sarà la formazione di un embrione (MN 38). Nei commentari il primo evento di coscienza nella nuova vita è chiamato 'coscienza connettente della rinascita' (*paṭisandhivīñña*)¹³⁴. Ha questo nome poiché 'congiunge' la nuova esistenza con la precedente e quindi con l'intera storia passata della serie. Generata da una coscienza kammicamente formativa della vita precedente, porta con sé nella nuova vita l'intero bagaglio di disposizioni, tendenze caratteriali e accumulazioni kammiche impresse in quel continuo. Nel momento in cui la coscienza della rinascita appare nel grembo, gli altri quattro aggregati compresi in mentalità-materialità sorgono assieme ad essa. L'uovo fertilizzato diviene il nucleo del corpo materiale; la coscienza stessa direttamente apporta i fattori del corpo mentale. Una volta che siano intrecciate assieme durante il concepimento, la coscienza sostiene mentalità-materialità attraverso il restante corso dell'esistenza. Senza di essa il corpo collasserebbe in una massa di materia priva di vita ed i fattori mentali cesserebbero totalmente di esistere.

Tuttavia, la relazione tra i due non è unidirezionale. Per mostrare ciò, il Buddha altera la sua usuale esposizione dell'origine dipendente. Invece di portare la serie indietro alle usuali formazioni volizionali ed ignoranza, inverte la sua ultima affermazione e dice 'Con mentalità-materialità come condizione c'è la coscienza'. Così come l'embrione non può formarsi a meno che una coscienza non 'discenda' nel grembo, così la coscienza non può iniziare la nuova esistenza nel grembo a meno che non 'ottenga un appoggio' in mentalità-materialità. Inoltre, la coscienza necessita di mentalità-materialità non solo al concepimento, ma lungo l'intera esistenza. Dipende da un corpo vitale funzionante con il suo cervello, il sistema nervoso e le facoltà sensoriali. Dipende anche dal corpo mentale, in quanto non ci può essere cognizione di un oggetto senza le funzioni più specializzate esplicate da contatto, sensazione, volizione, attenzione e il resto. Così la coscienza si basa sul totale complesso di mentalità-materialità, soggetto alle sue fluttuazioni: "Con il sorgere di mentalità-materialità sorge la coscienza, con la cessazione di mentalità-materialità la coscienza cessa".

¹³⁴ Come abbiamo visto, Bhikkhu Ñāṇananda contesta la necessità di postulare questo tipo di coscienza, peraltro assente nei sūtra.

La scoperta dell'essenziale interdipendenza di coscienza e mentalità-materialità ha un'importantissima conseguenza per il pensiero filosofico e religioso. Fornisce la 'via mediana' filosofica tra le opinioni eternalista e nichilista, i due estremi che polarizzano il pensiero umano riguardo alla natura del suo essere. Ciascun estremo della relazione condizionata, bilanciando l'altra, cancella al tempo stesso uno dei due estremi correggendo l'errore sottostante.

La dichiarazione che la coscienza dipende da mentalità-materialità contrasta l'estremo dell'eternalismo, la supposizione che la persona contenga un'essenza indistruttibile ed immutabile che può essere considerata come un sé permanente. Di tutte le facoltà umane, è la coscienza quella che più facilmente si presta all'assunto eternalista, per una ragione non difficile da comprendere. Tutto all'interno dell'esperienza è visto mutare, ma la conoscenza del mutamento rimane costante e così (all'uomo mondano che riflette) sembra necessitare di un conoscitore costante, uno che conosce ma non muta. Questo conoscitore immutabile deve essere il fattore più fondamentale nell'atto del conoscere, e la coscienza sembra rappresentare meglio questo ruolo, questo poiché, riflettendo, le altre facoltà, corporee e mentali, puntano alla coscienza come loro perno e supporto, mentre la coscienza non punta a nulla più basilare di sé stessa. Così la coscienza viene posta nel ruolo del soggetto immutabile auto esistente, per essere afferrata dal filosofo eternalista come un ego trascendente, e dal pensatore religioso come un'anima immortale. Una volta che la coscienza abbia così raggiunto la sua apoteosi, gli altri fattori della personalità saranno considerati come le sue appendici, aggiunte limitanti che oscurano la sua purezza intrinseca. Da questo si trae la conclusione che, se la coscienza potesse essere separata dalle sue appendici, potrebbe dimorare per sempre nella sua propria essenza eterna – per il pensatore monista come il sé universale o l'assoluto indifferenziato, per il teista come l'anima purificata pronta per l'unione con Dio. Realizzare questa separazione diviene allora lo scopo dello sforzo spirituale, affrontato per mezzo delle discipline specifiche del sistema religioso.

La rivelazione del Buddha della natura dipendente della coscienza fa piazza pulita di tutti i tentativi idealistici di farne un sé eterno. Nella sua stessa ricerca dell'illuminazione il futuro Buddha aveva rifiutato di fermarsi alla coscienza come termine finale impenetrabile all'indagine. Dopo aver seguito la sequenza delle condizioni fino alla coscienza, fece un'ulteriore domanda, una domanda che per i suoi tempi deve essere stata incredibilmente audace: "Qual è la condizione per la coscienza?" E la risposta venne: "Allora, monaci, per mezzo della attenzione metodica compresi con saggezza; 'Quando vi è mentalità-materialità la coscienza viene ad essere. Con mentalità-materialità come condizione c'è la coscienza. ... Questa coscienza torna indietro; non va oltre mentalità-materialità.'" (SN 12:65)

La coscienza sembra un oggetto stabile a causa della mancanza di attenzione. Quando sia esaminata consapevolmente, l'apparenza di persistenza si dissolve con la percezione della sua impermanenza. La coscienza sorge e cessa continuamente, ed ogni nuovo sorgere avviene per mezzo di condizioni: "In molti modi il Sublime ha dichiarato che la coscienza sorge dipendentemente. Separatamente dalle condizioni non vi è origine della coscienza" (MN 38). In ogni fase del suo essere coscienza essa è dipendente dalle sue appendici, senza le quali non potrebbe esistere: "Monaci, benché alcuni reclusi e bramini possano dire: 'Separatamente da forma materiale, separatamente dalla sensazione,

separatamente dalla percezione, separatamente dalle formazioni volizionali, descriverò il venire ed andare della coscienza, il suo estinguersi e riapparire, la sua crescita, il suo sviluppo e la maturazione' – questo è impossibile" (MN 102). La coscienza "torna indietro" da mentalità-materialità e "non va oltre" in quanto non la si può ricondurre ad un modo d'essere assoluto ed indistruttibile. Invece di liberare la coscienza nell'eternità, l'eliminazione di mentalità-materialità conduce solo alla cessazione della coscienza stessa: "Con la cessazione di mentalità-materialità la coscienza cessa." Per questa ragione, invece di afferrarsi alla coscienza come il nucleo inalienabile del proprio essere, il nobile discepolo del Buddha la contempla sotto una luce differente: "Qualunque cosa sia inclusa nella coscienza, egli la considera impermanente, sofferenza, una malattia, una vescica od un dardo, uno squallore, un'afflizione, una cosa aliena, una cosa che si disintegra, un non sé" (MN 64).

Considerata in sé e per sé, l'affermazione che la coscienza dipende da mentalità-materialità (specialmente materialità) può essere intesa come suggerente l'opinione nichilistica che l'esistenza individuale termina completamente alla morte. Poiché se la coscienza richiede il corpo vivente come supporto ed il corpo perisce con la morte, si dovrebbe inferire che la morte determina la fine della coscienza. Non ci sarebbe quindi efficacia kammica dell'azione, non fruizione di azioni buone e cattive, e quindi nessuna solida base per la moralità. Per contrastare questo errore, bisogna considerare l'altra proposizione: "Con la coscienza come condizione c'è mentalità-materialità." La coscienza inizia ogni esistenza. È il primo e principale fattore che dà inizio alla nuova vita e senza di esso il concepimento non potrebbe assolutamente avere luogo. La coscienza è comparata ad un seme per la generazione di una nuova esistenza, e questa comparazione ci dà la chiave per comprendere il suo indispensabile ruolo. Come un seme che germoglia in un giovane albero deve venire da un albero precedente, così il 'seme' della coscienza che inizia una nuova vita deve venire dalla coscienza di una vita precedente. Ciò che trascina la coscienza da un'esistenza all'altra sono i contaminanti di ignoranza e brama; ciò che le dà la direzione, determinandola in forme particolari di esistenza, sono le volizioni che costituiscono il kamma. Queste condizioni hanno portato la coscienza dalla vita passata alla vita presente e per il periodo che rimangono operative la sospingono verso la vita futura. Il continuo della coscienza sorgerà nuovamente radicata su una nuova base fisica e in quel continuo il kamma troverà il campo per portare i suoi frutti. Qualora la condizionalità reciproca della coscienza con i fattori psicofisici ad essa associati sia compresa correttamente non si può abbracciare né tesi eternaliste né tesi nichiliste.

Così, incatenate nella loro interazione vorticoso, la coscienza e la mentalità-materialità si sostengono l'una con l'altra, si nutrono reciprocamente ed una spinge l'altra avanti, generando con la loro unione l'intera serie degli stati sorti dipendentemente che si concludono con invecchiamento e morte. Per quanto indietro nel tempo si vada nel tentativo di discernere l'origine del ciclo, prevale la stessa situazione: si troveranno solo coscienza e mentalità-materialità in mutua dipendenza, contaminate da ignoranza e brama – mai si può discernere il punto originario da cui sono iniziate, mai un tempo prima del quale non esistevano. Ancora, per quanto avanti il ciclo continui nel futuro, sarà ugualmente costituito dalla stessa coppia di fattori vincolati assieme come condizioni reciproche. Questi due fattori uniti rappresentano allo stesso tempo il fondamento di tutta l'esistenza e il "materiale" di tutta l'esistenza. In ogni tentativo di spiegare il ciclo,

essi costituiscono i termini finali della spiegazione.

Veniamo quindi al passaggio alla fine del paragrafo 22, anch'esso citato nel Sermone 2, ovvero quello relativo ai limiti della designazione. Il significato è stato già discusso in quella sede.

Il *sutta*, per quel che concerne l'analisi degli anelli dell'origine dipendente, potrebbe concludersi qui. Tuttavia, la frase conclusiva di questa sezione che individua il limite della designazione nel vortice tra *nāma-rūpa* e coscienza fornisce la base per comprendere come il sé viene percepito e designato. *Nāma-rūpa* e coscienza (i cinque *skandha*) sono la base per la costruzione del senso di identità.

Bhikkhu Bodhi assegna il titolo "Descrizioni del sé" ai paragrafi 23 fino a 26, ed il titolo "Considerazioni del sé" ai paragrafi 27 fino a 32. Le considerazioni del sé sono la base su cui le descrizioni del sé si basano; in altri termini, le descrizioni del sé sono lo sviluppo teorico e concettuale costruito sulle precedenti considerazioni.

Spiega Bhikkhu Bodhi:

È stato in precedenza detto che di tutte le designazioni che una persona usa, quelle per lui più importanti sono quelle che confermano il suo senso d'identità. Allo stesso modo, fra le numerose opinioni che una persona può mantenere, quelle afferrate con la più grande tenacia sono le sue opinioni sul sé, che definiscono per lui quella identità. Il Buddha ha mostrato che dietro a queste opinioni sul sé giace una potente carica di emozioni. L'emozione sorge dalla brama, e quando questa sia utilizzata su una particolare opinione muta quell'opinione in uno strumento di attaccamento. Così l'esame delle opinioni sul sé, invece di divergere dalla discussione sull'origine dipendente, di fatto la focalizza più minuziosamente su un fattore specifico della sequenza di condizioni – ovvero, sull'attaccamento nella sua modalità di "attaccamento ad una dottrina del sé" (*attavād'upādāna*). In questa modalità, l'attaccamento assume un ruolo di importanza critica, poiché rappresenta quel punto nello svolgersi delle condizioni laddove ignoranza e brama – in sé e per sé semplici forze cieche – acquisiscono una giustificazione intellettuale. Si alleano all'intelletto per crearsi una opinione concettualizzata del sé che le protegge con una sembianza di razionalità. Quindi, per sloggiare ignoranza e brama, spesso si richiede un passaggio preliminare: eliminare lo scudo protettivo delle opinioni.

Il Buddha inizia il suo esame delle opinioni sul sé esponendo le differenti descrizioni del sé (*attapaññatti*) proposte dai pensatori speculativi. Il titolo della sezione ed il frequente uso della parola "descrivere" (*paññāpeti*) connette questa discussione con le precedenti sulla descrizione. Nel passaggio conclusivo del paragrafo 22, il Buddha ha stabilito i confini del dominio della descrizione nei cinque aggregati, implicando che è nei termini di questi fattori che tutte le descrizioni legittime sono formulate. Il passaggio sul contatto (paragrafo 20) ha suggerito che la descrizione veridica, valida dal punto di vista della contemplazione di visione interiore, descrive il mondo strettamente nei termini dei suoi fenomeni concreti, delle loro qualità e delle loro relazioni. Ora, in questa sezione sulla descrizione del sé, il Buddha mostra cosa accade quando queste stipulazioni vengono trascurate, quando il pensiero va oltre i suoi confini e corre brado nella landa delle sue stesse concettualizzazioni.

Le descrizioni del sé sono il risultato del tentativo dell'uomo mondano di elaborare un'interpretazione riflessiva della propria esistenza. Egli invariabilmente si avvicina a questo compito speculando riguardo al proprio sé. A seconda delle sue personali predilezioni, ragionamenti ed esperienze, formula (od adotta) una particolare concezione del sé, e poi la gonfia fino a farla diventare una teoria completamente sviluppata che dà conto della sua origine, del suo destino e della sua relazione con il mondo. Non contento di definire semplicemente questa opinione per sé stesso, egli cerca di guadagnare l'accettazione di questa teoria da parte di altri. Così, per guadagnarsi aderenti, concepisce una dettagliata descrizione del sé, offre argomenti in favore della sua dottrina e cerca di discreditarne le dottrine dei rivali. ...

Lo sforzo dell'uomo mondano di comprendere la propria esistenza sfocia sempre in speculazioni sul sé perché egli porta nel suo pensiero sistematico il presupposto quotidiano che il sé sia la verità fondamentale della propria vita. Egli accetta questo presupposto prima e oltre qualunque seria riflessione; in realtà, non lo riconosce nemmeno come un presupposto a causa del fatto che percepisce un sé in quanto inerente alla sua esperienza. Egli cerca concettualmente di definire con precisione questo sé in relazione con la situazione esperienziale e questo risulta in "considerazioni del sé" che divengono la base prespeculativa per più sistematiche "descrizioni del sé". Il metodo del Buddha di trattare le opinioni in questo sutta è di passare direttamente dalle descrizioni del sé alle sottostanti considerazioni.

Tutti questi modi di concepire il sé derivano dall'ignoranza della stessa legge che il sutta spiega, ovvero la legge di origine dipendente. Colui che invece ha compreso non descrive il sé in alcun modo – paragrafi 25-26.

Ancora, - paragrafi 27, 32 - le descrizioni del sé poggiano sull'identificazione di esso con uno dei cinque *skandha* operata dall'ignorante uomo mondano. Qualora le affermazioni di costui siano sottoposte ad una stretta analisi si rivelano tuttavia contraddittorie ed inconcludenti:

Le descrizioni del sé sorgono perché, nel suo momento non teorico, lo speculatore si impegna in considerazioni del sé (*attasamanupassanā*). Sia le descrizioni che le considerazioni sono opinioni, ma le considerazioni occupano un gradino più rudimentale nella scala della soggettività. Le descrizioni del sé implicano un alto grado di riflessione: teorizzano sul sé, speculano sul suo destino, avanzano argomenti ragionati e prove. Le considerazioni del sé non sono interamente prive di riflessione, ma la riflessione che entra in esse manca dell'elaborazione e della raffinatezza delle descrizioni. La loro funzione basilare è di sostanziare l'idea del sé collegandola ad un dato contenuto dell'esperienza. Per questo motivo, le considerazioni del sé sono molto più comuni delle descrizioni. Pochi cercano di elaborare una opinione sistematica riguardo al sé, ma praticamente chiunque - sia persona comune che filosofo - ha cara qualche nozione riguardo a ciò che egli è al di sotto di nomi e forme. Quella nozione è la considerazione del sé.

Il problema di trovare una qualche identità per il sé sorge perché l'uomo mondano concepisce continuamente la propria esperienza attraverso il filtro della nozione *Io sono*. Questa nozione - chiamata una arroganza (*māna*), un desiderio (*chanda*) ed una tendenza sottostante (*anusaya*), ma non un'opinione (vedi S.XXII,89; iii,130) - sorge spontaneamente nella sua mente a causa dell'ignoranza basilare. L'uomo mondano

accetta l'idea *Io sono* come indicante ciò che sembra indicare, un *sé*. *Sé* è la nozione di un *Io* realmente esistente, un *Io* che non è una semplice designazione di riferimento ma un centro duraturo di identità personale. L'uomo mondano abbraccia questa idea di *sé* con una certezza soverchiante; allo stesso tempo, tuttavia, esso rimane per lui un enigma. Il *sé* è la sua identità, ciò che egli realmente è nel centro del suo essere, e tuttavia non rivela mai *la propria* identità, liberamente ed apertamente, ad una cognizione diretta. La sua identità è sempre qualcosa che deve essere compresa, strizzata fuori dai dati per deduzione ed inferenza, non qualcosa che chiaramente manifesta *sé* stessa. Tuttavia, visto che l'uomo mondano trova l'idea di un *sé* inattaccabile, sente che deve avere una qualche identità, e quindi (senza essere realmente consapevole di ciò che sta facendo) gliene fornisce una.

Per fornire il *sé* di un'identità egli deve fare uso del materiale a lui disponibile alla riflessione, e ciò è costituito dai cinque aggregati. Quindi tutte le analisi del *sé* sono formulate in riferimento agli aggregati. ...

Poiché i cinque aggregati costituiscono la persona (*sakkāya*), l'opinione di un *sé* esistente in relazione agli aggregati è chiamata "opinione di una personalità" (*sakkāyaditṭhi*). L'opinione di una personalità può assumere venti forme, a cui si giunge concependo il *sé* in quattro modi in relazione ad ogni aggregato: "Qui, o monaci, l'uomo mondano privo di conoscenza, che non ha riguardo per coloro che sono nobili ... considera la forma materiale come il *sé*, od il *sé* come possedente la forma materiale, o la forma materiale nel *sé*, o il *sé* nella forma materiale. Considera sensazione ... percezione ... formazioni volizionali ... coscienza come il *sé*, od il *sé* come possedente la coscienza, o la coscienza nel *sé*, o il *sé* nella coscienza. Così, o monaci, c'è l'opinione di una personalità."¹³⁵ (S.XXII, 82; iii, 102).

Con l'opinione di una personalità l'*Io sono* indeterminato riceve un'identità determinata. È trasformato nella designazione *Io sono questo*, dove il *questo* rappresenta il contenuto offerto dagli aggregati per identificare il concettualmente vuoto *Io*. Una volta che l'*Io* è definito a livello di pensiero, subentra la speculazione per elaborare una opinione più specifica riguardo al suo passato ed al suo futuro ed altre questioni di vitale importanza. Così tutti i voli speculativi sulla natura ed il destino del *sé* iniziano con la tendenza inerente a concepire la persona come un *sé*. ...

Nel *Mahānidāna sutta* il Buddha non investiga l'intera gamma delle opinioni di una personalità in tutte le sue venti forme. Seleziona invece un aggregato, l'aggregato della sensazione, come rappresentativo del gruppo e quindi esamina tre vie alternative in cui esso può essere indicato come la base per concepire un *sé*. Colui che ammette un *sé* o considera la sensazione come *sé*, o considera il *sé* completamente privo di sensazione, o considera il *sé* come distinto dalla sensazione ma soggetto ad essa.

Colui che, vedendo chiaramente la natura dei cinque *skandha* non crea nessun concetto di un *sé* a partire da essi, è libero. La frase finale è la descrizione standard del raggiungimento dello stato di *arahant*. Colui che è così liberato non rimane preda di alcun prodotto concettuale in riferimento alla natura ed al destino del *Tathāgata* poiché non concepisce il *Tathāgata* come

¹³⁵ Vedi i quattro modi di concepire a p. 97.

un sé di cui predicare una esistenza in una forma od in un'altra. Questo bhikkhu infatti:

... è liberato attraverso la conoscenza diretta di ciò: l'estensione della designazione e l'estensione del sentiero per la designazione, l'estensione del linguaggio e l'estensione del sentiero per il linguaggio, l'estensione della descrizione e l'estensione del sentiero alla descrizione, l'estensione della saggezza e l'estensione della sfera della saggezza, l'estensione del ciclo e l'estensione entro cui ruota il ciclo.

Bhikkhu Bodhi:

Alla luce del discorso precedente, il significato di questo passaggio dovrebbe essere chiaro. Il bhikkhu che è liberato comprende la distinzione tra i termini di riferimento – designazione, linguaggio e descrizioni – e i sentieri di riferimenti, i referenti inclusi nei cinque aggregati. Comprendendo questa distinzione non può essere condotto fuoristrada da termini come *Io, mio, sé, persona* ed *essere*. Non li considera più come semplici indicatori di una realtà, e non vi ascrive un significato nato da una cognizione ingannevole. Conosce la loro sfera di applicazione e può usarli liberamente quando necessario senza essere intrappolato da essi.

Il Buddha conclude il sutta parlando di colui che è liberato e distinguendo due categorie di *arahant*, ovvero colui che è “liberato per via di saggezza” (*paññavimutta*) e colui che è “liberato in entrambi i modi” (*ubhatobhāgavimutta*). Questo due tipi di *arahant* si distinguono per il livello di padronanza che raggiungono riguardo ai vari gradi di *samādhi*:

Entrambi i tipi realizzano l'arahattitā tramite la saggezza, sempre lo strumento diretto per troncata l'ignoranza che tiene i contaminanti mentali al loro posto. Per entrambi il contenuto di quella saggezza è lo stesso, la comprensione delle Quattro Nobili Verità. Per entrambi l'eradicazione dei contaminanti è egualmente completa e finale. Ciò che li distingue è la loro facilità nella serenità (*samatha*): il livello a cui hanno ottenuto la padronanza delle realizzazioni meditative per quel che concerne la concentrazione (*samādhi*). ...

Nel sutta stesso il *paññavimutta arahant* è descritto in base alla sua comprensione dei differenti reami dell'esistenza. Questa presentazione indiretta dà al Buddha l'opportunità di schematizzare la topografia del *samsāra*. Già spiegando le condizioni responsabili per la rinascita egli ha disegnato la struttura generativa del ciclo. Ora, mostrando i piani in cui può avvenire la rinascita può tracciarne lo schema sul terreno cosmologico. I piani sono divisi nelle sette stazioni della coscienza e nelle due basi; altrove, queste sono collettivamente chiamate le nove dimore degli esseri. Il ciclo, ha detto in precedenza il Buddha, gira solamente fino a che la coscienza trova un appoggio in mentalità-materialità. Le sette stazioni della coscienza forniscono la dimensione cosmica della mentalità-materialità dove la coscienza trova un appoggio, si stabilisce e viene a crescere.

Il *paññavimutta arahant* realizza la liberazione comprendendo ognuno dei nove piani di esistenza da cinque punti di vista: per mezzo della sua origine, del suo svanire, della soddisfazione, dell'insoddisfazione e della fuga da esso.

Origine e svanire si riferiscono alla comprensione dell'impermanenza che porta con sé anche la comprensione delle altre due caratteristiche, assenza di esistenza intrinseca e natura insoddisfacente. La soddisfazione indica la brama per mezzo della quale l'uomo mondano

vede quell'esistenza come piacevole e soddisfacente. L'insoddisfazione è la comprensione che qualunque stato di esistenza è inevitabilmente destinato a generare sofferenza. La fuga è la possibilità di realizzare la fine della sofferenza tramite la pratica del Nobile Ottuplice Sentiero.

In contrasto, l'*ubbatobhāgavimutta* arahant è espressamente descritto per mezzo della sua padronanza riguardo alle otto emancipazioni. Le emancipazioni includono i nove successivi ottenimenti raggiunti dal potere della concentrazione: i quattro *jhāna*, i quattro ottenimenti immateriali, e la cessazione di percezione e sensazione¹³⁶.

La descrizione delle otto emancipazioni è la stessa che troviamo nel *Mahāsakuludāyi Sutta*, MN 77. Sono queste, assieme alle otto basi per la trascendenza ed altri esercizi, i metodi usati per sviluppare il *samādhi* ad un livello in cui la mente è assoluta padrona di sé stessa e sviluppa i conseguenti poteri soprannaturali¹³⁷ associati agli stati di *samādhi*. Questo potere non è fine a sé stesso ma necessariamente indirizzato alla visione emancipante. Non entriamo in una discussione di essi. Basti sapere che i sutta non spiegano la prassi di questi esercizi, che forse al tempo in cui il Buddha insegnava era nota. Il *Visuddhimagga* cerca di fornire una spiegazione sulla base del *samādhi* sviluppato a partire da uno dei dieci *kaṣiṇa*¹³⁸.

Affermare che il *paññavimutta* arahant non si basa sullo sviluppo del *samādhi* per la sua realizzazione, ma la ottiene solo per mezzo della saggezza, non significa che sia privo della facoltà di ottenere i *jhāna*. Significa che non ha sviluppato il *samādhi* fino a realizzare gli assorbimenti immateriali e che non si è impegnato negli esercizi di cui sopra si è fatta menzione per mezzo di cui il praticante riesce a controllare totalmente le sue abilità in merito e a sviluppare i poteri soprannaturali connessi a tali abilità.

Realizzare l'entrata nella corrente – il risveglio – già implica che gli otto fattori del Nobile Ottuplice Sentiero hanno raggiunto il punto di perfezionamento, ed uno tra questi è *Samma Samādhi*, identificato nei sūtra con i *jhāna*. Sebbene anche solo il primo *jhāna* sia sufficiente per realizzare l'entrata nella corrente e compiere il cammino fino alla sua consumazione, i *jhāna* non sono mai assenti in colui che ha veramente realizzato il *nirvāṇa*.

Nell'*Aṭṭhakanāgara sutta*, MN 52, il Venerabile Ānanda spiega quelle che sono chiamate le “undici porte all'immortale”: i quattro *jhāna*, i primi tre assorbimenti immateriali (l'ultimo essendo inutile ai fini dell'insight) e le quattro menti illimitate o dimore di Brahma (amore, compassione, gioia simpatetica ed equanimità). Quindi anche solo il primo *jhāna* è sufficiente al compito.

Con questo abbiamo concluso la discussione di questo sutta.

¹³⁶ La cessazione di percezione e sensazione è un tipo di assorbimento che solo un *anāgāmi* (colui che non ritorna) o un arahant può attingere. Qualora tale assorbimento venga realizzato da un *anāgāmi* egli, all'emergere da esso, realizza la cessazione degli *āsava* e diviene un arahant.

¹³⁷ Ricordo che i poteri soprannaturali si sviluppano tramite la concentrazione, non con la saggezza. Può quindi essere che un praticante possieda poteri spirituali ma non abbia sviluppato la saggezza e sia ancora incatenato al *saṃsāra*.

¹³⁸ I dieci *kaṣiṇa* sono degli artifici usati allo scopo di sviluppare la concentrazione.

Upanisa Sutta

È questo un breve sutta incluso nella collezione del *Samyutta Nikāya*, SN 12:23, nella sezione dei discorsi sulle cause (*nidāna*), termini con cui vengono indicati i dodici anelli dell'origine condizionata.

Anche in questo caso, la traduzione segue la versione inglese dovuta a Bhikkhu Bodhi¹³⁹.

Mentre dimorava in Sāvathī, il Sublime disse:

“La distruzione degli influssi, monaci, è per qualcuno che conosce e vede, io dico, non per uno che non conosce e non vede. Sapendo cosa, vedendo cosa si ha la distruzione degli influssi? Questa è la forma materiale, questo è il sorgere della forma materiale, questo è lo svanire della forma materiale. Questa è la sensazione ... percezione ... formazioni volitionali ... coscienza; questo è il sorgere della coscienza, questo è lo svanire della coscienza – per uno che sa e vede questo, monaci, si ha la distruzione degli influssi.

La conoscenza della distruzione riguardo alla distruzione ha una condizione di supporto, io dico, non è priva di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per la conoscenza della distruzione? L'emancipazione è la risposta.

Anche l'emancipazione, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto dell'emancipazione? Distacco è la risposta.

Anche il distacco, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto del distacco? Disincanto è la risposta.

Anche il disincanto, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per il disincanto? La conoscenza e la visione delle cose come realmente sono è la risposta.

Anche la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della conoscenza e visione delle cose come realmente sono? Concentrazione è la risposta.

Anche la concentrazione, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della concentrazione? Beatitudine è la risposta.

Anche la beatitudine, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per la beatitudine? Tranquillità è la risposta.

Anche la tranquillità, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della tranquillità? Rapimento

¹³⁹ Bodhi, Bhikkhu 1980, *Transcendental Dependent Arising, A translation and Exposition of the Upanisa Sutta*, Sri Lanka: The Wheel Publication Society. Disponibile gratuitamente sul sito www.buddhanet.net.

è la risposta.

Anche il rapimento, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto del rapimento? Letizia è la risposta.

Anche la letizia, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della letizia? Fede è la risposta.

Anche la fede, monaci, ha una condizione di supporto, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della fede? Sofferenza è la risposta.

Anche la sofferenza, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della sofferenza? Nascita è la risposta.

Anche la nascita, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della nascita? Esistenza è la risposta.

Anche l'esistenza, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto dell'esistenza? Attaccamento è la risposta.

Anche l'attaccamento, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto dell'attaccamento? Brama è la risposta.

Anche la brama, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della brama? Sensazione è la risposta.

Per la sensazione il contatto è la risposta. Per il contatto le sei basi dei sensi è la risposta. Per le sei basi dei sensi nome-e-forma è la risposta. Per nome-e-forma coscienza è la risposta. Per la coscienza formazioni volizionali è la risposta.

Anche le formazioni volizionali, monaci, hanno una condizione di supporto, io dico, non mancano di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per le formazioni volizionali? Ignoranza è la risposta.

Così, monaci, l'ignoranza è la condizione di supporto per le formazioni volizionali, le formazioni volizionali sono la condizione di supporto per la coscienza, la coscienza è la condizione di supporto per nome-e-forma, nome-e-forma è la condizione di supporto per le sei basi dei sensi, le sei basi dei sensi sono la condizione di supporto per il contatto, il contatto è la condizione di supporto per la sensazione, la sensazione è la condizione di supporto per la brama, la brama è la condizione di supporto per l'attaccamento, l'attaccamento è la condizione di supporto per l'esistenza, l'esistenza è la condizione di supporto per la nascita, la nascita è la condizione di supporto per la sofferenza, la sofferenza è la condizione di supporto per la fede, la fede è la condizione di supporto per la letizia, la letizia è la condizione di supporto per il rapimento, il rapimento è la condizione di supporto per la tranquillità, la tranquillità è la condizione di supporto per la

beatitudine, la beatitudine è la condizione di supporto per la concentrazione, la concentrazione è la condizione di supporto per la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono, la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono è la condizione di supporto per il disincanto, il disincanto è la condizione di supporto per il distacco, il distacco è la condizione di supporto per l'emancipazione e l'emancipazione è la condizione di supporto per la conoscenza della distruzione (degli influssi).

Esattamente come, monaci, quando la pioggia scende scrosciante dalla cima di qualche montagna, l'acqua scorre giù lungo i fianchi e riempie le fenditure, i canali ed i ruscelli; quando questi sono riempiti, riempiono gli stagni; questi essendo riempiti riempiono i laghi; questi essendo riempiti riempiono i torrenti; questi essendo riempiti, riempiono i fiumi; ed i fiumi essendo riempiti riempiono il grande oceano – allo stesso modo, monaci, l'ignoranza è la condizione di supporto per le formazioni volizionali, le formazioni volizionali sono la condizione di supporto per la coscienza, la coscienza è la condizione di supporto per nome-e-forma, nome-e-forma è la condizione di supporto per le sei basi dei sensi, le sei basi dei sensi sono la condizione di supporto per il contatto, il contatto è la condizione di supporto per la sensazione, la sensazione è la condizione di supporto per la brama, la brama è la condizione di supporto per l'attaccamento, l'attaccamento è la condizione di supporto per l'esistenza, l'esistenza è la condizione di supporto per la nascita, la nascita è la condizione di supporto per la sofferenza, la sofferenza è la condizione di supporto per la fede, la fede è la condizione di supporto per la letizia, la letizia è la condizione di supporto per il rapimento, il rapimento è la condizione di supporto per la tranquillità, la tranquillità è la condizione di supporto per la beatitudine, la beatitudine è la condizione di supporto per la concentrazione, la concentrazione è la condizione di supporto per la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono, la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono è la condizione di supporto per il disincanto, il disincanto è la condizione di supporto per il distacco, il distacco è la condizione di supporto per l'emancipazione e l'emancipazione è la condizione di supporto per la conoscenza della distruzione (degli influssi).

Qui il Buddha, accanto alla consueta serie che spiega il sorgere ed il perpetrarsi del *samsāra* secondo una catena di eventi condizionati, introduce una novità: la via di fuga che dalla sofferenza stessa si origina e che, con un'analogia sequenza di eventi condizionati, porta alla liberazione da essa.

Il sutta inizia con la dichiarazione che la distruzione degli influssi (*āsava*) “è per qualcuno che conosce e vede, io dico, non per uno che non conosce e non vede”. Il contenuto di questa conoscenza e visione è spiegato di seguito in quanto costituito dalla conoscenza dei cinque *skandha* nel loro aspetto, origine e distruzione. Da qui il Buddha parte ripercorrendo a ritroso le condizioni per cui la conoscenza e visione finale e liberatoria viene realizzata e trova proprio nella sofferenza la motivazione iniziale che può spingere qualcuno a percorrere il cammino.

Il sutta è interessante anche per le implicazioni pratiche che ha proprio nell'indicarci quali sono le condizioni che dobbiamo coltivare per ottenere risultati nella nostra pratica meditativa.

Bhikkhu Bodhi:

Benché il principio di origine dipendente sia applicabile ad ogni situazione dove c'è l'originazione di qualche fenomeno, la tradizione buddhista Pāli si è concentrata su questa dottrina quasi esclusivamente nei termini della sua formulazione in dodici fattori, al punto che c'è stata la tendenza ad identificare semplicemente le due cose, con l'origine dipendente vista solo come la serie dei dodici fattori, e la serie dei dodici fattori come un'esauriente esposizione dell'origine dipendente. Quest'enfasi esclusiva sicuramente pone qualche problema di rigidità, ma nonostante questo non è priva di giustificazioni, in quanto l'obiettivo dell'insegnamento del Buddha non è astratto o teorico, ma concreto e soteriologico. La sua finalità è la liberazione dalla sofferenza, intesa nel suo senso più profondo come la natura insoddisfacente dell'esistenza senziente che si ripete indefinitamente lungo la ruota del divenire, il ciclo di nascite e morti chiamato *samsāra*.

...

Tuttavia, come conseguenza di questa attenzione circoscritta, c'è stata la tendenza a perdere di vista il più ampio raggio di applicazioni che l'origine dipendente può avere, perfino nei limiti della direzione soteriologica dell'insegnamento. L'origine dipendente non può essere ridotta a nessuna delle sue applicazioni, le quali sono solo uno strumento pedagogico concepito dal punto di vista dell'orientamento pratico dell'insegnamento. Al di sopra ed oltre ogni sua istanza specifica, l'origine dipendente rimane l'espressione dell'invariabile relazione strutturale dei fenomeni. È un principio a cui tutti i fenomeni si conformano grazie alla natura stessa del loro essere, il principio che qualunque cosa venga all'esistenza lo fa in dipendenza da condizioni.

...

Quando questa legge di divenire interconnesso, di condizionalità e relazione, è estratta dalle sue esemplificazioni usuali ed esplorata alla ricerca di ulteriori connessioni dottrinali, si può scoprire che essa ha altre ramificazioni ugualmente rilevanti per la realizzazione dello scopo fondamentale dell'insegnamento. Una di queste particolari esemplificazione dell'origine dipendente, che si trova con piccole variazioni in numerosi sutta, mostra come il principio di base fornisce l'intelaiatura per lo sviluppo spirituale che sfocia nell'emancipazione finale. Si presenta in questi sutta come l'architettura che sottostà al cammino graduale, e governa il processo secondo cui una fase della pratica condiziona il sorgere della fase successiva, dall'inizio del cammino fino alla realizzazione del fine ultimo.

...

Tutti i fattori inclusi in questa serie si originano in stretta aderenza alla legge della genesi condizionata. Tutto ciò che è accidentale, compulsivo o misterioso è ugualmente escluso dalla vincolante regolarità che governa la serie. Gli stadi del sentiero non emergono fortunosamente o per mezzo dell'opera di qualche imperscrutabile potere, ma si originano condizionatamente, aparendo spontaneamente nel corso dell'addestramento quando le condizioni richieste siano complete. Così il corso di sviluppo spirituale che questi sutta¹⁴⁰ rivelano è un sorgere dipendente – un venire all'esistenza dipendentemente da condizioni. Tuttavia, questo sorgere dipendente differisce significativamente dalla sua

¹⁴⁰ Si riferisce ai sutta che espongono il "cammino graduale".

controparte mondana. La versione mondana, con i suoi dodici anelli, descrive il movimento del *samsāra*, che gira in un ciclo che si autorigenera in perpetuo conducendo dall'inizio alla fine solo per trovare che la fine conduce nuovamente all'inizio. Il meccanismo di questo processo, per mezzo del quale i contaminanti e l'esistenza rinnovata si attizzano mutualmente l'uno con l'altro, è alimentato dalla speranza che in qualche modo emergerà qualche soluzione all'interno delle leggi poste per il ruotare della ruota, una speranza ripetutamente delusa. La presente versione dell'origine dipendente delinea un tipo di sviluppo che diviene possibile quando questa speranza è stata accantonata. Dipende dal preventivo riconoscimento che ogni tentativo di eliminare la sofferenza attraverso la gratificazione della brama è destinato a fallire, e che l'unico modo di fermarlo è tagliare il nesso vizioso che ne sta alla base. Benché il movimento che descrive sia ancora ciclico, non ha a che fare con la rivoluzione circolare del *samsāra* ma con un tipo differente di rotazione che entra in gioco solamente quando la natura essenzialmente imperfetta della condizione umana ordinaria è stata percepita chiaramente e quando il desiderio della liberazione da essa è divenuto il motivo dominante della vita interiore. La sequenza presente dipinge il movimento verso la liberazione. Espone un impulso che, in contrasto con l'insensata ripetitività del *samsāra*, evolve verso l'alto e verso l'esterno in un'ininterrotta spirale ascendente – un pattern in cui ogni svolta sostiene e rafforza la capacità di ciò che segue (di condurre alla) liberazione, permettendo alla serie nella sua interezza di raggiungere lo slancio necessario per rompere l'attrazione gravitazionale della sfera mondana. Poiché tutte le fasi in questa progressione sorgono in dipendenza dalle loro antecedenti, la serie rappresenta un sorgere dipendente. Tuttavia, in modo differente dalla versione familiare del sorgere dipendente, la presente versione non conduce indietro al ciclo del divenire, bensì ad oltrepassare il *samsāra* con tutta la sofferenza ad esso associata. Per questo il *Nettipakarana*¹⁴¹ chiama questa sequenza *origine dipendente trascendente* (*lokuttara paṭicca-samuppāda*) – un'origine dipendente che conduce a trascendere il mondo.

Il sutta che investigheremo qui per un resoconto dell'*origine dipendente trascendente* è l'*Upanisa Sutta* della *Nidānasamyutta*. Oltre a dare un resoconto chiaro ed esplicito della struttura condizionata della progressione liberatoria, questo sutta ha l'ulteriore vantaggio di condurre la forma sopramondana dell'origine dipendente in connessione immediata con la familiare controparte *samsarica*. Nel fare questa connessione porta in rilievo il carattere comprensivo del principio di condizionalità – la sua abilità di sostenere e spiegare sia il processo di coinvolgimento compulsivo che è all'origine della sofferenza sia il processo di svincolamento che conduce alla liberazione dalla sofferenza. In tal modo rivela come l'origine dipendente sia la chiave per l'unità e la coerenza dell'insegnamento del Buddha. Quando il Buddha dichiara “io insegno solo la sofferenza e la cessazione della sofferenza”, il legame che unisce questi due termini della dottrina come le facce complementari di un unico sistema internamente coerente è semplicemente la legge di origine dipendente.

Andiamo quindi ad analizzare i fattori che compongono la serie liberatoria che conduce alla fine della sofferenza.

¹⁴¹ Sez. 388, Vēdi Nānamoli, tr., *The Guide (Nettipakarana)*, London, PTS, 1962, p. 97.

1) Fede (Sk.: Śrāddha; P.: Saddha, 信)

Il sutta afferma che la sofferenza è condizione per il sorgere della fede.

La sofferenza è una condizione onnipervadente, eppure non tutti gli esseri umani generano fede nel cammino Buddhista di liberazione a partire da essa. Di fronte alla sofferenza le soluzioni sono fondamentalmente due: fatalismo o la ricerca di una forma di spiegazione che possa lenirla o risolverla. Nello sviluppo della fede a partire dalla sofferenza, o potremmo dire dalla nostra condizione esistenziale, entra quindi in gioco la riflessione e la spinta a cercare una via d'uscita. Alcuni si affidano alla credenza in un Dio creatore che dispensa premi e punizioni e che promette al fedele una redenzione finale. Altri cercano un tipo di spiegazione alternativo. Ecco, quindi, che lo stato di insoddisfazione proprio dell'esistenza genera una ricerca che può avvicinare il futuro praticante alla dottrina Buddhista. La conoscenza di essa e della soluzione che essa propone può generare quella fiducia nella sua fattibilità che è il motore essenziale per iniziare seriamente il sentiero che conduce alla liberazione. È evidente in questo il ruolo giocato dallo sviluppo della retta opinione nella sua dimensione mondana, ovvero l'accettazione in primis della legge del karma ed una comprensione intellettuale delle quattro Nobili Verità, ossia lo stato di cronica insoddisfazione inerente all'esistenza, la sua origine, la condizione della sua cessazione ed il cammino che vi conduce. Partendo da questa fiducia, il praticante comincia ad impostare la propria vita secondo quanto richiesto dall'etica Buddhista e, se persevera, comincia a vedere i frutti del suo sforzo il che rafforza ancora la sua fede.

2) Letizia (Sk: prāmodya; P.: pāmojja; 悅)

Sostenuta dalla fede come condizione si origina la letizia. Avendo cominciato ad investigare la dottrina, il praticante comprende che la sofferenza o la felicità non sono condizioni elargite dall'alto, da un Dio creatore o da qualche potere esterno, ma sono totalmente sotto la nostra responsabilità e sono soggette alla legge di causa ed effetto. Quindi, sta a noi agire in armonia con il Dharma per gioire della felicità che da ciò deriva. Questa fiducia nella possibilità di risolvere il problema della sofferenza una volta per tutte genera un senso di letizia che alimenta il fervore necessario per procedere lungo il cammino. Parte del cammino è l'etica. In ragione della fede nel Dharma, il praticante si impegna ad osservare le regole di disciplina ed a regolare la propria vita in armonia con il Dharma. In questo modo la mente diviene più sobria e non alberga rimorso per azioni negative. L'assenza di rimorso dona pace ed allietta la mente.

3) Rapimento (Sk.: prīti; P.: pīti; 喜)

La letizia è la condizione per il sorgere del rapimento o entusiasmo. È il senso di gioia e soddisfazione generato dalla concentrazione sull'oggetto ed è spesso accompagnata da sensazioni fisiche di grado variabile che, secondo i commentari, come vedremo fra un po', costituiscono la base per la sua classificazione. *Pāmojja* e *sukha* (beatitudine, vedi sotto) sono sempre associate a *pīti* in misura maggiore o minore. Il grado in cui *pīti* si manifesta è abbastanza soggettivo e non necessariamente limitato alla meditazione formale; basta essere totalmente assorbiti nell'ascoltare musica o nel leggere un libro per averne esperienza.

Tuttavia, *pīti* raggiunge lo stato di vera estasi nel primo *jhāna*. Essa è il risultato della concentrazione ed è uno dei quattro fattori che costituiscono il primo *jhāna*, ossia rapimento, beatitudine, applicazione iniziale ed applicazione sostenuta (*pīti, sukha, vitakka, vicāra*)¹⁴². Viene abbandonata al raggiungimento del terzo *jhāna*.

Bhikkhu Bodhi:

La caratteristica che distingue il rapimento è un forte interesse e piacere diretti verso l'oggetto di attenzione. La sua funzione è dare sollievo al corpo ed alla mente. Può assumere sia forme salubri che forme insalubri, a seconda che sia motivata da attaccamento o distacco in riferimento al suo oggetto, ma nello stato meditativo è sempre salubre. I commentari distinguono cinque gradi di rapimento che appaiono in stadi successivi dell'unificazione mentale. Il *rapimento minore*, l'inferiore della scala, si dice sia in grado di far rizzare i peli del corpo. Il *rapimento momentaneo*, il grado successivo di sviluppo, corre lungo il corpo con una intensità paragonata a fulmini che lampeggiano nel cielo in momenti differenti. Il *rapimento a doccia*, il terzo grado, si fa strada nel corpo a ondate con forza considerevole, come le onde del litorale che irrompono sulla spiaggia. Il *rapimento sollevante* è chiamato così perché gli è attribuita l'abilità di far levitare il corpo, ed il *Visuddhimagga* cita alcuni casi in cui ciò avviene letteralmente. Il *rapimento pervadente*, il più alto nella scala, si dice riempia completamente il corpo come una vasta inondazione riempie una caverna rocciosa.

Possiamo pensare che il praticante, motivato dalla fede e dalla letizia che ne deriva, cominci ad impegnarsi nella pratica dello sviluppo mentale rivolgendo la sua attenzione ad un oggetto di meditazione quale può essere il respiro e pertanto conducendo la mente a stadi via via più profondi di concentrazione. Visto che *pīti* compare in questo momento della lista ed è seguita da tranquillità, beatitudine e quindi concentrazione, dobbiamo supporre che la concentrazione a questo punto non ha ancora raggiunto il livello dell'assorbimento meditativo vero e proprio, ossia il primo *jhāna*.

4) Tranquillità (Sk.: *pasrabhi*; P.: *passaddhi*; 輕安)

Il rapimento è la condizione per il sorgere della tranquillità. Spiega Bhikkhu Bodhi:

Benché l'apparire del rapimento indichi un sicuro avanzamento nell'opera della concentrazione, i suoi stati grossolani contengono ancora un elemento di esuberanza che è sempre sul punto di andare fuori controllo e trascinare in stati mentali insalubri dominati da irrequietezza ed agitazione, poiché il rapimento implica un intenso piacere nell'oggetto accoppiato all'anticipazione di un piacere ancora più grande a venire. L'esperienza del piacere attuale può essere spesso accompagnata dalla preoccupazione sottostante che quel piacere scomparirà, mentre l'attesa di un ulteriore piacere può stimolare una sottile aspettativa volta al futuro. Entrambe le condizioni, l'ansietà e l'attaccamento, generano un'eccitazione che è nemica al centrarsi della mente nella calma dell'unicità mentale. Per questa ragione, man mano che lo yogin progredisce nella sua pratica, viene raggiunto un punto in cui l'esultanza estatica innescata dal rapimento viene percepita come un'ostruzione allo sviluppo dell'unificazione mentale, una corruzione

¹⁴² Viene a volte aggiunto un quinto fattore alla lista, ossia unicità della mente (*ekaggata*). Tuttavia, nei sutta questo fattore è più propriamente attribuito al secondo *jhāna*.

dell'addestramento che deve essere pacificata e calmata.

Il rapimento stesso rimane un fattore dello sviluppo meditativo fino al terzo assorbimento, ma per permettere un ulteriore progresso le sue tendenze negative devono essere sublimare. Per mezzo della continua applicazione alla pratica, il rapimento diviene più raffinato, lasciando andare il focoso impeto delle sue forme iniziali. Con il suo raffinamento, evoca sempre più assieme a sé un'altra qualità chiamata tranquillità (*passaddhī*).

La tranquillità è caratterizzata dall'acquietamento dei turbamenti della mente. Rimuove l'agitazione e l'irrequietezza, donando alla mente una calma riposante comparabile alla fresca ombra offerta da un albero ai viaggiatori oppressi dal calore del sole. La tranquillità opera in due forme concorrenti, tranquillità corporea e tranquillità mentale, dove mente indica l'aggregato della coscienza e corpo, non l'organismo fisico, ma il gruppo di concomitanti della coscienza inclusi negli aggregati di sensazione, percezione e formazioni volizionali¹⁴³. Quindi il sorgere della tranquillità determina la subsidenza dei turbamenti attraverso l'intera estensione del sistema psicodinamico. Allevia la propensione all'eccitazione, calma le stimolazioni originate dal rapimento, e getta sullo sforzo meditativo una profonda quiete che prepara la strada per gli stati di concentrazione più profondi che seguiranno.

La tranquillità inoltre induce sia nella coscienza che nei concomitanti i fattori qualitativi di leggerezza, malleabilità, flessibilità, padronanza e rettitudine. Questi fattori, presenti in una certa misura in tutti gli stati salutari di coscienza, esibiscono le rispettive mansioni di eliminare l'indolenza, la rigidità, la mancanza di flessibilità, l'incapacità e la falsità. Controllando queste corruzioni mentali che distruggono il progresso morale e spirituale, essi migliorano l'efficienza funzionale della mente, rendendola uno strumento più docile ad essere applicato ai più alti stadi del cammino.

5) Beatitudine (Sk. e P.: *Sukha*; 樂)

L'emergere di *sukha* segna l'avanzare della pratica verso il primo *jhāna*. Il rapimento è sempre accompagnato dalla beatitudine, ma questa a causa della natura prorompente di quello, non è evidente all'inizio.

Man mano che il sistema psicosomatico dello yogin viene condotto ad uno stato di tranquilla compostezza, una sensazione di interiore felicità o beatitudine (*sukha*), presente fin dall'inizio in modo non appariscente, diviene prominente fino a che emerge di diritto come un aspetto saliente dell'addestramento. Benché strettamente associata al rapimento, la beatitudine non è identica ad esso e può sorgere in sua assenza. Il rapimento denota un fattore mentale appartenente al quarto dei cinque aggregati in cui il Buddhismo classifica l'organismo psicofisico, ossia l'aggregato delle formazioni volizionali (*saṅkhārakkehandha*). È un fenomeno conativo piuttosto che affettivo, che fonde un interesse entusiastico con

¹⁴³ Questa definizione è strettamente legata all'interpretazione che troviamo nell'Abhidharma. La categoria di "concomitanti mentali" non è unanimemente riconosciuta da tutte le scuole Abhidharmiche.

Alcuni autori definiscono la tranquillità corporea in senso letterale come riferentesi al corpo fisico ed il cui apice è dato dalla scomparsa della percezione del corpo che sembra svanire. Questa sembra essere in realtà una spiegazione al tempo stesso più semplice e più logica del significato di tranquillità corporea di quanto non sia la spiegazione dell'Abhidharma.

un senso di gioioso piacere. La beatitudine, d'altro lato, è un fattore puramente edonistico che appartiene al secondo aggregato, l'aggregato delle sensazioni (*vedanakkhandha*)¹⁴⁴. Qui indica una sensazione piacevole in quanto beatitudine condizionata dalla tranquillità, il piacere che sorge nella meditazione quando la turbolenza cessa.

Il rapimento ha una qualità piuttosto grezza, mentre la beatitudine è sottile. Quindi, benché il rapimento sia sempre accompagnato dalla beatitudine, nella realizzazione meditativa superiore del terzo *jhāna*, la beatitudine può rimanere anche dopo che il rapimento si è dissolto. ...

... rapimento e beatitudine non sono necessariamente asincroniche, e sono in realtà separate solo con la realizzazione del terzo *jhāna*. La presentazione della beatitudine come sorgente dopo il rapimento significa semplicemente che la beatitudine diviene la caratteristica saliente del cammino dopo che il rapimento ha già dato il suo contributo distintivo ed è arretrato in una condizione secondaria. Nello stadio presente il rapimento persiste ancora, semplicemente la sua esuberanza è stata ora mitigata dalla quiete prevalente nello stadio della tranquillità.

6) Concentrazione (*samādhi*; 定、三昧)

La progressione nella pratica della tranquillità conduce infine all'assorbimento meditativo vero e proprio, ovvero ai quattro *jhāna*.

Il primo *jhāna* è caratterizzato come già detto da applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, rapimento e beatitudine¹⁴⁵:

Avendo così abbandonato i cinque ostacoli, imperfezioni della mente che indeboliscono la saggezza, completamente isolato dai piaceri dei sensi, isolato da stati insalubri, entra e dimora nel primo *jhāna*, che è accompagnato da applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, con rapimento e beatitudine nati dall'isolamento.

Quando applicazione iniziale ed applicazione sostenuta vengono abbandonate, la mente entra nel secondo *jhāna*:

Con il placarsi dell'applicazione iniziale e dell'applicazione sostenuta, un bhikkhu entra e dimora nel secondo *jhāna*, che ha interna fiducia e unicità della mente prive di applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, con rapimento e beatitudine nati dalla concentrazione.

L'abbandono del rapimento consente alla mente di accedere al terzo *jhāna*:

Ancora, con lo svanire anche del rapimento, un bhikkhu dimora nell'equanimità, e consapevole e pienamente cosciente, ancora provando beatitudine con il corpo, entra e dimora nel terzo *jhāna*, di cui i nobili annunciano: 'Colui che è equanime e consapevole ha una piacevole dimora.'

¹⁴⁴ Considerare *prīti/pīti* uno dei *samskāra* è una classificazione Abhidharmica.

¹⁴⁵ Le definizioni dei quattro *jhāna* sono tratte dal *Cūḷahatthipadopama sutta*, MN 27, nella traduzione di Bhikkhu Bodhi.

L'abbandono perfino della beatitudine conduce alla stabilità inamovibile del quarto *jhāna*:

Ancora, con l'abbandono di piacere e dolore, e con la precedente scomparsa sia di gioia che di afflizione, un bhikkhu entra e dimora nel quarto *jhāna*, che non ha né dolore né piacere ed ha purezza della consapevolezza dovuta all'equanimità.

Il quarto *jhāna* può divenire la base per lo sviluppo dei quattro assorbimenti immateriali e, assieme ai primi due, è anche conosciuto come l'imperturbabile (*aneñja*). Tuttavia, qui le qualità eccelse sviluppate con la pratica dei *jhāna* vengono indirizzate alla visione dei fenomeni come realmente sono.

7) Conoscenza e visione delle cose come realmente sono (Sk.:

yathābhūtajñānadarśana P.: yathābhūtañānadassana; 如實知見)

La pratica dei *jhāna* dona alla mente alcune qualità indispensabili per il profondo lavoro di investigazione dei fenomeni che conduce alla realizzazione della loro vera natura nei termini delle tre caratteristiche, impermanenza, insoddisfazione ed insostanzialità, ossia allo sviluppo della conoscenza o visione (*vipaśyana/vipassanā bhāvanā*):

1) La mente irrorata dalla quiete del *jhāna* è temporaneamente priva dei cinque ostacoli, o, detto in altri termini, i cinque ostacoli non possono essere operativi in una mente *jhānica*, né durante l'esperienza *jhānica* vera e propria, né dopo l'emersione da essa per un certo periodo di tempo. Va sottolineato che l'assenza dei cinque ostacoli è solo temporanea. I *jhāna* non hanno la funzione di eradicare i contaminanti mentali, funzione che invece è competenza della saggezza, ma solo di sopprimerli. Poiché i cinque ostacoli sono impotenti ad agire, la mente si trova nella condizione di osservare tutti i fenomeni che entrano nel suo campo percettivo in modo diretto, senza il velo del desiderio o dell'avversione, senza l'ottundimento del torpore, senza l'agitazione del rimorso e senza il freno del dubbio. In questo modo, la natura impermanente di essi viene direttamente percepita dalla mente.

2) La mente irrorata dai *jhāna* diviene "purificata, luminosa, incontaminata, priva di imperfezioni, malleabile, flessibile, salda, volta all'imperturbabile". Queste qualità fanno sì che essa sia come un cavallo ben domato che, senza bisogno della frusta, si dirige ad un solo comando nella direzione desiderata, che è quella definita dal *Satipaṭṭhāna Sutta* nel ritornello che conclude ogni sezione:

In questo modo, dimora contemplando (l'oggetto) internamente ... esternamente sia internamente che esternamente. Oppure dimora contemplandone la natura del sorgere ... del cessare ... del sorgere e del cessare. Oppure, la consapevolezza che c'è un corpo (sensazione, mente, fenomeno) si stabilisce semplicemente in lui quel tanto che è necessario per la nuda conoscenza e (continua) consapevolezza. E dimora indipendente, senza afferrarsi a nulla nel mondo.

3) I *jhāna* sono una piacevole dimora che dona la quiete e la gioia necessarie per nutrire l'ardore della pratica e motivare il praticante. I Maestri Della Foresta Thailandesi insegnano ad alternare la pratica dell'investigazione che richiede molta energia con la pratica della quiete che ristora la mente e le restituisce l'energia

necessaria per continuare il lavoro investigativo.

4) I *jhāna* stessi possono essere oggetto di investigazione. La conoscenza che il praticante, una volta emerso dalla concentrazione, ottiene dall'investigare la natura condizionata ed impermanente perfino di stati tanto eccelsi può portare direttamente alla visione del Dharma, ossia all'esperienza del risveglio. Lo stesso Sāriputta così investigando i *jhāna* giunse alla realizzazione dello stato di *arahant*, come il Buddha predicò nell'*Anupada Sutta (Uno Ad Uno Come Si Presentavano)*¹⁴⁶:

Monaci, Sāriputta è saggio; Sāriputta ha grande saggezza; Sāriputta ha una vasta saggezza; Sāriputta ha una saggezza gioiosa; Sāriputta ha una saggezza rapida; Sāriputta ha una saggezza acuta; Sāriputta ha una saggezza penetrativa. In quindici giorni, monaci, Sāriputta ha acquisito conoscenza degli stati uno ad uno come si presentavano. Ora la conoscenza di Sāriputta degli stati uno ad uno come si presentavano fu questa:

Qui, monaci, completamente isolato dai piaceri dei sensi, isolato da stati insalubri, Sāriputta entrò e dimorò nel primo *jhāna*, che è accompagnato da applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, con rapimento e beatitudine nati dalla solitudine.

E gli stati del primo *jhāna* – l'applicazione iniziale, l'applicazione sostenuta, il rapimento, la beatitudine, l'unificazione della mente; il contatto, la sensazione, la percezione, la volizione e la mente; lo zelo, la decisione, l'energia, la consapevolezza, l'equanimità e l'attenzione – questi stati furono da lui definiti uno per uno come si presentavano; conosciuti da lui questi stati sorsero, conosciuti erano presenti, conosciuti scomparvero. Egli così comprese: “Così, invero, questi stati, non essendo, vengono all'esistenza; essendo stati, svaniscono.” Riguardo a tali stati, egli dimorò non attratto, non disgustato, indipendente, distaccato, libero, dissociato, con una mente libera da barriere. Compresse: “C'è un via di scampo oltre questa”, e con la coltivazione di quella realizzazione, confermò che c'era.

Abbandonando così via via le qualità più grossolane degli stati inferiore, Sāriputta realizzò tutti i quattro *jhāna* ed i quattro assorbimenti immateriali, infine:

Ancora, monaci, andando completamente oltre la base di né percezione né non percezione, Sāriputta entrò e dimorò nella cessazione di percezione e sensazione. Ed i suoi influssi furono distrutti dal suo vederli con saggezza.

Emerse consapevole da quella realizzazione. Avendo fatto questo, richiamò alla memoria gli stati che erano passati, cessati e mutati in questo modo: “Così, invero, questi stati, non essendo, vengono all'esistenza; essendo stati, svaniscono.” Riguardo a tali stati, egli dimorò non attratto, non disgustato, indipendente, distaccato, libero, dissociato, con una mente libera da barriere. Compresse: ‘Non vi è alcuna via di scampo oltre questa’, e con la coltivazione di questa (realizzazione) confermò che non c'era.

¹⁴⁶ *Anupada sutta*, MN 111, tr. Bhikkhu Bodhi.

Per questi motivi i *jhāna* sono la condizione per l'emergere della saggezza penetrativa che sola può risolvere il problema del *samsāra*. Spiega Bhikkhu Bodhi:

L'espressione composta "conoscenza e visione" indica che il tipo di conoscenza che deve essere sviluppata non è una semplice comprensione concettuale, ma una conoscenza che nella sua natura diretta ed immediata è analoga alla percezione visiva. La comprensione concettuale è spesso necessaria per eliminare le ostruzioni intellettuali, ma essa deve alla fine sfociare nella luce dell'esperienza diretta. Per realizzare questa comprensione esperienziale è necessario entrare nella pratica del secondo sistema¹⁴⁷ di meditazione buddhista, lo sviluppo dell'insight. La pratica della meditazione di insight ha lo scopo di sloggiare i contaminanti eradicando l'ignoranza che è alla loro base. L'ignoranza è superata generando, per mezzo dell'osservazione consapevole, un insight diretto nei fenomeni come realmente sono. Il materiale su cui l'insight lavora è esattamente la sfera dove l'ignoranza è nascosta, la nostra stessa esperienza psico-fisica. Il suo metodo è l'applicazione della consapevolezza o attenzione discernente senza interruzione in ogni attività.

In questo discorso il Buddha afferma che ciò che deve essere conosciuto e visto come realmente è sono i cinque aggregati – la loro natura, il loro sorgere ed il loro svanire. I cinque aggregati – forma materiale, sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza – sono le categorie di base che strutturano l'analisi dell'esperienza fatta dal Buddha. Ogni occasione di esperienza, dal punto di vista buddhista, è un processo complesso che richiede il funzionamento all'unisono di un certo numero di fattori. Alla coscienza normale, non analitica, questo complesso unificato appare come una massa uniforme, una falsa apparenza, che, qualora sia accettata così com'è, conduce all'assunto di un unico, solido sé quale soggetto permanente dell'atto cognitivo. Il buddhismo ritiene che l'assunto di una identità permanente sia l'errore concettuale fondamentale che domina il nostro orizzonte mentale. È il guscio più esterno della proiezione egoistica che protegge l'ignoranza preconettuale, e così la prima delle dieci catene che vengono rotte lungo il cammino di liberazione¹⁴⁸.

Per disperdere l'illusione di un'identità indipendente, il processo esperienziale deve essere sottoposto ad uno scrutinio investigativo che rettifica le false percezioni che contribuiscono alla sua formazione. La prima fase in questo esame è la dissezione della struttura cognitiva nei fili distinti che entrano nella sua formazione. Questi *fili* o componenti sono i cinque aggregati.

¹⁴⁷ Bhikkhu Bodhi parla nell'introduzione di ciò che definisce i due sistemi della pratica buddhista, ossia il sistema indirizzato allo sviluppo della concentrazione e quello indirizzato allo sviluppo dell'insight. Tuttavia, i due "sistemi" non sono né alternativi né indipendenti, come l'*Upanisa sutta* stesso chiaramente delinea, ma bensì complementari. Personalmente, preferisco parlare di un unico sistema – se di sistema mai si può parlare e non invece di strategie – avente due aspetti complementari, ossia la quiete del *samādhi* e la visione penetrativa dell'insight.

¹⁴⁸ Le dieci catene o *samyojana* sono: 1) l'opinione di una personalità (*sakkāyadiṭṭhi*), ciò di cui questo passaggio fa menzione, e che, con la seconda e la terza, vengono eliminate da colui che entra nella corrente; 2) dubbio (*vivikicchā*); 3) attaccamento a regole e rituali come mezzo per ottenere la liberazione (*sīlabbataparāmāsa*); 4) brama sensuale (*kāmārāga*); 5) ostilità (*vyāpāda*); 6) brama per l'esistenza nella sfera della materia sottile (*rūparāga*); 7) brama per l'esistenza nella sfera immateriale (*arūparāga*); 8) arroganza (*māna*); 9) inquietezza (*uddhacca*); 10) ignoranza (*avijjā*).

...

Questi cinque aggregati funzionano in completa autonomia, interamente per mezzo del loro supporto reciproco, senza il bisogno di un principio autosussistente ed unificante che possa essere identificato come sé o soggetto.

Per sviluppare la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono in riferimento agli aggregati, lo yogin deve prima emergere dal suo stato di profonda concentrazione, poiché la facoltà analitica – ridotta al silenzio nelle pieghe della serenità – deve essere fatta entrare in gioco per effettuare la dissezione richiesta. Con la mente resa chiara e duttile come risultato della concentrazione, lo yogin considera i diversi fenomeni che giungono nella sua sfera di attenzione.

...

La procedura analitica genera la realizzazione che l'esperienza è semplicemente una doppia corrente di eventi materiali e mentali senza un sé sussistente. La procedura sintetica rende evidente che tutti questi eventi sono fenomeni condizionati che sorgono quando le condizioni sono presenti e cessano quando le loro condizioni scompaiono.

Quest'ultima realizzazione diviene la porta al successivo importante stadio nello sviluppo della comprensione, la contemplazione del sorgere e del cessare. Quando lo yogin contempla gli stati che appaiono, vede che ognuno passa attraverso la stessa procedura di venire ad essere, mutare, e svanire: "Questo è il sorgere di forma materiale, sensazione, percezione, formazioni e coscienza. Questo è il cessare di forma materiale, sensazione, percezione, formazioni e coscienza." La contemplazione del sorgere e svanire mette a fuoco le tre caratteristiche comune a tutti i fenomeni condizionati – la loro impermanenza, natura insoddisfacente ed assenza di un sé. L'impermanenza è usualmente la prima caratteristica ad essere compresa, divenendo chiara per mezzo dell'attenzione immediata data al sorgere e cessare. La percezione dell'impermanenza conduce direttamente ad un insight nelle altre caratteristiche, che derivano naturalmente dalla prima. ...

La realizzazione di queste tre caratteristiche – impermanenza, natura insoddisfacente ed assenza di un sé – per mezzo di un insight diretto è la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono.

8) Disincanto (Sk.: nirvid; P.: nibbidā; 厭離)

Nell'osservare il sorgere ed il cessare dei fenomeni, la fase di cessazione comincia naturalmente a divenire prevalente. Spiega Bhikkhu Bodhi:

Man mano che lo yogin contempla il sorgere ed il cessare dei cinque aggregati, la sua attenzione si fissa sulla fase finale del processo, la loro dissoluzione e cessazione. Questo insight nell'instabilità degli aggregati rivela al tempo stesso la loro fondamentale inaffidabilità. Ben lungi dall'essere la base della soddisfazione come li consideriamo senza riflettere, le cose condizionate sono viste dense di pericolo quando vi si aderisca per mezzo della brama e delle opinioni errate. La crescente realizzazione di questa fondamentale insicurezza porta una notevole trasformazione nell'orientamento della mente nei confronti dell'esistenza condizionata. Mentre prima la mente era attirata nel

mondo dalla seduzione di una gratificazione promessa, ora, con la rivelazione del pericolo sottostante, si ritira nella direzione di un distacco. Questo voltare le spalle interiormente al processo delle formazioni è chiamato *nibbidā*. Benché a volte tradotto come disgusto o avversione, il termine suggerisce non una ripugnanza emotiva ma un atto cosciente di distacco che risulta da una profonda scoperta noetica. *Nibbidā* significa in breve il ritrarsi sereno e dignitoso dai fenomeni che sopravviene quando l'illusione della loro permanenza, piacevolezza ed identità si è frantumata alla luce della corretta conoscenza e visione delle cose come sono. ...

Come implica la nostra traduzione, il disincanto segna la dissipazione di un incanto o fascinazione per i piaceri caleidoscopici dell'esistenza condizionata, siano essi nella forma di piaceri dei sensi, di emozioni o di idee. Questa fascinazione, che si appoggia alla comprensione distorta delle cose come permanenti, piacevoli e dotate di un sé, è mantenuta ad un profondo livello non verbale dalla speranza di trovare una identità personale nel condizionato. Man mano che la mente stregata spinge avanti per cercare la conferma esplicita del senso innato di un'identità, qualunque cosa si incontri è valutata nei termini delle nozioni di *mio, io* e *il mio sé*, i principali strumenti appropriativi ed identificativi con cui lavora il senso inerente dell'identità personale. Queste tre nozioni, imputate ai fenomeni a causa dell'ignoranza, sono in realtà fabbricazioni concettuali intessute da brama, arroganza e speculazioni rispettivamente. L'insight nell'impermanenza, natura insoddisfacente ed assenza di un sé fa mancare il terreno da sotto questa triplice fabbricazione, cambiando il modo in cui i fenomeni possono essere visti. Mentre prima dello sviluppo dell'insight gli aggregati erano considerati come *mio, io* e *sé*, ora, illuminati dalla luce della conoscenza dell'insight, sono visti all'opposto come *non mio, non io* e *non sé*. Poiché la fascinazione nei confronti dell'esistenza fenomenica è sorretta dall'assunto di una sottostante identità, il disperdersi di questa illusione per mezzo della penetrazione nelle tre caratteristiche porta ad una disidentificazione con gli aggregati ed alla fine della magia del loro incantamento. Invece della fascinazione e dell'attrazione, si instaura una profonda esperienza di estraniamento, generata dalla percezione dell'assenza di un sé in tutta l'esistenza condizionata.

9) Distacco (Sk.: *vairāgya*; P.: *virāga*; 離欲)

Col disincanto si apre la via per l'esperienza del distacco dalla sfera mondana e del risveglio.

Bhikkhu Bodhi:

Sul sentiero del disincanto sorge un profondo desiderio per la liberazione dal ciclo del divenire *samāsārico*. In precedenza, prima di giungere alla conoscenza ed alla visione corretta, la mente si muoveva liberamente sotto il controllo degli impulsi di piacere ed attaccamento. Ora, tuttavia, con la crescita dell'insight e del conseguente disincanto nei confronti dell'esistenza condizionata, questi impulsi conducono ad un forte distacco e ad una capacità di rinuncia in evoluzione. Qualunque cosa provochi attaccamento ed aderenza è immediatamente abbandonata, qualunque cosa crei nuovi legami è lasciata alle spalle. Le vecchie spinte verso l'esteriorizzazione e l'accumulazione lasciano la strada ad una nuova spinta verso l'abbandono in quanto unica via alla libertà che viene chiaramente percepita. Ogni moto della volontà diviene subordinato al nuovo ascendente desiderio di liberazione. ...

Il desiderio di liberazione conduce ad una accelerazione dell'insight. La capacità di comprensione acquista nuova velocità, profondità e precisione. Come una spada, la mente della saggezza che sorge dall'insight taglia la rete di illusioni fabbricate a causa dell'ignoranza; come una luce, illumina i fenomeni esattamente come sono. Man mano che il potere dell'insight aumenta, trascinato dal desiderio di liberazione, viene infine raggiunto un punto dove nella sede della coscienza ha luogo un fondamentale cambio di prospettiva che genera una radicale ristrutturazione della vita mentale. La radiosità simile ad un raggio dell'insight si espande nella piena luminosità dell'illuminazione man mano che la mente ascende al cammino sopramondano che conduce direttamente ed irreversibilmente alla liberazione finale.

Questa trasformazione, indicata da *virāga* o distacco, è il primo stadio strettamente sovramondano (*lokuttara*) nella progressione del sorgere condizionato trascendentale. Gli anelli precedenti nella sequenza che conduce al distacco sono tutti classificati tecnicamente come mondani (*lokiya*). Benché siano in generale chiamati trascendenti nel senso che sono diretti verso l'incondizionato, sono ancora mondani nei termini del loro scopo poiché operano interamente nell'ambito del mondo condizionato. I loro oggetti di interesse sono ancora i cinque aggregati o cose derivate da essi. Tuttavia, con il raggiungimento del distacco, la coscienza passa chiaramente oltre il livello mondano e per un fuggevole istante realizza come suo oggetto lo stato incondizionato, *nibbāna*.

Lo spostamento di punto di vista si origina come immediata conseguenza dei precedenti stadi di sviluppo. Per mezzo dell'insight nelle tre caratteristiche, sono state esposte le distorsioni fondamentali che oscurano la vera natura dei fenomeni; con la scoperta della loro vera natura, si è instaurato un disimpegno dai fenomeni. Questo disimpegno ha condotto ad una attitudine di abbandono ed allo svanire del desiderio. Ora, avendo lasciato andare la sua presa sul condizionato, la mente si rivolge verso l'incondizionato, l'elemento immortale (*amata dhātu*), focalizzandosi su di esso in quanto unico stato bastante a sé stesso:

*“Qualunque cosa colà vi sia di forma materiale, sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza – egli osserva questi fenomeni come impermanenti, sofferenza, una malattia, un tumore, un dardo, una calamità, un'afflizione, qualcosa di alieno, soggetto a decomposizione, vuoto, privo di sé. Egli allontana la mente da questi fenomeni; e avendo così fatto, dirige la mente verso l'elemento immortale, riflettendo: ‘Questo è la pace, questo è il sublime, ossia, l'acquietarsi di tutte le formazioni, l'abbandono di tutte le risorse, la distruzione della brama, il distacco, la cessazione, il nibbāna.’”*¹⁴⁹

Benché la realizzazione dell'incondizionato richieda un voltare le spalle al condizionato, si deve sottolineare che questa realizzazione è raggiunta proprio attraverso la comprensione del condizionato. Il *nibbāna* non può essere realizzato evitando un confronto diretto con il *saṃsāra* per perdersi in un beato oblio del mondo. Il cammino verso la liberazione è un cammino di conoscenza, comprensione e trascendenza, non di fuga o auto indulgenza emozionale.

¹⁴⁹ MN 64.

10) Emancipazione (Sk.: Vimukti; P.: Vimutti; 解脫)

Il distacco determina il passaggio dal cammino mondano al cammino sovramondano, con la visione dell'elemento incondizionato. Sulla base della saggezza così ottenuta, la mente continua a lavorare per eliminare in successione i contaminanti mentali, finché giunge all'ultimo stadio in cui gli *āsava* sono eradicati ed il praticante attinge la completa liberazione dal *samsāra*, ossia la condizione di *arahant*. Questo stadio è chiamato emancipazione.

Spiega Bhikkhu Bodhi:

Per mezzo della sua totale penetrazione nelle Quattro Nobili Verità, l'*arahant* ha eradicato l'ignoranza e liberato la sua mente dalla presa delle passioni. Lo svanire delle passioni sfocia in una purezza immacolata chiamata emancipazione della mente (*cetovimutti*); lo svanire dell'ignoranza sfocia in una radiante consapevolezza chiamata emancipazione della saggezza (*paññāvimutti*). La mente di un *arahant* è allo stesso tempo impeccabilmente pura per mezzo dell'assenza di attaccamento e radiosamente brillante per mezzo della luminosità della saggezza. Dotato di questa emancipazione della mente e della saggezza, egli può muoversi ed agire nel mondo senza venire contaminato dal pantano del mondo. Egli sceglie, pensa, decide e vuole libero dalla compulsione delle abitudini egoistiche. La presa di *io* e *mio* è cessata, l'inclinazione all'arroganza non può più ossessionarlo. Avendo visto la natura priva di un sé di tutti i fenomeni, egli ha troncato il nodo delle costruzioni egoistiche ed è divenuto un *saggio che è in pace* (*muni santo*).

11) Conoscenza della distruzione (degli influssi) (Sk.: kśaya-jñāṇa; P.: khaya-ñāṇa; 盡智)

La realizzazione dello stato di *arahant* porta con sé la conoscenza della distruzione completa e definitiva degli *āsava*. Bhikkhu Bodhi:

A seguito di ognuno dei quattro cammini e frutti sorge una conoscenza retrospettiva chiamata conoscenza del riesame (*paccavekkhana-ñāṇa*) che riesamina i contaminanti che sono stati abbandonati da quel particolare cammino e quelli che rimangono ancora da eliminare. Nel caso dell'ultimo cammino e frutto, il cammino ed il frutto dell'*arahantitā*, la conoscenza del riesame verifica che tutti i contaminanti sono stati sradicati e non ce ne sono di residui da distruggere. Questa conoscenza che certifica l'abbandono dei contaminanti sorge immediatamente dopo che la mente è stata liberata dalla loro presa tramite la piena penetrazione delle quattro Nobili Verità:

*“Egli comprende così come realmente è: Questa è la sofferenza, questa è l'origine della sofferenza, questa è la cessazione della sofferenza, questo è il cammino verso la cessazione della sofferenza. Questi sono gli influssi, questa l'origine degli influssi, questa la cessazione degli influssi, questo è il cammino verso la cessazione degli influssi. Nel momento in cui conosce e vede così, la sua mente è libera dall'influsso della sensualità, dall'influsso dell'esistenza e dall'influsso dell'ignoranza. Quando è liberata, sorge in lui la conoscenza 'è liberata'.”*¹⁵⁰

Come indica il testo, questa cognizione della liberazione della mente è diretta e personale,

¹⁵⁰ MN 39.

senza dipendere da altri. ...

La conoscenza retrospettiva della liberazione implica due atti di valutazione. Il primo, chiamato *conoscenza della distruzione* (*kebaya ñāṇa*), valuta che tutti i contaminanti sono stati abbandonati alla radice; la seconda, la *conoscenza del non sorgere* (*anuppada ñāṇa*), valuta che nessun contaminante può sorgere nuovamente. Le due assieme sono chiamate anche *conoscenza della visione e dell'emancipazione* (*vimutti ñāṇadassana*), con l'uso della parola visione che evidenzia l'immediatezza percettiva della cognizione per mezzo della quale la mente verifica la sua stessa liberazione dai contaminanti. ...

L'*arabant* comprende che i contaminanti che ha eradicato hanno creato il legame con il ciclo dell'esistenza. Li vede come "contaminanti, conducenti a rinnovata esistenza, afflittivi, risultanti in sofferenza, conducenti a futura nascita, vecchiaia e morte".¹⁵¹ Quindi, assistendo alla loro totale eradicazione all'interno di sé, guadagna la certezza della sua emancipazione dal ciclo: "La mia emancipazione è irremovibile. Questa è la mia ultima nascita. Non ci sarà ora alcuna rinnovata esistenza."¹⁵² Questa conoscenza rimane una parte inalienabile dell'eredità spirituale dell'*arabant*. È la base per la sua sicurezza dell'immunità da ogni futuro divenire. A motivo di questa conoscenza fa risuonare il ruggito del leone con il quale sigilla il suo trionfo sui cicli delle ripetute nascite: "Distrutta è la nascita, vissuta è la vita santa, il compito è stato completato, non c'è più alcun ritorno in questa condizione."

Conclusione

Siamo così giunti alla fine della trattazione di questo *sūtra*. Come si è visto esso è importante nel delineare quali sono le condizioni che dobbiamo coltivare per riuscire a passare da uno stadio all'altro fino a giungere alla liberazione finale. Esso ha una valenza estremamente pratica. Forse remota è l'esperienza del risveglio ed ancor più quella della completa emancipazione, non così remota l'esperienza dei primi stadi a cui il *sūtra* si riferisce, quelli che man mano conducono ad una maggior quiete mentale e quindi all'albeggiare della saggezza che consente, seppur fugacemente, di gettare un'occhiata nella natura impermanente dei fenomeni. Un'esperienza del genere, per quanto superficiale e momentanea, lascia comunque un segno nella mente che, opportunamente utilizzato, può essere di grande vantaggio per mutare il modo in cui la mente osserva sé stessa ed i fenomeni.

¹⁵¹ MN 36.

¹⁵² MN 26.

L'origine dipendente e la vacuità

Il concetto di vacuità (*śūnyātā/suññatā*), o vuoto (aggettivo: *śūnya/suñña*) è un concetto già presente nei *Nikāya* e che è andato acquistando centralità ed importanza nel corso dello sviluppo del Buddhismo.

Nei *Nikāya* è chiaramente dichiarato che il mondo è vuoto in quanto privo di un sé e di ciò che pertiene al sé:

Allora il Venerabile Ānanda si avvicinò al Buddha ... e gli disse: “Venerabile signore, si dice ‘Vuoto è il mondo, vuoto è il mondo’. In che modo, venerabile signore, si dice ‘Vuoto è il mondo?’”

“Per il fatto che, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé si dice ‘Vuoto è il mondo’. E cosa è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé? L’occhio, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé. Le forme, Ānanda, sono vuote di un sé e di ciò che pertiene al sé. La coscienza visiva, Ānanda, è vuota di un sé e di ciò che pertiene al sé. Il contatto visivo, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé. Le sensazioni sorte a causa del contatto visivo, siano esse piacevoli, spiacevoli o neutre, anche quelle sono vuote di un sé e di ciò che appartiene al sé. ... Qualunque sensazione sorge con il contatto mentale come condizione, sia essa piacevole, spiacevole o neutra, anche quella è vuota di un sé e di ciò che pertiene al sé. Per il fatto che, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé che è detto ‘Vuoto è il mondo’.¹⁵³

Ancora, l’assorbimento meditativo chiamato liberazione della mente per mezzo di *suññata* – una delle quattro liberazioni della mente (*cetovimutti*) esposte nel *Mahāvedalla Sutta*, MN 43, e nel *Godatta Sutta* della *Citta Saṃyutta* (SN 41:7) – afferma che essa è realizzata così riflettendo: “Ciò è vuoto del sé e di ciò che pertiene al sé”. Il *ciò* di cui si contempla la vacuità sono i cinque *skandha* ed il mondo così come definito nel passaggio precedente (le sei basi esterne, le sei basi interne, i sei contatti, le sei sensazioni, le sei coscienze).

Le quattro liberazioni della mente sono: 1. la liberazione immisurabile, ossia la liberazione ottenuta per mezzo della coltivazione delle quattro dimore di Brahma, *maitrī*, *karuṇā*, *muditā*, *upekṣā*; 2. la liberazione per mezzo dell’inesistenza¹⁵⁴, ottenuta transcendendo la base dell’infinità della coscienza con la consapevolezza “non c’è nulla”; 3. la liberazione per mezzo della vacuità; 4. la liberazione per mezzo del privo di segno, realizzata non dando attenzione a tutti i segni, in particolare al segno della permanenza. Queste quattro liberazioni possono essere differenti in significato e differenti nell’espressione qualora considerate dal punto di vista del tipo di pratica per mezzo di cui sono realizzate; possono essere considerate identiche in significato e differenti solo nell’espressione qualora considerate dal punto di vista del loro compimento. In particolare, le liberazioni 1, 2, e 4, per mezzo dell’eradicazione

¹⁵³ SN 35:85.

¹⁵⁴ L’inesistenza si riferisce all’inesistenza di qualunque cosa materiale o mentale. Inesistenza non è da confondere con vacuità. Ayya Khema per esperienza diretta definisce questo stato come la percezione e la diretta conoscenza del fatto che materia e mente (spazio e coscienza) non possono essere trovati: “All’interno di quella infinitudine di spazio ed infinitudine di coscienza non c’è nulla che possa essere trovato. All’interno di questa infinita consapevolezza non vi è assolutamente nulla di qualunque misura, nulla a cui ci si possa afferrare, che possa essere descritto o spiegato.”

degli *āsava*, giungono tutte allo stato detto “irremovibile liberazione della mente” così definita: “Ora quella irremovibile liberazione della mente è vuota di lussuria, vuota di avversione, vuota di ignoranza”¹⁵⁵. In altri termini, l’irremovibile liberazione della mente è la liberazione della mente per mezzo della vacuità in cui le altre tre confluiscono¹⁵⁶.

Da questa definizione si vede che un’altra accezione di vacuità presente nei *Nikāya* è l’essere *privo di*, in questo caso l’essere privo di lussuria, avversione ed ignoranza, che è di fatto lo stato di liberazione a cui si giunge meditando sull’assenza di un sé e di ciò che pertiene al sé.

Suññatā nel Buddhismo Theravāda¹⁵⁷ si riferisce quindi ad *Anattā*, l’assenza di un sé, come spiegato anche da Bhikkhu Nyanatiloka in *Buddhist Dictionary*:

In quanto termine dottrinale si riferisce, nel Theravāda, esclusivamente alla dottrina di *Anattā*, ossia all’insostanzialità di tutti i fenomeni.

È in Nāgārjuna che vacuità viene ad assumere un nuovo significato, a divenire, cioè, sinonimo di origine dipendente, ovvero assenza di esistenza intrinseca, di una sostanza qualsivoglia sussistente *per sé* senza alcuna causa.

Sembra che in certi ambienti Theravāda si dica che il Buddha non ha mai insegnato l’assenza di esistenza intrinseca. In realtà, parlare di insostanzialità dei fenomeni, come il Venerabile Nyanatiloka fa, è negar loro una sostanzialità, ovvero una forma di esistenza indipendente ed autosussistente, che è ciò che si intende per esistenza intrinseca. Personalmente ritengo le due espressioni sinonimi. Forse il problema dei Theravādin sta nel fatto che Nāgārjuna, per spiegare ciò che il Buddha aveva di fatto già spiegato, ha usato un termine, vacuità, che effettivamente non sembra apparire mai nei *Nikāya* con l’accezione che Nāgārjuna gli ha dato. Ciò non toglie che la dottrina di Nāgārjuna sulla vacuità è sostanziata dalla citazione di sūtra tratti dagli *Āgama*, l’equivalente Sanscrito dei *Nikāya*. Abbiamo già visto inoltre che Bhikkhu Ñāṇananda di fatto supporta la dottrina *Mādhyamaka* usando solo ed esclusivamente i *Nikāya*.

Anche Bhikkhu Anālayo nel suo *Compassion and Emptiness* afferma che “La vacuità riguarda precisamente la natura condizionata dei fenomeni, e non la loro non esistenza.”¹⁵⁸

Non bisogna dimenticare il contesto storico e culturale in cui Nāgārjuna è fiorito. Il suo intento era confutare il sostanzialismo in cui certe scuole Abhidharmiche erano cadute, in primis la scuola Sarvāstivāda, la cui branca più famosa ed influente, i Vaibhāṣika¹⁵⁹, ha dominato per secoli il dibattito filosofico nel Buddhismo. Per fare questo, l’autore è tornato a quello che il Buddha stesso vedeva come la caratteristica più peculiare della sua dottrina,

¹⁵⁵ Vedi MN 43, *Mahāvedalla sutta*, o *Samyutta Nikaya*, *Citta Samyutta*, *Godatta sutta* (SN 41:7).

¹⁵⁶ Cfr. Maestro Yin Shun, *Kong Zhi Yan Jiu Jiang Yi*, di cui esiste una traduzione in inglese intitolata *Investigations Into Śūnyatā (Investigazioni su Śūnyatā)*. Il testo sarà in seguito abbreviato come *IIS*.

¹⁵⁷ Sottolineo che il Buddhismo Theravada non può essere considerato la versione originaria del Buddhismo. Storicamente, è l’erede di una delle cosiddette diciotto scuole Abhidharmiche sviluppatasi tra il secondo e terzo secolo dopo Cristo. Inoltre, all’interno del Theravada esistono variazioni notevoli e a volte conflittuali di interpretazione sia sul Dharma che sul Vinaya. È quindi un errore considerare la posizione Theravada come equivalente a quella del Buddhismo originario.

¹⁵⁸ Anālayo, 2015.

¹⁵⁹ I testi che fanno riferimento a questa scuola, in particolare il *Mahā Vibhāṣā śāstra* e l’*Abhidharmakośa śāstra*, hanno per secoli fornito quasi l’unico paradigma per valutare e comprendere le dottrine non Mahāyāna nei paesi dell’area culturale cinese ed in Tibet.

ovvero l'origine dipendente, traendone tutte le implicazioni possibili in termini di natura dei fenomeni. L'essere originato dipendentemente implica necessariamente l'assenza in un dato oggetto di una sostanzialità indipendente, ma non nega la contingenza del suo apparire e l'esplicazione della sua funzione qualora le condizioni siano presenti. A ciò Nāgārjuna dà il nome di vacuità.

Il testo principale da considerare per comprendere la dottrina della vacuità che Nāgārjuna propone è *Le Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* (*Mūlamadhyamaka Kārikā*, *Zhong Lun*, 中論). Il testo si apre con i seguenti versi:

Mi inchino al Buddha
 Che ha predicato causa ed effetto,
 Ossia né sorgere né cessare,
 Né eternità né nichilismo,
 Né identità né alterità,
 Né andare né venire,
 Facendo così cessare ogni sofisma.

Già in questa breve invocazione sono delineate le caratteristiche di ciò che in seguito Nāgārjuna spiega nel corso del testo.

Causa ed effetto, ossia la legge di origine dipendente, è qui identificata come la ragione per cui dobbiamo rendere omaggio al Buddha. Essa è infatti ciò che rende conto della visione del mondo che il Maestro ha cercato di esporre ai suoi seguaci e la meditazione su di essa e la sua penetrazione è ciò che consente di andare oltre il *samsāra*.

Nāgārjuna apre il MMK elencando quattro coppie di opposti:

1. Né sorgere né cessare
2. Né eternalismo né nichilismo
3. Né identità né alterità
4. Né andare né venire

Queste otto caratteristiche – le cosiddette “otto negazioni” (八不, *babu*) - sono predicabili solamente allorquando si postulino entità separate ed indipendenti e sono mutualmente escludentesi solo se considerate esse stesse assolute. Qualora invece si comprenda che nulla esiste indipendentemente, le otto caratteristiche perdono di significato.

I primi ventiquattro capitoli del trattato di fatto spiegano le otto negazioni.

Nel cercare di comprendere la portata del messaggio di Nāgārjuna si dovrebbe avere chiaro l'oggetto che viene negato. Le affermazioni di Nāgārjuna non costituiscono una gratuita tesi nichilista che nega la validità della nostra esperienza contingente. Gli oppositori principali – anche se non unici – delle tesi proposte nella MMK sono i Sarvāstivādin e i Sautrāntika¹⁶⁰. I Sarvāstivādin ritenevano che, benché il sé sia solo un concetto imputato ad una congerie di aggregati uniti in un rapporto causale, gli aggregati stessi e tutto ciò che nell'Abhidharma va

¹⁶⁰ Anch'essi sostenevano tesi sostanzialiste. La scuola Sautrāntika è probabilmente fiorita nell'ambito stesso del Sarvāstivāda.

sotto il nome di *paramartha dharma* (fenomeni ultimi)¹⁶¹ siano dotati di una realtà oggettiva. Non solo, la tesi “*sarvaṃ āsti*” (“tutto esiste”) si riferisce ai *dharma* nei tre periodi di tempo, passato, futuro e presente, che vengono ritenuti essi stessi esistenti. I Sautrāntika negavano validità alla teoria della esistenza nei tre tempi ed affermavano invece che “tutto esiste” si riferisce solo al presente. Essi predicavano la distruzione immediata di ogni *dharma* che sorge e tuttavia mantenevano l’opinione che i *dharma* che sorgono esistono sostanzialmente. Ciò che Nāgārjuna nega, quindi, è la sostanzialità di questi *dharma*. Senza comprendere questo, è difficile afferrare la logica delle argomentazioni dell’autore.

Non si pensi che i filosofi di queste scuole fossero degli ingenui proponenti di un grezzo atomismo. La loro dottrina era estremamente sofisticata, molto più sofisticata del modo in cui normalmente lavora la nostra mente. Ci potremmo a ragione chiamare “grezzi Sarvāstivādin”: non abbiamo forse la tendenza a considerare obiettivamente reali tutti i fenomeni dell’esperienza, in particolare ad identificare il nostro “Io” con il corpo o con la mente o con un misto dei due? E quindi la logica con cui Nāgārjuna dissolve ogni pretesa di sostanzialità, pur dando ragione della natura contingente dell’esperienza, è applicabile a noi allo stesso modo in cui era applicabile ai Sarvāstivādin.

Cerchiamo ora di spiegare i termini delle quattro dicotomie.

Non sorgere né cessare

La traduzione di Kumārajīva è accompagnata da un commentario dovuto ad un certo Bramino Qing Mu (Occhi Blu). Egli così spiega:

Non sorgere: i Maestri dell’Abhidharma parlano in vari modi della caratteristica del sorgere; qualcuno afferma che causa e frutto sono identici, altri che causa e frutto siano diversi, o che il frutto è presente in precedenza nella causa, o che il frutto non esiste in precedenza nella causa, o che (i fenomeni) sorgono dalla propria sostanza, o che sorgono a causa di altro, o che sono cosorgenti; oppure affermano che il sorgere esiste, o che il sorgere non esiste. Tutti questi modi di postulare la caratteristica del sorgere sono impropri. Ciò verrà spiegato estesamente in seguito. Poiché la caratteristica del sorgere è sicuramente irrealizzabile, perciò si afferma che non c’è sorgere.

Il primo verso della Kārikā affronta le quattro modalità con cui si può predicare il sorgere dei fenomeni:

I fenomeni non sorgono da sé stessi, non sorgono a causa di altro, né a causa di entrambi, né sono incausati; perciò, non sorgono.

Negare l’autogenerazione (sorgere da sé stesso) confuta la credenza in una sostanza o anima permanente ed eterna che si autogenera. Il fatto che esista un’entità eterna e permanente rende superflua la necessità di sorgere: se già esiste, vuol dire che non ha bisogno di sorgere

¹⁶¹ Diverse scuole Abhidharmiche danno liste diverse di “fenomeni ultimi” che tuttavia sono tutti raggruppati nelle quattro categorie di *citta* (mente), *caitasika* (o *cetasika*, concomitanti mentali), *rūpa* (fenomeni materiali) e *Nirvāṇa*. Il concetto di “ultimo” è interpretato dai Sarvāstivādin in senso ontologico – da cui il problema interpretativo – mentre altre scuole, ed anche Nāgārjuna, interpretano il termine in senso epistemologico; ovvero, questi *dharma* sono “ultimi” nel senso di essere il limite estremo a cui si può condurre l’analisi dei fenomeni composti che costituiscono la nostra normale esperienza.

di nuovo. Il fatto di sorgere implica una alterità rispetto a ciò che lo precede.

Non sorgere a causa di altro confuta la tesi che causa e frutto siano entità totalmente separate e discrete. Se tali fossero, come potrebbe una cosa essere causa di qualcosa ad essa totalmente alieno?

Non sorgere da entrambi combina le aporie delle due tesi precedenti.

Essere incausato è ovviamente una tesi insostenibile. Vorrebbe dire che qualunque fenomeno esiste in modo totalmente arbitrario ed anche qualunque attività umana non avrebbe alcun senso. Per esempio, un mercante non potrebbe sperare di ottenere denaro a causa della propria attività; uno studente non potrebbe mai sperare di ricordare qualcosa a causa del proprio sforzo.

Le quattro tesi divengono assurde solo se tentiamo di giustificarle partendo dal presupposto che le entità di cui parliamo siano sostanziali.

La soluzione del Buddha e di Nāgārjuna è *pratītiya-samutpāda*. Nel momento in cui ammetto che i fenomeni non sono entità fisse, ma processi in costante mutamento, sempre tesi a divenire altro, le aporie implicite nelle quattro modalità si dissolvono. In realtà, c'è solo un flusso di fenomeni in mutamento costante. Nel momento in cui applico un concetto ad un fenomeno, esso è già mutato, non è più ciò che è stato designato. Si trasforma, per così dire sotto i miei stessi occhi, come un flusso inafferrabile. Ad un concetto non corrisponde nulla di reale. In questo senso si parla di non sorgere.

Non cessare deriva dal fatto che i fenomeni non sorgono. Cessare viene predicato in rapporto a sorgere. Se il sorgere è inafferrabile, lo stesso è conseguentemente valido anche per il cessare.

Né eternalismo né nichilismo

Eternalismo è il postulare una qualche entità che sussiste per natura propria ed è immutabile nel tempo. Nichilismo è la tesi di postulare la cessazione completa di una sostanza realmente esistente. Questa è esattamente il tipo di natura che Sarvāstivādin e Sautrāntika attribuiscono ai fenomeni.

Il problema dei Sarvāstivādin sorge quando essi cercano di giustificare il rapporto causale tra una causa ed un frutto che esistono permanentemente e sono immutabili. Se il frutto è già dotato di una propria sostanza, significa che non ha bisogno di sorgere da alcuna causa. D'altra parte, una causa dotata di sostanza immutabile non può dare origine a qualche cosa di altro da sé.

Il problema dei Sautrāntika sorge dal fatto di tentare di giustificare il rapporto causale tra una causa che cessa nel momento stesso in cui sorge ed un frutto che è concepito come emergente successivamente ad essa. Se la causa è già cessata quando il frutto si produce, in che modo è possibile giustificarne il rapporto causale?

Le due tesi sono quindi assurde.

Né identità né alterità

Anche queste due tesi si possono in realtà far rientrare nella prima.

La confutazione dell'identità dei fenomeni va a respingere la tesi che causa e frutto siano identici ed il frutto sia già presente nella causa. La scuola *Sāṃkhya* fornisce l'esempio paradigmatico di questa tesi. Questa scuola riteneva che tutti i fenomeni materiali altro non fossero che emanazioni di *Prakṛti* e ne condividessero pertanto la natura. Questa tesi rientra nel "sorgere da sé" già confutata sopra.

L'alterità di causa e frutto è invece proposta sia dai Sarvāstivādin che dai Sautrāntika, seppur con differenza nei dettagli, visto che per i Sarvāstivādin causa e frutto sono fenomeni discreti che esistono sostanzialmente nei tre tempi, mentre per i Sautrāntika causa e frutto, pur dotati di esistenza intrinseca, esistono solo momentaneamente. Questa tesi rientra nel "sorgere da altro" già confutata.

Né andare né venire

Coi termini andare e venire viene discusso il significato di impermanenza, connesso con una nozione del tempo. Sarvāstivādin e Sautrāntika propugnavano una visione atomistica del tempo, poiché "tutto esiste" si riferisce anche al tempo, i cui tre aspetti, passato, presente e futuro, vengono intesi come esistenti, da cui la necessità di creare una dottrina che sia in grado di dare ragione del connettersi causale di un istante di tempo con quello che precede e quello che segue. Ovvero, sia che teorizzassero la simultanea realtà di tutti i tre tempi (Sarvāstivāda) o che invece propugnassero la distruzione momentanea dei *dharma* e la sola esistenza del tempo presente (Sautrāntika), i filosofi delle due scuole consideravano il tempo come una sequenza di momenti discreti e ben definiti. Nel fare questo, entrambe le scuole sono state costrette ad introdurre il concetto di una qualche sorta di realtà sottostante immutabile. Ancora una volta, Nāgārjuna confuta questa tesi portando agli estremi la logica aporetica di considerare il rapporto causale tra entità discrete. Il tipo di argomentazione è simile a quello già visto sopra.

Nel *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, un'importante trattato attribuito a Nāgārjuna¹⁶², il libro sesto è dedicato all'esposizione di dieci similitudini tramite le quali è possibile spiegare che si intenda per vacuità.

Tali similitudini si trovano nel *Mahāprajñāpāramitā sūtra* su cui il *sāstra* commenta:

Comprendiamo tutti i fenomeni come la creazione di un illusionista, come un miraggio, come il riflesso della luna nell'acqua, come lo spazio, come un eco, come la città dei Gandharva, come un sogno, come un'ombra, come l'immagine in uno specchio, come creazioni magiche (dovute a poteri soprannaturali).¹⁶³

Vediamo come il trattato spiega ognuna di queste similitudini:

1. La creazione di un illusionista

Gli oppositori, in particolare i Sarvāstivādin, contestano l'affermazione che tutti i fenomeni (*dharma*) sono vuoti in quanto essi sono suscettibili di essere percepiti o come esistenti o

¹⁶² Alcuni autori ritengono che il vero autore sia colui che ne risulta il traduttore, ossia il grande Kumārajīva. Il maestro Yin Shun lo riteneva opera originale di Nāgārjuna. Leggendo il testo, si ha l'impressione che l'autore sposi molte tesi Sarvāstivāda che vengono date per scontati in molti punti, ed alcuni studiosi, tra questi Lamotte, ritengono infatti che il Trattato sia probabilmente l'opera di un Sarvāstivādin pentito convertito al Mahāyāna.

¹⁶³ T25, 101, c8.

come non esistenti. Se fosse vero che i fenomeni sono vuoti (che nella loro interpretazione significa inesistenti), la mia percezione non corrisponderebbe a ciò che vedo o non vedo, si genererebbe quindi un caos percettivo. A ciò Nāgārjuna così risponde:

Nonostante tutti i fenomeni siano vuoti, vi è tuttavia una differenza tra ciò che può essere visto e ciò che non può essere visto. Per esempio, un elefante od un cavallo o qualunque altra cosa creata per magia, nonostante si sappia che non è reale, purtuttavia ha una forma visibile, un rumore udibile; (ogni stimolo) si accorda ad uno dei sei sensi senza confusione ed errore. Stesso dicasi per tutti i fenomeni: nonostante siano vuoti possono essere visti, uditi, etc., senza confusione ed errore.¹⁶⁴

Nāgārjuna di seguito cita un *sūtra* chiamato *Il Sūtra della Donna Virtuosa*, in cui il Buddha spiega ad una donna della casta dei Bramini che l'origine dipendente è come un gioco di magia. Alla donna che chiede se l'ignoranza sia presente internamente, esternamente, o sia internamente che esternamente, se sia arrivata all'esistenza presente dal passato, se giungerà all'esistenza futura dal presente, se è soggetta a nascita o a cessazione, o se sia un fenomeno che abbia una reale natura il Buddha invariabilmente risponde negativamente. Bisogna sottolineare che l'assunto di chi pone le domande è che l'ignoranza sia un'entità autonoma e reale, da cui l'esigenza di definirne posizione temporale, spaziale etc. Alla fine, il Buddha spiega la propria dottrina nei termini seguenti:

Nonostante tutti i fenomeni siano vuoti, gli uomini comuni, non udendo e non sapendo questo, fanno sorgere in connessione con essi tutti i tipi di contaminazioni mentali (*kleśās*); con le contaminazioni mentali come causa e condizione creano il *karma* di corpo, parola e mente; col *karma* come causa e condizione si genera il corpo dell'esistenza successiva; con il corpo come causa e condizione si generano sensazioni spiacevoli e sensazioni piacevoli. In ciò non vi è reale produzione di contaminazioni mentali, né *karma* del corpo, della parola e della mente, né qualcuno che ha sensazioni piacevoli o spiacevoli. Per esempio, un illusionista crea per magia innumerevoli cose.¹⁶⁵

Di ciò che è creato da un illusionista non si può affermare che esista internamente, esternamente, sia internamente che esternamente, che sia soggetto a sorgere o che sia soggetto a cessare o che esista realmente.

Stesso dicasi per l'ignoranza. Nonostante non esista né internamente, né esternamente, né internamente ed esternamente; nonostante non giunga al presente dal passato, né vada verso il futuro dal presente e nonostante non abbia una natura reale, non abbia un sorgere né abbia un cessare, tuttavia con l'ignoranza come causa e condizione sorgono i *saṃskāra*, e via dicendo fino al sorgere di tutta questa massa di sofferenza. Se l'illusione (prodotta dall'illusionista) cessa, tutto ciò che è prodotto dall'illusione cessa assieme ad essa. L'ignoranza è lo stesso: quando sia cessata, anche i *saṃskāra* cessano e così via fino alla cessazione di tutta questa massa di sofferenza.¹⁶⁶

Questa similitudine ha anche in altro significato:

Inoltre, questa similitudine della creazione di un illusionista mostra che tutti gli esseri

¹⁶⁴ T25, 101, c18.

¹⁶⁵ T25, 102, a10.

¹⁶⁶ T25, 102, a22.

senzienti e tutti i fenomeni condizionati sono vuoti ed instabili, come viene detto: “Tutti i fenomeni condizionati sono come un’illusione, capaci di ingannare un bambino, sono dominio di cause e condizioni, non sono liberi, non permangono a lungo”.

2. Un (miraggio generato dal) calore

Anche questa similitudine è suscettibile di due letture:

A causa del calore del sole il vento fa turbinare la polvere e nel deserto¹⁶⁷ ciò viene visto come un miraggio¹⁶⁸; colui che non ha saggezza nel momento in cui lo vede pensa sia acqua. Così sono pure le caratteristiche di uomini e donne: il calore dei contaminanti mentali¹⁶⁹ riscalda la polvere delle formazioni volizionali ed il vento dei pensieri erronei turbinano nel deserto del *samśāra*; la persona priva di saggezza crede che vi sia una caratteristica, maschile o femminile. Questo è detto essere simile ad un miraggio.

Ancora, è come quando da lontano si vede un miraggio e si pensa sia acqua, ma da vicino si vede che non è acqua. Così è anche colui che è privo di saggezza: lontano dall’incomparabile insegnamento, non sapendo che non vi è un sé, non sapendo che tutti i fenomeni sono vuoti, concepisce le caratteristiche di un essere umano, di un uomo, di una donna, all’interno della natura vuota dei cinque aggregati, dei (diciotto) elementi e delle (dodici) porte. Qualora uno sia vicino all’incomparabile insegnamento, costui conosce la reale caratteristica di tutti i fenomeni ed allora tutto il pensiero illusorio vuoto ed ingannatore viene totalmente eradicato. ...¹⁷⁰

3. Il riflesso della luna nell’acqua

Come il riflesso della luna nell’acqua: la luna in realtà si trova nello spazio, la sua immagine si mostra nell’acqua.

La luna della reale caratteristica dei fenomeni si trova nello spazio della norma, della natura dei fenomeni e del limite della realtà¹⁷¹; tuttavia, nell’acqua della mente degli

¹⁶⁷ Il termine 曠野 (*kuang yie*) significa landa desolata, regione selvaggia. Visto il tipo di similitudine, si può intendere come ‘deserto’. Così fa anche Lamotte, cfr. Vol I, p. 298.

¹⁶⁸ L’espressione *Yie Ma* (野馬) significa letteralmente *cavallo selvaggio*, ma indica in realtà il vapore acqueo che sale agitando il vento e determinando il sorgere di miraggi. Vedi *Hanyu Dacidian* (漢語大詞典, *Grande Dizionario della Lingua Cinese*): “Indica il vapore acqueo che si solleva in campo aperto”.

¹⁶⁹ Gli impedimenti (*samyojana*) e i contaminanti mentali fondamentali (*kleśas*).

¹⁷⁰ T25, 102, b1.

¹⁷¹ Questi tre termini appaiono spesso assieme nei *sūtra* e sono pressoché sinonimi, riferendosi tutti a *dharmatā*, la natura condizionata e vuota dei fenomeni. Il MPPS li definisce nel libro 32, T25, 297b:

La norma (*tathatā*, 如, *ni*) di tutti i fenomeni è di due tipi: primo, le caratteristiche specifiche (dei fenomeni), secondo, la reale caratteristica (*dharmatā*). Per caratteristica specifica (dei fenomeni) si intende per esempio la solidità della terra, l’umidità dell’acqua, il calore del fuoco, il movimento del vento. Tutte queste differenziano i fenomeni, ognuno dei quali ha la sua natura. Reale caratteristica è la realtà inafferrabile, indistruttibile e priva di errori all’interno della differenziazione data dalle caratteristiche specifiche. Come è detto (nel capitolo sulla) vacuità delle caratteristiche specifiche: se la terra fosse realmente della natura della solidità come sarebbe possibile che, quando si avvicina la colla o la cera etc. al fuoco, queste perdono la loro intrinseca caratteristica? Se tentiamo in questo modo di trovare la caratteristica della terra per via inferenziale, essa è irrealizzabile; se è irrealizzabile, significa che è in realtà vuota. Perciò la vacuità è la vera caratteristica della terra. Così è pure per qualunque altra caratteristica specifica. Ciò è chiamato norma (*tathatā*).

uomini comuni si mostrano le caratteristiche del sé e di ciò che pertiene al sé. ...

Ancora, è come un bambino che vede la luna nell'acqua, è felice e la vuole afferrare; un uomo adulto lo vede e sorride.

Così sono coloro che sono privi di saggezza: a causa dell'opinione di una personalità, ritengono che il sé esista; essendo privi della vera saggezza, concepiscono tutti i tipi di fenomeni; avendoli concepiti ne gioiscono e vogliono afferrare le loro caratteristiche – caratteristiche maschili, femminili, etc. I santi che hanno realizzato l'illuminazione ridono di loro. ...

Ancora, è come quando si vede l'immagine della luna nell'acqua quieta, ma se si agita l'acqua l'immagine non è più visibile. Nell'acqua quieta della mente ignorante si vede l'immagine del sé, dell'arroganza e di tutti i contaminanti mentali. Quando con il bastone della vera saggezza si agita l'acqua della mente, non si vede più l'immagine del sé e di tutti i contaminanti mentali. ...¹⁷²

4. Lo spazio

La similitudine dello spazio ha quattro significati:

1. Lo spazio è solo un nome a cui non corrisponde alcun reale fenomeno, ma visto da lontano sembra un qualcosa di colore azzurro.

Così sono tutti i fenomeni, vuoti e privi di esistenza (intrinseca). Gli uomini (ordinari), lontani dalla vera saggezza priva di influssi, ignorano la reale caratteristica e percepiscono un sé ed un altro, uomo e donna, case, città, etc., ogni sorta di fenomeni e la mente si afferra ad essi. Sono come un bimbo che alzando la testa vede il cielo azzurro ed immagina che il colore sia reale, ma un uomo che volasse fino ad un'estrema altitudine non lo vedrebbe. È guardando da lontano che sembra vi sia il colore azzurro. Così sono anche tutti i fenomeni.¹⁷³

2. Lo spazio è puro nella sua natura, ma lo si vede impuro a causa dell'oscuramento delle nubi. Allo stesso modo, la natura dei fenomeni è pura, ma a causa dell'oscuramento dei contaminanti mentali li si vede impuri.

Ricordo a questo proposito il già citato passaggio dei versi del Venerabile Adhimutta riportati a p. 99. Anche qui si dice che l'arahant vede i puri dharma ed è spiegato che i dharma (fenomeni) sono puri qualora non percepiti attraverso il

La natura dei fenomeni (*dharmadhātu*, 法性, *fa xing*): come detto sopra, tutti i fenomeni sono individualmente vuoti. Il termine *norma* si riferisce alle differenti modalità che la vacuità assume. Il fatto di essere (comunque) tutti vuoti è detto *natura dei fenomeni*.

Limite della realtà (*bbūtakoti*, 實際, *shi ji*): considerare la natura dei fenomeni evidenza della realtà significa che essa è anche il limite (della realtà). Così, l'arahant è chiamato *colui che dimora nel limite della realtà*.

Domanda: Norma, natura dei fenomeni, limite della realtà: questi tre termini sono identici o diversi? Se sono identici, perché si parla di tre? Se fossero diversi, dovrebbero essere trattati separatamente.

Risposta: questi tre termini sono nomi alternativi per indicare la reale caratteristica (*dharmatā*) di tutti i fenomeni.

Cfr. anche Lamotte, Vol. V Ed. inglese, p. 1804 (ed. originale: p. 2187).

¹⁷² T25, 102, b11.

¹⁷³ T25, 102, b26.

velo degli influssi (*āsava*).

3. Lo spazio non ha un inizio, un centro ed una fine e così i fenomeni.
4. Lo spazio non ha un prima, un adesso ed un dopo e così i fenomeni.¹⁷⁴

5. Un eco

Quando si genera un eco, uno può erroneamente ritenere che vi sia qualche reale persona ad emettere il suono. In realtà, il saggio sa che l'eco non è prodotto da una persona reale, ma ha il suono originario come condizione. Esso è vuoto di una natura propria. Così si devono considerare i fenomeni.

6. La città dei Gandharva

La città dei Gandharva è un miraggio che appare quando il sole sorge, ma man mano che il sole si alza nel cielo scompare:

Quando il sole sorge nel cielo si vedono le mura della città, le torri di guardia, i palazzi, gente che entra ed esce, ma man mano che il sole si alza scompaiono; questa città può essere vista ma in realtà non esiste. Ciò si chiama *città dei Gandharva*.

All'inizio uno non vede la città dei Gandharva; quando all'alba il sole si alza ad oriente la vede e pensa che sia la vera felicità. Stoltamente cammina per raggiungerla, ma più si avvicina più essa svanisce; quando il sole è alto scompare.

(Oppure) quando uno è affamato ed assetato si sente estremamente depresso; vede il miraggio creato dall'aria surriscaldata e gli sembra sia acqua; stoltamente corre per raggiungerla, ma più vi si avvicina più essa scompare.

(Oppure) quando uno è sfinito ed in una situazione difficile, raggiunta una stretta valle tra montagne inospitali, piange e si lamenta a gran voce. Udendo l'eco, pensa vi siano delle persone che portino sollievo alla sua spossatezza, ma non vede nessuno; riflettendo, si rende conto (che in realtà non c'è nessuno), ed il suo desiderio svanisce¹⁷⁵.

Allo stesso modo, l'insipiente vede il sé ed i fenomeni negli aggregati, nei (diciotto) elementi e nelle (dodici) porte che sono (in realtà) vuoti, (genera nei loro confronti) lussuria, avversione ed attaccamento, si agita come un pazzo in tutte le direzioni, cercando la felicità e la soddisfazione, ingannato dalle distorsioni (della sua mente)¹⁷⁶, in preda ad estremo turbamento. Se con saggezza si realizza che non esistono né un sé né reali fenomeni, allora il desiderio (provocato) dalle distorsioni svanisce.

Inoltre, la "città" dei Gandharva non è una città; è la mente che la percepisce come una città. L'uomo comune è così: percepisce un corpo laddove non c'è un corpo; percepisce

¹⁷⁴ Le affermazioni 3 e 4 non sono ulteriormente spiegate. Tuttavia, dalle argomentazioni che Nāgārjuna segue in altri luoghi, si può ritenere che egli stia qui negando non ciò che contingentemente appare alla nostra esperienza, quanto la tendenza a sostanzializzare i tre tempi propria della scuola Sarvāstivāda.

¹⁷⁵ Qui ci sono in realtà tre esempi differenti, di cui solo il primo tratta della città dei Gandharva.

¹⁷⁶ *Dian dao* (顛倒) significa sottosopra. Il termine è solitamente usato per definire i tre tipi di distorsione, *viparyāsa* (P.: *vipallāsa*): 1, la distorsione della percezione, 2, la distorsione della mente, 3, la distorsione delle opinioni. La distorsione della percezione si riferisce a percepire l'impuro come puro, l'impermanente come permanente, il privo di sé come dotato di un sé e ciò che è negativo come positivo.

una mente laddove non c'è una mente.¹⁷⁷

7. Un sogno

In un sogno non c'è alcun evento reale, eppure lo si ritiene reale. Quando ci si sveglia si realizza che nulla (di ciò che si è sognato) è reale e si sorride di sé stessi. Così sono gli esseri umani: nel sonno dei contaminanti mentali, si afferrano a ciò che in realtà non esiste. Quando ottengono la realizzazione e si risvegliano, comprendono che in realtà non c'è nulla di reale e ridono di sé stessi. Per questo motivo si dice come un sogno.

Ancora, colui che sogna a causa della forza del sonno vede cose che non ci sono. Così sono gli esseri umani: a causa della forza del sonno dell'ignoranza, vedono innumerevoli (fenomeni) esistenti laddove nulla esiste, come per esempio il sé, ciò che pertiene al sé, maschio e femmina, etc.

Ancora, come in un sogno in cui si gioisce senza che vi sia alcunché di cui gioire, ci si arrabbia senza che vi sia alcunché di irritante, ci si spaventa senza che vi sia alcunché di spaventoso, allo stesso modo, gli esseri senzienti dei tre mondi, nel sonno dell'ignoranza, si arrabbiano quando non dovrebbero, gioiscono quando non dovrebbero, si spaventano quando non dovrebbero.

Ancora, vi sono cinque tipi di sogni:

- 1, quando il corpo non è armonizzato e c'è un eccesso di calore, allora si sogna di vedere fuoco, colore giallo o colore rosso;
- 2, quando c'è un eccesso di freddo, allora si vede per lo più acqua ed il colore bianco;
- 3, quando c'è un eccesso di vento, allora si vede per lo più cose volanti ed il colore nero;
- 4, ancora, quando si riflette troppo su ciò che si è udito o visto, allora lo si vede in sogno;
- 5, oppure i *deva* mandano i sogni, perché desiderano che uno venga a conoscenza di eventi futuri.

Questi cinque tipi di sogni sono tutte cose viste illusoriamente che non esistono veramente. Così sono gli esseri umani: gli esseri senzienti delle cinque vie¹⁷⁸ (di reincarnazione), a causa del potere dell'opinione di una personalità, concepiscono il sé in quattro modi: l'aggregato della forma è il sé; il sé possiede l'aggregato della forma; l'aggregato della forma è nel sé; il sé è nell'aggregato della forma. Quel che è detto della forma è parimenti predicabile di sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza. Quattro (modi di concepire) per cinque (aggregati) fa venti (modi di concepire)¹⁷⁹. Colui che ha realizzato l'illuminazione e si è risvegliato alla retta saggezza sa che (tutto ciò) non è reale.¹⁸⁰

...

¹⁷⁷ T25, 103, b1.

¹⁷⁸ I testi citano a volte cinque vie a volte sei vie di reincarnazione.

¹⁷⁹ Già a p. 97 del presente testo abbiamo avuto modo di trattare dei quattro modi di concepire i fenomeni in relazione al sé sotto l'influsso di brama, presunzione ed opinioni. Si può rileggere la spiegazione di Bhikkhu Bodhi dei quattro modi di concepire delineata nel *Mūlapariyāya Sutta*.

¹⁸⁰ T25, 103, b29.

8. Un'ombra

Un'ombra può essere vista ma non afferrata. Così sono tutti i fenomeni: l'occhio può vedere, (l'orecchio) udire, (il corpo) avere sensazioni tattili, (la coscienza) può conoscere, ma in realtà nulla si può afferrare. ...

Inoltre, l'ombra si manifesta quando c'è la luce, mentre non si manifesta quando (la luce) non c'è. Tutti i contaminanti mentali ostruiscono lo splendore della corretta opinione, e quindi c'è l'ombra delle caratteristiche del sé e dei fenomeni¹⁸¹.

Inoltre, l'ombra se ne va quando la persona (a cui appartiene) se ne va, si muove quando la persona si muove, sta ferma quando la persona sta ferma. L'ombra del *karma* positivo e negativo fa altrettanto: quando (il suo possessore) avanza verso un'esistenza successiva lo segue, quando (il suo possessore) dimora nell'esistenza presente vi dimora anch'essa, poiché la retribuzione karmica non si interrompe. Quando azioni negative e meriti sono maturi si manifestano:

*Lo segue nel vuoto,
Lo segue tra monti e pietre,
Lo segue nelle profondità della terra,
E penetra financo nelle profondità dell'oceano.
In ogni luogo sempre lo segue:
L'ombra del karma mai si allontana.*

Perciò si dice che tutti i fenomeni sono come un'ombra.

Inoltre, come un'ombra è vuota ed inesistente e qualora ne si cerchi la reale (esistenza) non la si può trovare, ugualmente tutti i fenomeni sono vuoti e privi di reale (esistenza).

...

9. L'immagine in uno specchio

L'immagine in uno specchio non è prodotta dallo specchio, non è prodotta dal volto (che vi si riflette), non è prodotta da colui che afferra lo specchio, non è prodotta per sua natura, e non è prodotta senza cause e condizioni.

Perché non è prodotta dallo specchio? Se il volto non è ancora presente (di fronte ad esso) allora lo specchio non riflette alcuna immagine; perciò, non è prodotta dallo specchio.

Perché non è prodotta dal volto? Se non vi è alcuno specchio non vi è alcuna immagine.

Perché non è prodotta da colui che afferra lo specchio? Se non ci sono né specchio né volto, non ci può essere immagine.

Perché non è prodotta per sua natura? Se ancora non ci sono né uno specchio né un volto, non c'è alcuna immagine; l'immagine esiste solo in dipendenza da uno specchio e

¹⁸¹ Il passaggio vuol dire che quando c'è qualcosa che ostruisce la luce, questo qualcosa getta un'ombra. Allo stesso modo i contaminanti mentali ostruiscono la luce della saggezza e gettano un'ombra, in questo caso, l'ombra delle caratteristiche non esistenti di sé e fenomeni.

da un volto. Perciò non è prodotta per sua natura.

Perché non è prodotta senza cause e condizioni? Se non sorgesse per cause e condizione dovrebbe esistere sempre. Se fosse sempre esistente, dovrebbe comparire senza specchio e senza volto. Perciò non è prodotta senza cause e condizioni.

Così ugualmente sono tutti i fenomeni, non sorgono per loro propria natura, non sorgono da altro, non sorgono da entrambi (contemporaneamente) né sorgono senza cause e condizioni.

Perché non sorgono per loro propria natura? Poiché il sé è inafferrabile, tutti i fenomeni prodotti da cause non sono autonomi; tutti i fenomeni appartengono a cause e condizioni, perciò non sorgono per loro propria natura.

Non possono parimenti sorgere da altro, poiché non essendoci un sé non c'è neanche un altro. Se (qualcosa) sorgesse a causa di altro allora il potere di azioni salubri e insalubri si dissolverebbe. L'azione di un altro può essere di due tipi, o salubre o insalubre. Quando salubre dovrebbe donare gioia, quando insalubre dovrebbe donare sofferenza. Se la (mia) gioia o sofferenza non è in rapporto (con l'azione perpetrata da un altro), secondo quali cause e condizioni si produrrebbe la gioia? Secondo quali cause e condizioni si produrrebbe la sofferenza?¹⁸²

Se sorgesse a causa di entrambi, si sommerebbero i due errori: l'errore dell'autoproduzione e quello della produzione da altro.

Se sofferenza e felicità sorgessero senza cause e condizioni, allora gli esseri umani dovrebbero sempre essere felici, lontani da ogni sofferenza; se non ci fossero cause e condizioni, allora gli esseri umani non potrebbero produrre la causa della felicità ed eradicare la causa della sofferenza. Tutti i fenomeni necessariamente hanno una causa, sono gli stolti a non saperlo. Per esempio, gli esseri umani cercano il fuoco dal legno, l'acqua dal terreno ed il vento da un ventaglio; similmente tutti i fenomeni hanno cause e condizioni.

Sofferenza e felicità sorgono per il venire assieme di cause e condizioni: dal *karma* prodotto nella vita precedente come causa e dalle azioni salubri o insalubri di questa vita come condizioni, si generano sofferenza o felicità; tuttavia, se si cercano le cause e le condizioni di sofferenza e felicità in quanto (entità) reali, non vi è alcuno che le produca né alcuno che ne subisca (l'effetto). Cinque vuoti aggregati le producono e cinque vuoti aggregati ne subiscono (l'effetto). L'uomo insipiente quando sperimenta felicità vi si afferra con bramosia, e quando sperimenta sofferenza si adira. Quando la felicità cessa, ne ricerca ancora.

È come un bimbo che, vedendo un'immagine in uno specchio, ne gioisce e la brama, ma quando ciò che brama svanisce, spacca lo specchio per cercarla. Il saggio ride di lui. Stesso dicasi quando si ricerca la felicità perduta: ciò è quello di cui ride il saggio che già ha realizzato l'illuminazione.

¹⁸² Se la mia gioia o sofferenza dipendessero dal karma prodotto da un altro, dovrebbero essere necessariamente in rapporto causale con esso. Se invece la mia gioia o sofferenza non sono in rapporto con il karma prodotto da altri, è chiaro che il sorgere da altri deve esser negato.

Perciò si dice “tutti i fenomeni sono come un’immagine in uno specchio”.

Inoltre, l’immagine in uno specchio è in realtà vuota, né sorge né cessa, e inganna l’occhio dell’uomo comune. Ugualmente, tutti i fenomeni sono vuoti e non reali, né sorgono né cessano, ed ingannano l’occhio dell’uomo comune.

Domanda: l’immagine in uno specchio si origina per cause e condizioni: vi è il volto, lo specchio, colui che tiene lo specchio, la luce. Dal venire assieme di queste cose si produce l’immagine. A causa di questa immagine si producono tristezza o gioia, cosicché (l’immagine) è sia causa che effetto. Perché dici “è in realtà vuota, né sorge né cessa”?

Risposta: è vuota in quanto sorge da cause e condizioni e non è autonoma. Se i fenomeni esistessero sostanzialmente allora non dovrebbero sorgere per cause e condizioni. Perché? Se (l’effetto) esistesse già in cause e condizioni allora cause e condizioni sarebbero superflue; se (l’effetto) non esistesse già in cause e condizioni, ugualmente esse sarebbero superflue.

Per esempio, se nel latte già fosse presente la cagliata, allora esso non sarebbe la causa della cagliata, essa già esistendo. Se la cagliata non fosse già presente, così come non è presente nell’acqua, il latte ugualmente non potrebbe esserne causa; se la cagliata si producesse senza cause e condizioni, allora potrebbe perfino prodursi dall’acqua¹⁸³. Anche se il latte è causa e condizione della cagliata, il latte stesso non è autonomo; anch’esso sorge da cause e condizioni: il latte è prodotto dalla vacca, la vacca lo produce dall’acqua e dalle erbe, e così all’infinito; ogni (causa) ha essa stessa cause e condizioni. Perciò, riguardo (alla tesi) dell’effetto presente nella causa, né si può affermare che esista, né che non esista, né che sia (simultaneamente) esistente e non esistente, né che sia (simultaneamente) sia non esistente che non non-esistente. Tutti i fenomeni sorgono da cause e condizioni, non hanno natura propria, come l’immagine in uno specchio. Come dicono i versi:

*Se i fenomeni sorgono per cause e condizioni,
allora la natura di questi fenomeni è in realtà vuota;
se questi fenomeni non sono vuoti,
allora non possono prodursi per cause e condizioni.
Come l’immagine in uno specchio
che non (è prodotta) né dallo specchio, né dal volto,
né (è prodotta) da colui che regge lo specchio,
né da sé stessa, né è senza causa.
Non è né esistente né non esistente,
né (simultaneamente) esistente e non esistente.
Non accettare alcuna di queste tesi
è chiamata la via di mezzo.*

Le argomentazioni qui esposte si trovano anche nel primo capitolo delle *Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* già citato più sopra.

La struttura delle quattro proposizioni qui indicate è comune anche a molte delle

¹⁸³ Ovvero, se non ci fosse una relazione tra causa ed effetto, qualunque cosa potrebbe essere causa di quell’effetto senza una regola.

argomentazioni che il Buddha stesso usa per confutare gli avversari in alcuni *sutta* del canone Pāli e fondamentalemente distruggono la tendenza dell'uomo non illuminato a considerare la realtà come distinta in entità sostanziali di cui predicare il modo di produzione. Per esempio, in SN 12:17 l'asceta Kassapa chiede al Buddha se la sofferenza si crei da sé, da altro, da entrambi o senza causa, ricevendo sempre una risposta negativa. Confuso, chiede se allora la sofferenza non esista, al che il Buddha risponde che esiste; ma se esiste, allora – chiede ancora Kassapa – forse il Buddha né la conosce né la vede, al che il Buddha risponde che la conosce e la vede. La soluzione che infine il Buddha espone è uguale a quella che già abbiamo visto parlando del *Kātyāyanagotrāsūtra*: l'origine dipendente che evita sia gli errori dell'eternalismo sia gli errori del nichilismo. Nāgārjuna riprende l'argomento con modalità identiche, dicendo che dei fenomeni non possiamo predicare reale esistenza o reale non esistenza o produzione casuale; nel predicare che essi sorgono per cause e condizioni andiamo oltre i due estremi.

Giustificare il rapporto di causa ed effetto postulando entità sostanziali e discrete, come fanno alcune scuole Abhidharmiche, in particolare la scuola Sarvāstivāda, termina necessariamente in aporie, le stesse che il testo sopra citato enuncia.

Nel rapporto tra una causa ed il suo effetto, Nāgārjuna confuta due tesi proposte dai filosofi dell'epoca: che l'effetto sia già presente nella causa, vuoi come potenza vuoi come essenza, o che l'effetto sia totalmente altro rispetto alla causa. L'argomentazione è condotta traendo le conclusioni aporetiche delle due tesi¹⁸⁴: se l'effetto fosse già presente nella causa, allora tale causa sarebbe inutile, l'effetto già esistendo di natura propria; un *effetto* già esistente non è effetto di alcuna causa. Se d'altra parte tra effetto e causa non ci fosse alcun legame, allora qualunque cosa potrebbe generare qualunque effetto senza alcuna regola logica o, ancora, la causa non potrebbe mai dar luogo ad un effetto non potendo generare ciò che è diverso da sé.

Queste argomentazioni possono sembrare a chi non ne ha dimestichezza solo un esercizio intellettuale, ma sono invece strumenti di riflessioni che, se ben usati, minano la sicurezza della mente nella solidità e concretezza del suo mondo concettuale, preparando la strada per una più profonda intuizione della vacuità dei fenomeni.

La stringente logica di Nāgārjuna ha lo scopo di condurci a sviluppare la Retta Opinione ed infine a realizzare l'illuminazione.

10) Creazioni magiche

Le creazioni sono dovute a poteri spirituali coltivati od acquisiti con vari mezzi, innanzitutto con la coltivazione del *samādhi*.

La mente è in grado di produrre esseri illusori per mezzo della coltivazione dei *dhyāna* (*jhāna*). La mente in grado di produrre queste trasformazioni è detta *nirmāṇa citta* (mente della trasformazione, o, come traduce Lamotte¹⁸⁵, mente della metamorfosi):

¹⁸⁴ Il famoso metodo della Reductio ad absurdum.

¹⁸⁵ *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā śāstra*, Etienne Lamotte, Vol.1, p. 311. È questa la traduzione in lingua inglese dell'originale francese dovuta a Gelongma Karma Migme Chodron. Il testo in formato PDF è scaricabile gratuitamente da Internet. Le pagine si riferiscono a questa traduzione.

Vi sono quattordici menti della trasformazione: il primo *dhyāna* ne ha due, ossia quella corrispondente al *kāmadhātu* e quella del primo *dhyāna*; il secondo *dhyāna* ne ha tre, quella corrispondente al *kāmadhātu* e quelle del primo e secondo *dhyāna*; il terzo *dhyāna* ne ha quattro, quella corrispondente al *kāmadhātu* e quelle corrispondenti al primo, secondo e terzo *dhyāna*; il quarto *dhyāna* ne ha cinque, quella corrispondente al *kāmadhātu* e quelle del primo, secondo, terzo e quarto *dhyāna*. Queste quattordici menti della trasformazione producono otto categorie di fenomeni magici: primo, uno può rimpicciolirsi fino alla grandezza di un granello di polvere; secondo, uno può espandersi fino ad occupare tutto lo spazio; terzo, uno può diventare leggero come la piuma di un’oca selvatica; quarto, uno può trasformarsi a proprio piacimento: da grande può diventare piccolo, da lungo può diventare corto, e così via; quinto, possiede poteri sovrani; sesto, può avvicinarsi da lontano; settimo, può far tremare la terra; ottavo, può ottenere qualunque cosa voglia: da singolo può diventare multiplo, da multiplo può diventare singolo, può passare attraverso i muri, può camminare sull’acqua, può toccare il sole e la luna, può trasformare i quattro elementi, la terra in acqua, l’acqua in terra, il fuoco in vento, il vento in fuoco, le pietre in oro, l’oro in pietre.¹⁸⁶

Vi sono altri quattro tipi di fenomeni magici:

1. Nel regno del desiderio erbe, sostanze preziose od arti magiche possono trasformare gli oggetti;
2. Coloro che hanno poteri spirituali possono trasformare gli oggetti a causa del loro potere spirituale;
3. Deva, draghi, spiriti possono trasformare gli oggetti per mezzo della potenza (magica) dovuta alla loro retribuzione karmica;
4. Nel regno della forma si possono trasformare gli oggetti a causa del potere retributivo del *samādhi* coltivato.

La similitudine concerne il prodotto di tale creazione magica:

Un uomo creato magicamente non nasce, non invecchia, non si ammala, non muore, né soffre né è felice, differentemente da uno che nasce nel regno degli esseri umani, per cui è vuoto ed irreali.

Così sono anche i fenomeni: essi non nascono, non dimorano, non cessano. Perciò si dice “tutti i fenomeni sono come una creazione (magica)”.

Ancora, ciò che sorge per trasformazione è qualcosa di instabile. Esso manifesta un’attività solamente a causa della mente (che lo ha creato), ma è irreali. Così è per la vita umana: fondamentalmente essa non ha un’esistenza¹⁸⁷. Semplicemente dalle intenzioni¹⁸⁸ della vita precedente si origina la vita presente, ma tutto ciò è irreali. Perciò si dice: “tutti

¹⁸⁶ Lamotte fa notare come questa lista mescola le *ṛddhi* (poteri spirituali nella lista delle *abhijñā*) con altre liste.

¹⁸⁷ Il testo dice ‘fondamentalmente essa non ha una causa (*yin*, 因)’. Tuttavia, altre edizioni del Tripitaka riportano una variante (*you*, 有, esistenza), che mi sembra più coerente con il senso del testo, per cui seguo la variante.

¹⁸⁸ Il termine *xin* significa letteralmente *mente*, tuttavia esso è spesso usato nel senso di intenzione e quindi karma.

i fenomeni sono come una creazione (magica)”.

Qualora la mente di trasformazione cessi, cessa anche il prodotto. Così sono tutti i fenomeni: qualora cause e condizioni cessino, cessa anche l'effetto; esso non è autonomo.

Nonostante il fenomeno creato sia in realtà vuoto, può condurre gli esseri senzienti a provare dolore, rabbia, gioia, confusione. Così sono i fenomeni: nonostante siano vuoti ed irreali, possono condurre gli esseri senzienti a provare gioia, rabbia, angoscia e timore, e così via. Perciò si dice: “tutti i fenomeni sono come una creazione (magica)”.

Ancora, i prodotti della trasformazione non hanno un inizio, un centro ed una fine. Così sono anche tutti i fenomeni. I prodotti della trasformazione quando sorgono non vengono da alcun luogo, quando cessano non vanno in alcun luogo. Così sono tutti i fenomeni.

Ancora, la caratteristica dei prodotti della trasformazione è di essere puri come lo spazio, senza alcuna contaminazione; essi non vengono contaminati da peccati o meriti. Così sono tutti i dharma, come la natura dei fenomeni, la norma, ed il limite della realtà¹⁸⁹, che sono spontaneamente sempre puri. ...

Ancora, il prodotto della trasformazione non è incluso nelle sei cause e nelle quattro condizioni¹⁹⁰. Non essendo associato alle sei cause ed alle quattro condizioni è vuoto.

Ancora, vuoto non si dice a causa del fatto che (un fenomeno) non è visto; si dice vuoto in quanto non ha una reale attività.

Perciò si dice che tutti i fenomeni sono simili a una creazione magica.

Queste sono dunque le dieci similitudini con le quali il *Mahāprajñāpāramitā sūtra*, e Nāgārjuna che lo commenta, cerca di spiegare che cosa si debba intendere per vacuità.

Tuttavia, la definizione sicuramente più famosa di vacuità si trova ancora nelle *Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* al capitolo 24:

Fenomeni che sorgono per cause e condizioni:
È questo che chiamo vacuità.
Essa stessa altro non è che un nome convenzionale,
E questo è anche il significato di Via di Mezzo.

Poiché non si dà alcun fenomeno
Che non sorga per cause e condizioni,
Ne consegue che tutti i fenomeni
Non possono che essere vuoti.

In questi versi Nāgārjuna inequivocabilmente identifica vacuità come sinonimo di condizionalità, in linea con il *sūtra* da lui stesso citato e che abbiamo già più volte ricordato,

¹⁸⁹ Per una definizione di questi tre termini vedi nota 171 a p. 172.

¹⁹⁰ La dottrina delle sei cause e delle quattro condizioni appartiene alla scuola Sarvāstivāda. Non entro nei dettagli. Per chi lo desidera, è possibile trovare un'ampia spiegazione in Dhammajoti, Bhikkhu 2007, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, il testo più completo sull'Abhidharma di questa scuola.

ossia il *Kātyāyanagotrāsūtra*. Proprio questo significato di vacuità è ciò che definisce la via di mezzo. Infatti, esso non nega la contingentità della funzione esplicita, né d'altra parte afferma una sostanza esistente di per sé.

Nel secondo verso, si estende il concetto di vacuità a tutti i fenomeni, poiché non esiste alcun fenomeno conosciuto che sfugga alla legge di causa ed effetto.

Conclusioni

Lo scopo di questa breve trattazione non è spiegare la dottrina *Mādhyamaka*, ma semplicemente fornire materiale per una più profonda comprensione di ciò che costituisce il tema del testo, ossia l'origine dipendente.

Le dieci similitudini ed i versi citati possono, se usati rettamente come tema di riflessione, portare ad una intuizione del significato di vacuità. Nel Buddhismo Tibetano una comprensione intellettuale della vacuità è preludio al successivo instaurarsi della visione interiore e diretta del tema contemplato.

Alla mente che rifletta con continuità ed attenzione, il tema diviene sempre più familiare, al punto che si può innescare un meccanismo quasi automatico per cui esso rimane costantemente presente alla mente e può dare il suo frutto in una intuizione che, sebbene intellettuale, è sufficientemente profonda da lasciare un segno indelebile. Ovviamente, nessuno che abbia una comprensione del genere può definirsi illuminato. Tuttavia, questo genere di intuizioni innesca un mutamento di prospettiva nella mente che risulta utile nel processo meditativo.

Ciò che è stato discusso nelle pagine precedenti deve essere usato per coltivare la mente e non come mero esercizio intellettuale.

Appendice - Sermoni 6 e 7

Come già accennato a pag. 83 e 89, esistono problemi interpretativi di portata non secondaria per quel che riguarda due questioni fondamentali:

1. Il significato dell'espressione *cittasaṅkhāro* che si trova nel *Vibhaṅga Sutta* della *Nidānasaṃyutta*;
2. Il significato dell'espressione *viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham*.

1. Cittasaṅkhāro

Come abbiamo visto, Bhikkhu Ñāṇananda cita il *Vibhaṅga Sutta*, nell'unica versione a sua disposizione, nel tentativo di comprendere esattamente cosa il Buddha intendesse col termine *saṅkhāra* in quanto secondo anello dell'origine dipendente. Il sutta in questione riporta il termine *cittasaṅkhāro*, singolare, invece di *manosaṅkhāra*, plurale. *Citta* e *Mano* si riferiscono entrambi alla mente, ma come già abbiamo avuto occasione di dire, denotano funzioni diverse di ciò che chiamiamo "mente". L'autore per definire i termini del *Vibhaṅga Sutta* si rivolge quindi ad un altro sutta, il *Cūḷavedalla Sutta* del MN, ed è da questa definizione che trae la conclusione che il secondo anello dell'origine dipendente si riferisce all'attività subliminale di corpo, parola e mente che crea l'illusione di un'unità.

Tuttavia, Bhikkhu Anālayo, confrontando il testo con paralleli cinesi, Tibetani e Sanscriti, propone l'ipotesi che il termine *cittasaṅkhāro* sia in realtà un errore di redazione.

Un primo parallelo si trova in T02, no. 99, 85, a25:

Vi sono tre tipi di *saṅkhāra*: del corpo, della parola e della mente.

Il termine qui tradotto con mente è 意 (yi), che solitamente traduce *manas*, non *citta*. Gli autori cinesi hanno distinto questi due aspetti della funzionalità della mente usando yi (意) per tradurre *manas* e xin (心) per tradurre *citta*. Stesso dicasi per un altro parallelo in T02, no. 124, 547, c5.

Un parallelo Tibetano – Peking 5595 tu 160b7 - usa ugualmente l'equivalente di *manas* (yid).

Bhikkhu Anālayo afferma che, basandosi solo su questi tre paralleli, non è ancora possibile concludere che la versione Pāli singalese sia errata. Tuttavia, esiste un parallelo sanscrito che elimina ogni dubbio: il termine qui usato è *manasamskāraḥ*.

La conclusione di Bhikkhu Anālayo è la seguente¹⁹¹:

Ciò significa che la definizione di *cittasaṅkhāro* data dal *Cūḷavedalla Sutta* non è applicabile al *Vibhaṅga Sutta*, e ciò a sua volta chiarisce meglio il significato di *saṅkhāra* in quanto secondo termine dell'origine dipendente. *Saṅkhāra* nell'origine dipendente è per definizione condizionato dall'ignoranza. Attività quali ispirazione ed espirazione sono ancora presenti in un *arāhant*. Stesso dicasi per pensiero e riflessione e per percezione e

¹⁹¹ Trascrizione dalla lezione sul sermone 6, Anālayo 2017, Hamburg: Numata Center.

sensazione. È quindi chiaro che questi tre *saṅkhāra* esistono anche quando l'ignoranza è stata abbandonata. Quindi, non è dottrinalmente convincente applicare questi tre *saṅkhāra* al secondo anello dell'origine dipendente. Possiamo apprezzare questo solo quando ci rivolgiamo ai paralleli. Avendo solo la versione Pāli, nel momento in cui il *Vibhaṅga Sutta* cita *cittasaṅkhāro*, è perfettamente logico cercare la definizione di questo termine altrove per comprendere il passaggio. È solo quando guardiamo i paralleli che diviene chiaro come ci deve essere stato un errore nella trasmissione orale. Questo offusca il significato di questa presentazione, perché dà l'erronea impressione che il secondo anello dell'origine dipendente debba riferirsi ad ispirazione ed espirazione, etc. Non è questo il caso. L'intero significato dell'origine dipendente è spiegare come l'ignoranza, attraverso tutti gli anelli intermedi, condiziona *dukkha*, e come, quando essa cessa, *dukkha* cessa.

L'analisi di Bhikkhu Bodhi è sostanzialmente coerente con questa spiegazione, poiché nella nota al *Vibhaṅga Sutta* dice:

Questa triade di *saṅkhāra* non deve essere confusa con la triade discussa in 41:6. Ho aggiunto “volizionali” al gruppo in esame per distinguerli dagli altri, nonostante in Pāli i termini siano identici. Quest'ultima triade è stata introdotta in relazione alla cessazione di percezione e sensazione e non è mai utilizzata in connessione con l'origine dipendente.

Il sutta citato nella nota, SN 41:6, parla dei tre *saṅkhāra* di corpo, parola e mente, negli stessi termini utilizzati dal *Culavedalla Sutta*. Aggiungo anche la traduzione della nota 298, p. 1322, in cui Bhikkhu Bodhi espone se possibile ancora più chiaramente questo concetto:

I tre termini – *kayasāṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra*, *cittasaṅkhāra* – in Pāli sono identici a quelli che costituiscono il fattore *saṅkhāra* nell'origine dipendente (SN 12:2), ma in questo contesto il significato è differente, come la discussione che segue dimostra. Qui, nei composti *kayasāṅkhāra* e *cittasaṅkhāra*, *saṅkhāra* ha chiaramente un senso passivo: ciò che è formato o generato (*saṅkharīyati*) in dipendenza da corpo o dalla mente. Nel caso di *vacīsaṅkhāra* il senso è attivo: ciò che genera (*saṅkharoti*) la parola.

2. Viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham

Come abbiamo visto, Bhikkhu Ñāṇananda identifica questa coscienza con la coscienza liberata di un arahant, le cui caratteristiche sono quelle di essere non manifestante (*anidassana*), illimitata (*anantam*) e luminosa in ogni direzione (*sabbato pabham*).

Il primo problema è il termine *pabham*. Già Walsh era al corrente che alcune versioni del testo riportano il termine *paham* invece che *pabham*. Cito dal commento di Bhikkhu Anālayo al sermone 7¹⁹²:

Le edizioni Singalese e PTS¹⁹³ hanno *paham* invece di *pabham*.

PED¹⁹⁴, 448 e seguenti: (la definizione di) *paha* riporta “rampa di scale lungo la quale si scende in acqua” ... “accessibile”, seguito da “non è per nulla improbabile considerare

¹⁹² Ometto alcuni dettagli tecnici. Anālayo, 2017, lezione sul sermone 7.

¹⁹³ Pāli Text Society.

¹⁹⁴ Pāli English Dictionary.

pabham come participio passato di *pajabati* ..., significando ‘rigettato interamente.’” ...

Rhys Davids 1899:283 adotta *pabham* e traduce “accessibile da ogni lato”.

Neumann 1906/2004:157 adotta *pabham* e lo considera una abbreviazione di *pajabham*; traduce quindi le prime due strofe come: “coscienza che è svanita e completamente abbandonata”.

Franke 1913:166 adotta *pabham* e traduce la prima parte come: “La percezione in sé e per sé non è vista da alcuno, e tuttavia il suo campo è infinito in ogni direzione”.

In un articolo totalmente dedicato a questo passaggio, Normann 1987 conclude: “Suggerirei che una precedente versione, forse la più antica, di questo epiteto aveva la forma *sabbato-paba* ... è chiaro dalla completa assenza di ogni riferimento al verbo *pabbā* che la tradizione esegetica del *Dīgha-nikāya* seguita da Buddhaghosa non contemplava la possibilità di spiegare *sabbato-pa(b)ha* come derivante da quel verbo. ... Questo rende evidente che la tradizione esegetica è sorta durante un periodo in cui la versione *pabha* non aveva ancora rimpiazzato *paba*, altrimenti il significato di ‘luminosa’ sarebbe stato incluso.”

“È possibile che, quando i testi canonici furono tradotti o trasferiti nella lingua del canone Theravāda, che chiamiamo Pāli, i redattori pensarono che *paba* fosse inappropriato in quel dialetto e preferirono tradurlo.”

.....

Il frammento sanscrito parallelo ... supporta il Pāli *pabham*.

Il frammento tibetano ... supporta il Pāli *pabham*....

Bhikkhu Anālayo cita un parallelo cinese dal *Dīrgha Āgama* il cui senso è profondamente diverso dalla versione Pāli:

Bisogna rispondere: la coscienza priva di forma, infinita e spontaneamente luminosa –

È quando questa cessa che i quattro elementi cessano, che rozzo e sottile, bello e brutto cessano,

In questa (coscienza) nome e forma cessano; quando la coscienza cessa, tutto il resto cessa.¹⁹⁵

Questo verso è importante non solo in riferimento al termine *pabham* - questo parallelo evidentemente supporta la versione *pabham* - ma anche in riferimento al significato di *viññāṇa anidassana*, qui indicata come *coscienza priva di forma*. Anālayo sottolinea come questo parallelo parla del fatto che i quattro elementi cessano quando questa coscienza cessa, un significato dottrinalmente diversissimo dalle conclusioni di Bhikkhu Ñāṇananda, che, sulla base della lettura ambigua della versione Pāli¹⁹⁶, dice che in questa coscienza i quattro elementi non trovano una base, concludendo che il verso si riferisce alla coscienza di un

¹⁹⁵ T01, 102, c17. 應答識無形，無量自有光。此滅四大滅，麤細好醜滅；於此名色滅。識滅餘亦滅。

¹⁹⁶ Non conosco la lingua Pāli, quindi mi baso per questa valutazione sul giudizio di Bhikkhu Anālayo.

arahant.

Altri paralleli cinesi supportano la versione *pahaṃ*.

Sommario: il significato di luminosità (*pabbaṃ*) è probabilmente dovuto ad un cambiamento successivo. La versione *pahaṃ*, (che a volte possiede la sfumatura di significato di accessibilità o di essere diffusa), presumibilmente più originale, potrebbe anche riferirsi alla cessazione della coscienza. Di fatto, l'unica versione (DĀ cinese) che supporta il significato di luminosità è seguita immediatamente da un riferimento alla cessazione di tale coscienza luminosa come condizione per la cessazione dei quattro elementi. Anche il Tibetano ha un riferimento alla cessazione nella parte che precede immediatamente la linea in questione.

Anche il termine *anantaṃ*, tradotto come illimitato, sembra essere solo una rara variante di un più comune *anataṃ*. L'interpretazione di Bhikkhu Ñāṇananda, che vede *anantaṃ* come una caratteristica della mente di un *arahant* e quindi, indirettamente, una caratteristica del Nirvāṇa, non è supportata da alcuna fonte.

Anata sembra essere la forma negativa di *nata*, che significa piegato, inclinato, quindi *anata* sarebbe ciò che non è piegato, è inamovibile. Questo suggerirebbe un parallelo cinese in cui non vi è alcun cenno all'illimitatezza, ma invece c'è il termine *inamovibile* (不動, *bu dong*).

Riguardo alla luminosità di questa mente, Bhikkhu Anālayo cita Shih Ru-nien (2009: 168):

Shih Ru-nien spiega che “differentemente dalla teoria Mahāyāna del *thathāgatagarbha*, che sostiene che la mente originariamente pura possiede tutte le virtù del Buddha e che la rivelazione di questa mente è l'ottenimento della Buddhità, alcuni passaggi dei testi in Pāli enfatizzano semplicemente la purezza innata della mente come un prerequisito nella coltivazione della mente e che il ripristino della purezza della mente non è il fine delle pratiche religiose. In realtà, dopo la rimozione dei contaminanti¹⁹⁷, la mente non è solo pura, tranquilla e luminosa, ma anche morbida, duttile ed adattabile. Diviene pertanto adatta alla distruzione degli *āsava* o alla coltivazione dei sette fattori di illuminazione, e cose simili. Questo significa che la mente tranquilla, luminosa e duttile è semplicemente la base per un'ulteriore pratica religiosa.¹⁹⁸

Il lettore si può facilmente accorgere come questa definizione si riferisca ad uno stato di *samādhi* e non alla liberazione finale.

Sempre in relazione alla definizione del termine *viññāṇa anidassana*, Bhikkhu Ñāṇananda cita a questo punto un passaggio di un sutta del MN 49, il *Brahmanimantanika*, la cui discussione dettagliata il lettore può trovare al sermone 8. In questo sutta il termine si trova in una dichiarazione che nella versione utilizzata da Bhikkhu Ñāṇananda sembra essere pronunciata dal Buddha. Tuttavia, nelle edizioni Singalese, PTS, e Siamese la stessa frase sembra sia pronunciata da Brahma. I. B. Horner traduce in effetti il passaggio come pronunciato da Brahma. Così nei paralleli cinesi. Dice Bhikkhu Anālayo:

¹⁹⁷ Qui si parla di rimozione temporanea dei cinque ostacoli.

¹⁹⁸ Shih, Ru-nien, 釋如念, 2009, *The concept of 'Innate Purity of the Mind' in the Agamas and the Nikayas*, *Journal of World Religions/世界宗教學刊* (Nanhua University 南華大學) 13: 117-175.

Nel parallelo MĀ 78 la parte corrispondente è pronunciata da Brahmā, che proclama:

“Poiché sono cosciente di innumerevoli mondi, ho una conoscenza incommensurabile, una visione incommensurabile, una discriminazione incommensurabile, conosco ogni cosa distintamente. Questa terra la conosco come terra ... acqua ... fuoco aria ...”

A ciò, il Beato risponde:

“Brahmā, se c'è un rinunciante od un bramino che riguardo alla terra mantiene la percezione ‘la terra sono io’, ‘la terra è mia’, ‘appartengo alla terra’, allora, poiché considera la terra come il sé, non conosce (realmente) la terra. Stesso dicasi per acqua ... fuoco ... aria ...”¹⁹⁹

Ciò sembra implicare che la rivendicazione di Brahmā riguardo alla coscienza infinita ed alla conoscenza infinita è ancora accompagnata dalla nozione di un sé e per questo motivo non è vera conoscenza.

...

Se consideriamo il passaggio in questo modo, Brahmā rivendica di possedere una *anidassana viññāna* che è così elevata che non partecipa della terrestrità etc. delle varie cose elencate. Queste erano state appena menzionate dal Buddha come qualcosa di cui egli ha diretta conoscenza, e tuttavia egli non ha preso alcuna posizione in riguardo alla terra, etc. In risposta, Brahmā si ricollega a ciò dicendo: “se non partecipi della totalità del tutto, probabilmente ciò è vacuo e vuoto per te.” Presumibilmente questo conduce alla rivendicazione di Brahmā riguardo a ciò che effettivamente non partecipa della terrestrità etc. ..., ossia la *anidassana viññāna*. Per dimostrare la propria superiorità, Brahmā cerca quindi di svanire dalla vista del Buddha.

In questa lettura alternativa del passaggio, il cui significato è chiaramente corroborato dal Cinese, il tipo di coscienza descritto sarebbe parte della rivendicazione di Brahmā e quindi non può essere in rapporto con il Nibbāna.

La conclusione di questo lungo esame è che non sembra essere possibile considerare *anidassana viññāna* come la coscienza di un *arahant*, e quindi aventi caratteristiche che si riferiscono al Nirvāṇa. Le caratteristiche di questa coscienza sembrano suggerire che essa non si riferisce alla realizzazione finale, ma piuttosto ad uno stato di profondo *samādhi*. In particolare, la luminosità (*pabham*) di cui il testo parla è una caratteristica che si riscontra in una mente temporaneamente libera dai cinque ostacoli, ossia in una mente allenata ad entrare negli assorbimenti meditativi. La precedente discussione rende inoltre evidente che il

¹⁹⁹ T1, 548, b: 「... 以識無量境界故，無量知、無量見、無量種別，我各各知別，是地知地，水、火、風、神、天、生主，是梵天知梵天。」

於是，世尊告曰：「梵天！若有沙門、梵志於地有地想，地是我，地是我所，我是地所；彼計地是我已，便不知地。如是於水、火、風、神、天、生主、梵天、無煩、無熱，[4]淨有淨想，淨是我，淨是我所，我是淨所；彼計淨是我已，便不知淨。梵天！若有沙門、梵志，地則知地，地非是我，地非我所，我非地所；彼不計地是我已，彼便知地。如是水、火、風、神、天、生主、梵天、無煩、無熱，淨則知淨，淨非是我，淨非我所，我非淨所；彼不計淨是我已，彼便知淨。梵天！我於地則知地，地非是我，地非我所，我非地所；我不計地是我已，我便知地。如是水、火、風、神、天、生主、梵天、無煩、無熱，淨則知淨，淨非是我，淨非我所，我非淨所；我不計淨是我已，我便知淨。」

concetto di luminosità sembra non appartenere alla versione originale del passaggio, rendendola quindi problematica. Bhikkhu Anālayo:

La caratteristica *pabbassara* che si incontra altrove nei discorsi sembra riferirsi ad esperienze di concentrazione per mezzo dell'assenza degli ostacoli, senza necessariamente implicare visione profonda o livelli di realizzazione. Lo stesso vale per altre caratteristiche quali *ananta*, “infinita”. Quindi, una condizione di luminosità interiore si potrebbe realizzare anche, per esempio, con la *kaṣina* della luce, che sarebbe anche una esperienza “infinita”.

La versione cinese del *Dīrgha Āgama* riportata più sopra dichiara che è col cessare di questa coscienza che tutto cessa, rendendo pertanto improbabile la spiegazione che la coscienza di cui si parla nel primo verso e quella di cui si parla nell'ultimo siano due cose diverse.

Bhikkhu Anālayo conclude:

Qualunque sia l'ultima parola sulle esatte implicazioni del verso introduttivo *viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabam/pabbam*, il punto principale del *Kevalldha-sutta* sembra essere che il monaco sbagliava a cercare nei paradisi il luogo dove i quattro elementi cessano. Il Buddha chiarisce che la domanda avrebbe invece dovuto essere dove i quattro elementi non trovano un fondamento e dove i concetti dualistici che solitamente si applicano alla materia (lungo/corto, etc.) cessano. Questo accade quando, con la cessazione della coscienza, nome e forma cessano. Il viaggio del monaco attraverso i regni paradisiaci, presumibilmente rappresentante la coltivazione meditativa che conduce a profonda concentrazione, non lo ha condotto alla meta finale. Il Buddha chiarisce che ciò richiede l'esperienza dell'aspetto cessazione dell'origine dipendente, in particolare la cessazione di coscienza e nome e forma.

Riflessioni conclusive

È sicuramente un peccato che Bhikkhu Ñāṇananda non abbia avuto alcuna opportunità di consultare le versioni parallele dei sutta che cita.

Tuttavia, nonostante la prospettiva su questi temi possa essere fuorviante, le implicazioni che l'autore deriva sulle caratteristiche dell'esperienza del Nirvāṇa sono comunque illuminanti e non vanno a detrimento della coerenza di tutto il discorso.

Quando Bhikkhu Ñāṇananda parla della coscienza di un *arahant*, nel momento in cui sospendiamo il ricorso alla contestata terminologia in questione, ci troviamo di fronte ad una analisi che sembra più che convincente riguardo alle modalità con cui la mente di colui che non crea più alcuna immagine del mondo con cui identificarsi opera. Dire che la coscienza di un *arahant* non riflette nulla significa affermare che essa non cade nell'errore di pensare che ai concetti corrisponda qualcosa di reale, e questa è la “fine del mondo”, la cessazione dell'esistenza qui ed ora.

A p. 93 è scritto:

La coscienza non radicata è quella che è libera da nome-e-forma e non radicata su nome e forma. La coscienza radicata riflette il nome-e-forma su cui è radicata, mentre una coscienza non radicata non trova un nome-e-forma che siano reali. Un *arahant* non ha

attaccamenti o legami riguardo a nome-e-forma. In breve, è un tipo di penetrazione di nome-e-forma senza venire intrappolati in esso. Questo è il modo di rivelare il significato dell'espressione *anidassana viññāṇa*

Anche se lasciamo da parte il termine *anidassana*, e diciamo semplicemente che la coscienza di un *arahant* è totalmente immune da qualunque concettualizzazione di nome e forma a partire dai quattro elementi e dalla percezione di essi in un modo che questi divengano la base per un concetto ed una percezione di un sé, mi sembra che questa definizione sia in linea con l'insegnamento originario del Buddha.

Riguardo alla citazione dal *Brahmanimantanika sutta*, nonostante l'esame esegetico delle fonti alternative conduca a concludere che il passaggio citato è parola di Brahma e non del Buddha, tuttavia è difficile negare che le conclusioni siano coerenti con quanto possiamo intuire riguardo al modus operandi di una mente illuminata. P. 96:

Di solito, le persone comuni attribuiscono un certo grado di realtà ai concetti di uso quotidiano. Essi sono considerati come oggetti mentali, cose di cui la mente si occupa. ... la persona comune pensa che ci sia qualche *cosa* in ognuno di questi concetti. In altre parole, ritiene che ci sia qualcosa come una natura intrinseca o essenza in questi oggetti della mente.

Tuttavia, la citazione in questione sembra implicare che questa cosiddetta natura non viene registrata nella mente di un *arahant*. È assolutamente necessario per le persone del mondo ritenere che vi sia qualche reale natura in questi oggetti mentali. Perché? Perché per pensarli in quanto oggetti essi devono avere una qualche essenza, o almeno devono essere investiti di una essenza, e le persone del mondo le investono di fatto di una essenza, ossia la terrestrità della terra, la acquosità dell'acqua, etc. ...

Attribuendo una realtà a qualunque concetto che appare, le persone del mondo creano per sé la percezione della permanenza, la percezione della bellezza e la percezione del sé. In altri termini, oggettivano questi concetti nei termini di brama, presunzione ed opinioni. Quella oggettivazione prende la forma di qualche natura inerente ad essi attribuita. ...

Bhikkhu Ñāṇananda sembra voler affermare che la mente di un *arahant* è totalmente libera da ogni tentativo di afferrare la realtà per mezzo dei concetti che la mente proietta sui fenomeni. Il mondo in cui ci troviamo immersi è un mondo di concetti a cui facciamo corrispondere qualcosa di reale. Per un *arahant* i concetti sono semplicemente strumenti che la mente utilizza per operare nel mondo delle convenzioni – un *arahant* utilizza i concetti; i cinque *skandha* sono ancora operativi fintantoché la persona è viva – ma non cade nell'errore di pensare che essi corrispondano ad entità reali ed indipendenti. Usa il concetto di 'Io', ma è libero da ogni attaccamento ad un sé. Si potrebbe dire metaforicamente che la mente, invece di usare i concetti per 'creare' una realtà, li lascia 'scivolare via' una volta che abbiano adempiuto alla loro funzione.

In conclusione, credo che il lavoro di Bhikkhu Ñāṇananda, nonostante i limiti di cui abbiamo appena parlato, quando considerato nella sua totalità ed audacia, rimanga comunque una pietra miliare nell'esegesi della dottrina buddhista.

Bibliografia

Tripitaka:

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經, 1924-1934: ed. and comp. by Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku, et al., Tokyo: Taishō Issaikyō Kankō Kai (abbr. T)

Lavori esegetici e commentari:

Anālayo, Bhikkhu 2003, *Satipaṭṭhāna, the Direct Path to Realization*, Birmingham: Windhorse Ed. Italiana: *Satipaṭṭhāna il Cammino Diretto*, edito da Associazione Santacittarama, Rieti (Abbr. SDP)

_____ 2009, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1), New York: The Buddhist Association of the United States Ed. Italiana: 2019, *Escursioni nel Buddhismo Antico I, Dalla Brama Alla Liberazione*, Diana Edizioni (Abbr. FCL)

_____ 2010, *From Grasping to Emptiness – Excursions into the Thought-world of the Pali Discourses* (2), New York: The Buddhist Association of the United States Ed. Italiana: *Escursioni nel Buddhismo Antico II, Dall'Attaccamento al Vuoto*, Diana Edizioni (Abbr. FGE)

_____ 2013, *Perspectives on Satipaṭṭhāna*, Cambridge: Windhorse Publications

_____ 2015, *Compassion and Emptiness in Early Buddhist Meditation*, Cambridge: Windhorse Publications (Abbr. Compassion)

_____ 2018, *Rebirth in Early Buddhism and Current Research*, Somerville: Wisdom Publications (Abbr. Rebirth)

Bodhi, Bhikkhu 1980, *Transcendental Dependent Arising, A translation and Exposition of the Upanisa Sutta*, Sri Lanka: The Wheel Publication Society, disponibile presso: www.buddhanet.net

_____ 1984, *The Great Discourse on Causation, The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society (Abbr. GDC)

_____ 1993, 1999, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Sri Lanka: BPS Pariyatti Edition (Abbr. CMA)

_____ and Ñāṇamoli, Bhikkhu 1995, 2015, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom Publications (Abbr. MLD)

_____ 2000, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications (Abbr. CDB)

_____ 2012, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom Publications (Abbr. NDB)

_____ 2017, *The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with its Commentaries*, Sommerville: Wisdom Publications (Abbr. SuN)

Della Santina, Peter 2002, *Causality and Emptiness, The Wisdom of Nāgārjuna*, Singapore: Buddhist Research Society, disponibile presso: www.buddhanet.net

Dhammajoti, Bhikkhu 2007, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong

K. Ñāṇananda Bhikkhu, 1974, *The Magic of the Mind, An Exposition of the Kālakārāma Sutta*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society (2007, Sri Lanka: Dharma Grantha Mudrana Bhāraya), disponibile presso: www.seeingthroughthenet.net

_____, 1971, *Concept and Reality*, Kandy: Buddhist Publication Society (2012, Sri Lanka: Dharma Grantha Mudrana Bhāraya), disponibile presso: www.seeingthroughthenet.net

_____, 2016, *Nibbāna – The Mind Stilled (Sermons 1-33)*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya, disponibile presso: www.seeingthroughthenet.net (Abbr. NMS)

Nyanaponika, Thera 1976, *Abhidhamma Studies*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society

Nyanatiloka, Thera 1952 (1st edition), *Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy: Buddhist Publication Society

Shi, Houguan 2014, 大智度論, *Mahāprajñāpāramitā śāstra*, 7 Vols., Xinzhu, Taiwan: 福嚴精舍

Thanissaro, Bhikkhu 1996, 2013, *The Wings to Awakening*, Valley Center: Metta Forest Monastery

Yogānanda, Bhikkhu 2016, *The Heretic Sage, Discussions with Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya

Walsh, Maurice 1987, 1995, 2012, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom Publications LDB

Walpola Rahula, 1984, *L'Insegnamento del Buddha*, tr. Maria Angela Falà. Roma: Edizione Paramita.