



JULIUS
EVOLA

LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

Con un saggio introduttivo di
JEAN VARENNE



MEDITERRANEE



JULIUS EVOLA

La Dottrina del Risveglio

Saggio sull'ascesi buddhista

Quarta edizione corretta

Saggio introduttivo di Jean Varenne

Appendice di Adolfo Morganti



**EDIZIONI
MEDITERRANEE**

This One



6U0Z-JGG-8JFU

LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

I ed.: Laterza, Bari, 1943.

II ed. riveduta: Vanni Scheiwiller – All'insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1965.

III ed.: Vanni Scheiwiller – All'insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1973.

IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.

Ed. inglese: *The Doctrine of the Awakening*, Luzac & Co., Londra, 1951.

Ed. francese: *La Doctrine de l'Éveil*, Adyar, Parigi, 1956; II ed. riveduta e aumentata: Arché, Milano, 1976.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislas Nieve (1969)

Bodhisattva di schisto. Arte del Gandhâra (III-IV sec. d.C.)

I tratti e l'espressione del volto denotano una forte impronta classica.

ISBN 88-272-1088-1

© Copyright 1995 by Edizioni Mediterranee, Via Flaminia, 158 - 00196 Roma

☐ Printed in Italy ☐ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

Indice

Nota del Curatore	7
Il Buddhismo "aristocratico" di Julius Evola, di Jean Varenne	13

I IL SAPERE

1. Sulle varietà dell' «ascesi»	19
2. Arianità della dottrina del risveglio	29
3. Luogo storico della dottrina del risveglio	39
4. Distruzione del dèmone della dialettica	57
5. La fiamma e la coscienza <i>samsârica</i>	63
6. La genesi condizionata	77
7. Determinazione delle vocazioni	93

II L'AZIONE

1. Le qualità del combattente e la «partenza»	115
2. Difesa e consolidamento	127
3. Drittura	139
4. La presenza siderea. Le ferite si chiudono	151
5. I quattro <i>jhâna</i> . Le «contemplazioni irradianti»	167
6. Gli stati liberi da forma e l'estinzione	187
7. Discriminazione dei «poteri»	205
8. Fenomenologia della Grande Liberazione	213
9. Tracce del Senza Simile	225
10. Il «vuoto». «Se la mente non si spezza»	235
11. Fino allo Zen	243
12. Gli ariya seggono ancora al Picco dell' Avvoltoio	254
Fonti	261
<i>Appendice: Julius Evola e il mondo buddhista italiano,</i> di Adolfo Morganti	263
Indice dei nomi e dei testi anonimi	271

Nota del Curatore

Ne *Il cammino del cinabro* (1963) Julius Evola ricorda: «Negli ultimi anni del '30 mi dedicai alla stesura di due dei miei principali libri specializzati sulla sapienza orientale, al rifacimento completo de *L'Uomo come Potenza*, che ebbe anche un nuovo titolo: *Lo Yoga della Potenza* (...) e poi ad un'opera sistematica sul buddhismo delle origini dal titolo: *La Dottrina del Risveglio*». Il ritrovamento negli Archivi Laterza di Bari, ad opera di Alessandro Barbera, della corrispondenza fra l'autore e l'editore consente di precisare la cronologia degli avvenimenti ed in parte rettificarla. Difatti, in una lettera del 20 ottobre 1942 Evola scrive a Laterza per proporgli un altro suo libro: «Si tratterebbe di una nuova opera con titolo "La dottrina del risveglio" e sottotitolo "Saggio sull'ascesi buddhista". È infatti un'opera, che sto in via di organizzare definitivamente, sopra il lato pratico e virile dell'insegnamento buddhista, con particolare riguardo a quel che non è semplice teoria, ma sapienza di vita e volontà d'incondizionato. Ritengo che l'inquadramento della dottrina buddhista fatto su questa base ed esposto in modo ad ognuno accessibile in questo libro, costituisca qualcosa di originale e tale da non interessare semplicemente una cerchia ristretta di studiosi». Dopo l'accettazione dell'editore, il manoscritto definitivo viene spedito il 30 novembre; è mandato in tipografia nel febbraio 1943; le ultime bozze sono della prima decade di agosto; il libro esce a settembre in pieno caos politico-militare; l'autore vedrà materialmente una copia della *Dottrina* soltanto nel dopoguerra...

Con quel libro, scrive Evola, «ho pagato un debito che avevo nei riguardi della dottrina del Buddha», che ebbe «una influenza decisiva (...) per il superamento della crisi interiore che attraversai subito dopo la prima guerra mondiale». E aggiunge: «In seguito, dei testi buddhisti feci anche un uso pratico e realizzativo quotidiano, per alimentare una coscienza distaccata del principio "essere". Da colui che era stato un principe dei Shâkya era stata indicata una linea di discipline interiori che io sentivo tanto congeniali, quanto invece sentivo estranea la linea dell'ascesi a base religiosa e soprattutto cristiana».

Evola non era «un buddhista o uno specialista del buddhismo», e riteneva uno sbaglio che lo si considerasse tale. Il buddhismo era una «via», una delle «vie» possibili per l'uomo del *kali-yuga*, dell'età ultima. La spiega chiaramente nel *Cammino del cinabro*, questa sua necessità di esplorare e indicare tutti i percorsi praticabili, nelle varie tradizioni sia occidentali che orientali, per sopravvivere integri in «un'epoca della dissoluzione» (per usare un'espressione tipica, di *Cavalcare la tigre*). E così, egli dice, dopo aver illustrato ne *Lo Yoga della Potenza* la «via umida», cioè quella «dell'affermazione, dell'assunzione, dell'uso e della trasformazione di forze immanenti rese libere fino al risveglio della Shakti quale potenza-radice di ogni energia vitale e specialmente del sesso», con *La Dottrina del Risveglio* indica la «via secca», cioè quella «intellettuale, del puro distacco». Una non è privilegiata all'altra, come qualcuno in buona o mala fede ha frainteso, ma, afferma esplicitamente l'autore, «sono due vie equivalenti, quanto al termine ultimo, se seguite sino in fondo. L'una può raccomandarsi più dell'altra a seconda delle circostanze, della propria natura e delle proprie disposizioni esistenziali». Parole da sottolineare più volte. Questo nel 1963, ma già vent'anni prima, nel capitolo conclusivo della *Dottrina*, si affermava lo stesso punto di vista: «Il presente saggio fa da controparte ad altre nostre opere con le quali abbiamo fatto conoscere dottrine che per il raggiungimento della stessa meta – la decondizionalizzazione dell'essere umano, il risveglio illuminante, l'apertura iniziatica della coscienza – hanno indicato vie differenti».

Questo, dunque, il filo sotteso a tutta l'opera, così multiforme e – per chi osserva superficialmente – in apparenza così contraddittoria, di Julius Evola: indicare i percorsi di salvezza interiore per chi vive nella Quarta Età, per mantenere il proprio Io intatto: «Se questa civiltà sta mietendo più vittime di quante nessun idolo barbaro mai ne richiese, d'altra parte è tale che in essa perfino l'eroismo, il sacrificio e la lotta presentano quasi senza eccezione un carattere privo di luce, "elementare", soltanto terrestre: appunto per l'inesistenza di ogni punto di riferimento trascendente». In tale disperante situazione, Julius Evola individua di volta in volta mediante le sue opere questi «punti di riferimento trascendente», diversi fra loro e adattabili a diverse personalità.

Egli stesso li elenca: le «tecniche di realizzazione spirituale» che fanno parte dell'ermetismo occidentale (*La Tradizione ermetica*, 1931), il «contenuto iniziatico» del simbolismo della letteratura cavalleresca medievale (*Il mistero del Graal*, 1937), l'«esoterismo» presente nel taoismo (*Tao-tê-ching*, 1923 e 1959), la via «magica» (*Introduzione alla Magia*, 1955) e la via «del sesso» (*Metafisica del sesso*, 1958). A tutto ciò si potrebbe aggiungere, volendo, anche una particolare interpretazione «politica» della «via umida» e della «via secca», rispettivamente con *Gli uomini e le rovine* (1953) e con *Cavalcare la tigre* (1961).

L'opera di Evola da questo punto di vista può dunque essere intesa anche come un tentativo, a volte sul piano esteriore/esterno, a volte sul

piano interiore/interno, di adoperarsi per ottenere una «mutazione» dell'uomo italico e della sua mentalità, quello dei mandolini e dei maccheroni (come si diceva una volta), della pizza e della corruzione (come si dice oggi), proponendo sia la via dell'azione, sia la via della meditazione. Un intento che ha accompagnato sempre il suo lavoro, durante il regime fascista come durante il regime democratico, sapendo per di più di rivolgersi ad un popolo di cattolici. Si spiega allora il motivo per cui presentò la «dottrina del risveglio» buddhista soprattutto come un sistema, una tecnica, adattabile a varie religioni dato che in sé essa non si oppone ad alcuna religione.

C'è coerenza negli interessi evoliani per varie «tradizioni». Ad esempio, nel Compiuto, nello Svegliato da lui descritto, si riverberano le caratteristiche interiori ed esteriori del suo modo d'intendere lo «stile romano» non ridotto a farsa, mentre il suo rivolgersi al buddhismo delle origini si spiega con il fatto che in esso egli ritrova i tratti di un tipo di religiosità non teistica (che non ha nulla a che vedere con la morale), del dominio di sé, del raggiungimento di un grado di spiritualità prossimo al divino. Per Evola, tantrismo e buddhismo delle origini sono come due facce di una stessa medaglia e indicano «una via di ascesi distaccata e quasi diremmo "olimpica"».

Peraltro, l'individuazione del buddhismo delle origini e del tantrismo quali metodi, sistemi e vie adatti all'uomo contemporaneo, deriva dal fatto che, secondo Evola, essi appartengono «al ciclo nel quale rientra anche l'uomo moderno». Più esattamente: «Il buddhismo originario (...) è stato formulato in vista di una condizione dell'uomo, la quale, ancora lontana da quella del materialismo occidentale e della correlativa eclissi di ogni sapere tradizionale vivente, tuttavia di essa già conteneva in un certo modo i prodromi e le potenzialità». Esso si presenta dunque come un «sistema completo e virile d'ascesi formulato in vista del ciclo al quale anche l'uomo contemporaneo appartiene». Uomo contemporaneo, la cui vita «è come esteriore a se stessa, semi-sonnambolica, moventesi fra riflessi psicologici e immagini che gli celano la sostanza più profonda e pura dell'esistenza»: egli deve dunque «svegliarsi» grazie a questa dottrina, il cui cardine è il passaggio dalla conoscenza puramente individuale alla conoscenza *samsârica* che riprende indefinite possibilità di esistenza, tanto «infere» quanto «celesti».

Circa poi la pratica attuazione di una dottrina «ascetica» che sembra ideata per un modo concreto di vivere assai diverso da quello dell'uomo occidentale moderno, i problemi sono superabili proprio per quanto riguarda l'aspetto in apparenza più ostico, quello del «distacco dal mondo». Esso, spiega Evola, i testi pâli lo indicano di tre tipi, fisico, mentale e fisico-mentale: oggi è il secondo quello praticabile: «Una volta che il distacco, *viveka*, lo si interpreti soprattutto in questo senso interno, esso si presenta forse come più facile da realizzare oggi, che non in una civiltà più normale e tradizionale. In una grande città d'Europa o d'America, fra grat-

tacielì e asfalti, fra masse politiche e sportive, fra gente che balla o schiamazza, o fra esponenti di una cultura sconscacrata e di una scienza disanimata, e simili – in tutto ciò ci si può forse sentire più soli, distaccati e nomadi che non al tempo del buddhismo nelle condizioni di un isolamento fisico e di un reale peregrinare. La maggiore difficoltà, a tale riguardo, consisterebbe nel dare al senso interno di isolamento, che oggi dunque può presentarsi a molti spontaneamente, dei caratteri di positività, eliminando tutto ciò che può affacciarsi come aridità, angoscia, atonia o disagio. La solitudine non dovrebbe essere un peso, qualcosa di cui si soffre, che si sopporta involontariamente o in cui ci si rifugia a causa delle circostanze, bensì una disposizione naturale, semplice, libera. In un testo si legge: «Solitudine è detta sapienza – *ekattam monam akkâtam* – è l'equivalente, rafforzato, del “*beata solitudo, sola beatitudo*”».

È questo un tema che sarà poi sviluppato, insieme ad altri, in *Cavalcare la tigre*, pensato e in parte scritto all'inizio degli Anni Cinquanta, pubblicato all'inizio degli Anni Sessanta, in cui si indica una «via esistenziale» adatta, proprio come già la «dottrina del risveglio», ad «una minima minoranza dotata di non comune forza interiore». In quell'opera, proprio come in questa, al centro vi è il problema della «intangibilità dell'essere» rispetto al divorante divenire che ci circonda. Il tema di «colui che sta fermo va, colui che va sta fermo»; o del *Katam karanîyam*, «è stato fatto quel che doveva essere fatto», «tutta l'opera è stata fatta perché doveva essere fatta, non vi sono ragioni, non vi sono benefici» (vale a dire: l'azione disinteressata); o della sopravvivenza alla morte che «è logicamente pensabile solo per quei pochi che qui come uomini abbiano saputo realizzarsi come qualcosa di più che uomini»; o del «ciascuno è signore di se stesso – altro signore non vi è; dominando te stesso avrai un signore che è difficile trovare» (come si legge nel *Dhammapada*); tutti temi e posizioni che saranno ripresi, sviluppati e adattati alle tesi di fondo di *Cavalcare la tigre*.

Il principe Siddharta, lo Svegliato, il Buddha, preso come esempio da Evola, non è certo quello descritto da Hermann Hesse nel suo fortunato romanzo breve, divenuto una specie di *livre de chevet* per innumerevoli lettori odierni, soprattutto giovani. Egli era un principe dei Shâkya, uno *kshatriya*, un appartenente alla classe guerriera, un «combattente asceta» che si è aperta la vita da sé e con le sue sole forze. Del buddhismo delle origini, dunque, Evola mette in evidenza il carattere «aristocratico», quella che egli definisce «la presenza in esso della forza virile e guerriera (il rug-gito del Leone è una designazione dell'annuncio del Buddha) applicata ad un piano non materiale e non temporale (...) poiché esso un tale piano lo trascende, lo lascia dietro di sé». Il «nucleo essenziale del buddhismo è dunque metafisico e iniziatico», mentre la sua interpretazione «come una mera morale avente per fondo la compassione, l'umanitarismo, la fuga dalla vita perché “la vita è dolore”, è quanto mai estrinseca, profana e superficiale».

Da ciò si può comprendere quante polemiche questo «saggio sull'ascesi buddhista» abbia suscitato presso gli esponenti di una simile, diffusissima interpretazione del buddhismo che lo hanno accusato di «arbitrarietà» (e di cui è testimonianza l'Appendice di Adolfo Morganti aggiunta in conclusione del volume). A tagliare ogni discussione c'è l'approvazione di quest'opera da parte dei più importanti centri buddhisti inglesi e francesi, e di riconosciuti specialisti internazionali, come il professor Jean Varenne che avalla autorevolmente la presente quarta edizione.

La nuova edizione critica de *La Dottrina del Risveglio* si basa sull'ultima preparata da Evola, la terza (pubblicata da Scheiwiller nel febbraio 1973 in 2000 copie), che è peraltro caratterizzata da un numero di refusi superiore alla media. Per risolvere vari dubbi, riguardanti anche le note, e righe saltate, si è ricorsi alla seconda (sempre presso Scheiwiller nel giugno 1965 in 1500 copie) e, quando necessario, anche alla prima edizione (Laterza, 1943): quest'ultimo controllo ha permesso di correggere errori che l'opera si portava sin dall'ed. 1965.

Circa il testo, come già per *Lo Yoga della Potenza*; si è sostituita la ç con l'equivalente più moderno sh; si sono poi messi in corsivo i termini pâli e sanscriti, e si è ripristinata la spaziatura di parole e frasi come nella prima e seconda edizione (e non la terza), considerando che questo metodo per mettere in particolare evidenza determinati concetti, è usato da Evola in tutte le sue opere, e che può essere stato omesso nella *Dottrina* del 1973 a causa di una evidente fretta editoriale (come stanno a dimostrare gli errori di stampa, la ripetizione di righe, le note saltate, il riferimento alle pagine della ed. 1965 e non a quelle stesse del 1973, ecc.).

Si sono aggiornate le «fonti» e indicati nelle note i testi citati nel frattempo tradotti.

G.D.T.

Roma, dicembre 1994

Il curatore tiene a ringraziare vivamente: Alessandro Barbera, Alessandro Grossato e Silvio Vita per l'aiuto dato alla realizzazione di questa edizione; Giovanni Monastra e Marco Tesei per la "individuazione" del saggio introduttivo.

Il buddhismo “aristocratico” di Julius Evola

Jean Varenne

Era il 1943 quando Evola pubblicava *La Dottrina del Risveglio*, ossia un momento in cui la storia compiva una tragica svolta, in particolare per l'Italia, dove lo scoppio di una guerra civile delle più crudeli si innestava su un conflitto mondiale che pareva suonare la campana a morto della cultura europea. Intere città, trasformate in roghi, avevano cessato di esistere, e questo non era che il preludio all'imminente apocalisse... In questa atmosfera tragica, in cui si sarebbe atteso da parte degli intellettuali un atteggiamento combattivo, fondato sui valori dell'azione, del coraggio e dell'eroismo, Julius Evola dava da leggere al suo pubblico un libro sul Buddhismo! Tenuto conto dell'immagine che l'Occidente si era fatta delle tradizioni orientali e più in particolare dell'insegnamento di Shâkya Muni, si può pensare che tra i numerosi lettori potenziali di un'opera così inattesa in un periodo cruciale della storia d'Italia, ci dovette essere chi vide in questo “saggio sull'ascesi buddhista” una sorta di provocazione! Tanto più che le origini aristocratiche dell'autore non sembravano affatto predisporlo particolarmente ad interessarsi di una religione in cui i monaci, estraniati dal mondo, svolgono il ruolo preponderante.

Si trattava in effetti di un malinteso. Ci si dimenticava ad esempio che il futuro Buddha era anch'egli di discendenza nobile. O più esattamente, era figlio di re e principe ereditario, ed era stato allevato nella prospettiva che un giorno avrebbe ereditato la corona. Gli era stato insegnato il mestiere delle armi e l'arte di governare e, all'età giusta, si era sposato ed aveva avuto un figlio. Tutte cose che, si vede, evocano più la formazione fisica e mentale di un futuro samurai che quella di un seminarista che si prepara a prendere gli Ordini. Un uomo come Julius Evola era dunque particolarmente adatto a dissipare un tale errore.

E lo fa su due fronti: da una parte non cessa di ricordare nel suo libro quelle che furono le origini di Buddha, il principe Siddhârta, destinato al trono di Kapilavastu; dall'altra parte si impegna a mostrare che

l'ascesi buddhista non è una rassegnazione pusillanime dinanzi alle disgrazie della vita, ma un combattimento che per essere d'ordine spirituale non è meno eroico di quello di un cavaliere sul campo di battaglia. Come dice lo stesso Buddha (*Mahāvagga*: 2, 15): "Meglio morire combattendo che vivere da vinto". Tale risoluzione è in assonanza con l'ideale di Evola, di trionfare sulle resistenze naturali, al fine di pervenire al Risveglio attraverso la meditazione; tuttavia è bene notare che il vocabolario guerriero è contenuto negli scritti più antichi del Buddhismo, ossia quelli che riflettono meglio l'insegnamento vivo del Maestro. Evola si prodiga instancabilmente per cancellare questa immagine fiacca e sbiadita che l'Occidente si è creata di una dottrina che, all'origine, si voleva fosse aristocratica e riservata a dei "campioni".

Si sa in effetti che dopo Schopenhauer, nella cultura occidentale si è diffusa l'idea che il Buddhismo insegnasse una rinuncia al mondo intesa quale atteggiamento passivo: "lasciamo che le cose vadano come vadano, tanto non ci riguardano". Visto che in questo mondo inferiore "tutto è male", il saggio è colui che, come Simeone lo Stilita, si ritira, se non sopra una colonna, per lo meno in un isolato luogo di meditazione. E l'immagine più corrente che ci facciamo dei buddhisti è quella di monaci con vesti arancioni e che mendicano il loro cibo. Essi non fanno altro, così si crede, che recitare testi appresi a memoria, visto che la vera preghiera è proibita, per cui la loro religione appare in realtà come una forma di ateismo.

Evola ha buon gioco nel mostrare che questa visione è profondamente falsata da una serie di pregiudizi. Passività? Inazione? Tutto al contrario, il Buddha non cessa di esortare i discepoli a "operare per la vittoria", e lui stesso, alla sera della sua vita, potrà dire con fierezza: *katam karanîyam*, "quel che dovevo fare l'ho fatto"! Pessimismo? È vero che il Buddha, riprendendo una formula del Brahmanesimo, religione nella quale era stato allevato prima della sua partenza da Kapilavastu, afferma che sulla terra "tutto è sofferenza". Ma se è così, egli chiarisce, è perché attendiamo che i nostri atti ci portino immediatamente benefici concreti: i combattenti rischiano la loro vita per brama di saccheggio e per il piacere della gloria. Essi vengono immancabilmente disillusi: il bottino è magro e viene ben presto dissipato; la gloria appassisce rapidamente... Ma se si prende coscienza di questo stato di fatto (ecco un aspetto del Risveglio), il pessimismo si dissipa, in quanto la realtà è quella che è, né buona né malvagia di per sé. Essa si iscrive nel divenire che non può essere interrotto. Bisogna dunque vivere e agire con la consapevolezza che per noi deve contare solo l'istante. Pertanto il dovere (il *dhamma*) si afferma come l'unico riferimento valido: "fa' ciò che devi", ossia: "fa' sì che il tuo agire sia totalmente disinteressato".

Si indovina che Evola non compie alcuna fatica a mostrare come questo ideale fosse anche quello dei cavalieri erranti del nostro Medioevo, che mettevano la loro spada al servizio di ogni nobile causa senza attendersi alcun compenso. Essi combattevano perché un giorno erano stati preparati per rendere tale servizio e non per arricchirsi spogliando i loro avversari. Erano dunque dei pessimisti? Certamente no, se alla conclusione della loro vita potevano dire, così come Buddha: "Quel che dovevo fare, l'ho fatto!". Neppure erano ottimisti, visto che il principio "tutto va per il meglio nel migliore dei mondi" non è meno illusorio del suo contrario.

Infine, il termine "ascesi" è anch'esso suscettibile di generare errori in chi osservi il Buddhismo dall'esterno. Evola ricorda a tale proposito che il senso originario di questa parola è "esercizio pratico", "disciplina"; si potrebbe anche dire "apprendimento". Non certo, come siamo propensi a credere, una volontà di mortificazione legata all'idea di penitenza, spingentesi, ad esempio, sino alla autoflagellazione, per cui "bisogna soffrire per espiare i propri peccati", ma una scuola per la volontà, un eroismo puro (ossia disinteressato) che Evola, conoscitore in materia, paragona allo sforzo dell'alpinista. Per il profano la scalata è uno sforzo inutile, per l'arrampicatore è una sfida che egli lancia a se stesso al solo scopo di mettere alla prova il suo coraggio, la sua perseveranza e, eventualmente, il suo eroismo. Si ha in ciò un atteggiamento che il Brahmanesimo conosceva anche sotto certe forme dello Yoga, specialmente quelle tantriche. A questo Evola qualche anno prima aveva dedicato il libro *L'uomo come potenza* (1926).

In ambito spirituale il modo di procedere è lo stesso. Il Buddha, si sa, è stato tentato, ad un certo punto, da una forma di ascetismo simile a quella di un eremita del deserto: digiuni prolungati, pratiche tendenti a "spezzare la resistenza del corpo", ecc. Ma è diventato veramente se stesso, ha ottenuto il Risveglio, solo quando ha compreso che questa via era senza uscita. Con grande scandalo dei suoi primi discepoli, ha smesso di mortificarsi, mangiando per soddisfare la sua fame e tornando a mescolarsi al mondo degli uomini. Ma da allora incominciò ad agire con distacco: il mondo non aveva più presa su di lui che era divenuto un "eroe", come avrebbero detto i Greci antichi, ovvero: quasi un dio.

Tale è il significato profondo dell'insegnamento del principe Siddharta, divenuto "il Risvegliato" (il Buddha) o "l'asceta uscito dalla dinastia reale Shâkya" (Shâkya Muni). E tutto il valore del libro di Evola sta nel mettere in evidenza questo Buddhismo autentico. Egli lo fa utilizzando massivamente le fonti originali, quelle raccolte nel canone in lingua pâli, la stessa lingua utilizzata da Buddha nella sua predicazione. Ma si tratta sempre di una erudizione tenuta sotto controllo, che non è fine a se stessa, come accade sovente per gli specialisti, ma che

svolge il suo ruolo, essenziale ma subalterno, di mezzo dimostrativo. L'opera di Evola, come egli stesso indica nel titolo, è un "saggio", un compendio, non una *summa*. Non è una storia del Buddismo primitivo, ma una riflessione sulla vera natura dell'ascesi buddhista e sulla sua possibile integrazione nel mondo moderno.

Chi può sapere che cosa pensasse Evola quando scriveva questo libro? Da parte mia sono propenso a credere che, presentando la tragedia imminente, egli desiderasse illustrare la virtù della perseveranza e della fedeltà, anche in un combattere senza via d'uscita. E quando egli riceveva a Vienna nel 1945 la terribile ferita che lo avrebbe immobilizzato per i trent'anni che gli rimanevano da vivere, si può credere che, superando le sue sofferenze e il suo disappunto di non poter più scalare le cime da cui era sempre stato attratto, egli si sia detto che in ogni caso aveva fatto quel che doveva fare, essendo nato in tale giorno ed in tale luogo: testimoniare la verità. E se, per disgrazia, in questa età oscura, in cui l'universo precipita verso la fine (necessaria perché appaia un mondo nuovo, secondo la dottrina ciclica del tempo), non si è capaci di ricevere una simile testimonianza che cosa importa? Come ha detto lo stesso Buddha: "Colui che si è ridestato è simile al leone che ruggisce verso le quattro direzioni dello spazio". Chi può sapere dove e come echeggerà questo ruggito? In ogni modo, è il ruggito di un vincitore e ciò è quel che soltanto conta.

JEAN VARENNE

Traduzione di Luciano Arcella

I IL SAPERE

1. Sulle varietà dell' «ascesi»

Il termine «ascesi» - da ἄσχεω, esercitarsi - in origine volle dire soltanto «esercizio» e, in un certo modo, romanamente, disciplina. Il termine indo-ario corrispondente è *tapas* (in pâli *tapa* o *tapo*) ed ha un significato analogo; solo che esso, per via della radice *tap*, che vuol dire aver calore, ardore, comprende anche l'idea di una concentrazione intensa, di un ardore, quasi di un fuoco.

Nello sviluppo della civiltà occidentale il termine «ascesi» ha tuttavia ricevuto, come è noto, un significato particolare, divergente da quello originario. Non soltanto esso ha assunto un senso unilateralmente religioso, ma, per via dell'intonazione generale della fede venuta a predominare fra i popoli occidentali, l'ascesi si è legata a idee di mortificazione della carne e di rinuncia dolorosa al mondo: è, cioè, andato ad indicare la via che detta fede ha ritenuto più adatta per la «salvezza» e per la riconciliazione della creatura tarata dal peccato originale col suo Creatore. Già alle origini del cristianesimo il termine «ascesi» fu usato per coloro che facevano esercizi di mortificazione flagellandosi.

Su tale base, col formarsi della civiltà propriamente moderna tutto ciò che è ascesi doveva a poco a poco divenir l'oggetto di una precisa avversione. Se già un Lutero, nel risentimento di chi non aveva saputo comprendere e sopportare la disciplina monastica, aveva disconosciuto la necessità, il valore e l'utilità di ogni ascesi, per opporvi una esaltazione della pura fede, dal loro punto di vista l'umanismo, l'immanentismo e il nuovo culto della vita dovevano gettare a piene mani discredito e disprezzo sull'ascetismo, che tali tendenze più o meno associarono all'«oscurantismo medievale» e alle deviazioni di «tempi storicamente sorpassati». E quando l'ascesi non fu addirittura ricondotta ad una manifestazione patologica, ad una forma trasposta di autosadismo, si andarono in ogni caso a formulare incompatibilità ed antitesi dialettiche di ogni genere. La più nota e vieta di esse è quella che esisterebbe fra l'Oriente ascetico, rinunciatario, statico, nemico del mondo, e la civiltà attivistica, affermatrice, eroica e realizzatrice d'Occidente.

Pregiudizi così sinistri trovarono modo di aver presa perfino su menti, come quella di un Federico Nietzsche, il quale talvolta crede sul serio che

l'ascesi sia soltanto cosa dei «pallidi nemici della vita», di deboli e di diseredati, di uomini che nel risentimento nutrito verso sé stessi e verso il mondo, hanno minato con le loro idee le civiltà create da una umanità superiore. Recentemente sono state tentate perfino delle interpretazioni «climatiche» dell'ascetismo. Cosí, secondo il Günther, fu quando nelle terre asiatiche da loro conquistate gli Indoeuropei trovarono un clima sner-vante, cui non erano abituati, che inclinarono a poco a poco a considerare il mondo come dolore ed a trasformare una forza, originariamente volta all'affermazione della vita, nella energia che, per mezzo di varie discipline ascetiche, cerca la «liberazione». Circa il livello dove è poi andato a finire l'ascetismo nelle nuove interpretazioni «psicanalitiche», non vale la pena di dire.

Intorno all'ascesi si è dunque formata in Occidente una fitta rete di malintesi e di pregiudizi. Il significato unilaterale assunto dall'ascesi nel cristianesimo e il fatto del suo non raro associarsi, in esso, a forme effettivamente deviate di vita spirituale, hanno suscitato come per contrappunto delle reazioni che dovevano quasi sempre mettere in risalto – non senza precise tendenziosità antitradizionali e profane – soltanto quel che una certa ascesi può presentare di negativo per lo spirito moderno.

Tuttavia proprio i nostri contemporanei, con una specie di capovolgimento, dovevano riprendere espressioni della precedente terminologia, sia pure adattandole al piano affatto materialistico ad essi proprio. E come si è potuto parlare, per tal via, di una «mistica del progresso», di una «mistica della scienza», di una «mistica del lavoro» e via dicendo, del pari vi è chi ha parlato di una «ascesi dello sport», di una «ascesi del servizio sociale» e perfino di una «ascesi del capitalismo». Malgrado la confusione delle idee, qui si palesa dunque un certo ritorno al significato originario della parola «ascesi»: in tale uso moderno di essa s'intende effettivamente il semplice fatto di un esercizio, di una applicazione intensa di forze, non disgiunta da una certa impersonalità, da una certa neutralizzazione dell'elemento puramente individuale ed edonistico.

Tuttavia è opportuno che oggi le menti più qualificate siano condotte a comprendere di nuovo quel che l'ascesi significa e può significare in una visione d'insieme, epperò anche in una serie di piani gerarchicamente ordinati, indipendentemente sia dalle vedute semplicemente religiose di tipo cristiano, sia dalle profanazioni moderne, con riferimento, invece, alle tradizioni più originarie e alla più alta concezione del mondo e della vita propria ad altre civiltà indoeuropee. Volendo trattare dell'ascesi in tale senso, ci siamo domandati: quale formulazione storica può offrire la base più adatta per l'esposizione di un sistema completo ed oggettivo di ascesi, in forme chiare quanto inattenuate, sperimentate e ben articolate, conformi allo spirito di un uomo ario, eppure aventi riguardo per le condizioni stabilizzatesi nei tempi più recenti?

La risposta, che alla fine dovemmo dare ad una tale domanda, è la seguente: più di ogni altra, è la «dottrina del risveglio» che, nelle sue forme originarie, soddisfa a tutte queste condizioni. «Dottrina del risve-

glio» è il senso effettivo di quel che comunemente si chiama buddhismo. Il termine «buddhismo» deriva dalla designazione pāli di Buddhō (in sanscrito Buddha) data al suo fondatore, la quale però è meno un nome, che non un titolo. Buddhō, dalla radice *budh* = svegliarsi, significa «lo svegliato», è dunque una designazione che si applica a chiunque sia giunto a quella realizzazione spirituale – assimilata per analogia ad un «destarsi», ad un «risveglio» – che fu additata dal principe Siddharta. È dunque il buddhismo nelle sue forme originarie – il cosiddetto buddhismo pāli – che per noi presenta, come ben poche altre dottrine, le caratteristiche richieste, cioè: 1) comprende un sistema completo di ascesi, 2) oggettivo e realistico, 3) di puro spirito ario, 4) avente riguardo per le condizioni generali di un particolare ciclo storico, a cui appartiene anche l'attuale umanità.

Abbiamo parlato di significati vari che l'ascesi considerata nel suo insieme può presentare in piani ordinati gerarchicamente. In sé e per sé, cioè come «esercizio», come disciplina, l'ascesi mira a metter tutte le forze dell'essere umano in soggezione ad un principio centrale. Nel riguardo si può parlare di una vera e propria tecnica, che con quella propria alle realizzazioni meccaniche attuali ha in comune i caratteri della oggettività e della impersonalità. È così che uno sguardo addestrato saprà facilmente riconoscere una «costante» di là dalla molteplice varietà delle forme ascetiche adottate da questa o quella tradizione, a tanto bastando saper separare l'accessorio dall'essenziale.

Ora, in un primo momento, come accessorio può giudicarsi l'insieme delle particolari concezioni religiose o delle particolari interpretazioni etiche, alle quali in moltissimi casi l'ascesi si è associata. Di là da tutto ciò, è possibile, pertanto, concepire e formulare sistematicamente una ascesi, per così dire, allo stato puro, cioè come un insieme di metodi volti alla produzione di una forza interiore, l'uso della quale, in via di principio, resta affatto indeterminato, proprio come l'uso delle armi e delle macchine create dalla tecnica moderna. Così se il rafforzamento «ascetico» della personalità è il presupposto di ogni realizzazione trascendente, si determini, questa, nel segno di una data tradizione storica ovvero dell'altra, del pari esso può essere di alto valore anche sul piano di quelle realizzazioni temporali e di quelle lotte, che assorbono quasi senza residuo l'uomo occidentale moderno. Non solo: si potrebbe perfino concepire una «ascesi demoniaca», perché le condizioni, diciamo così, tecniche per conseguire risultati di rilievo sulla direzione del «male» in un certo campo, non sono diverse da quelle generiche che deve realizzare chi invece si sforzi per raggiungere per esempio la «santità». Lo stesso Nietzsche che, come si è detto, ha in parte condiviso il pregiudizio antiascetico diffuso in molti ambienti moderni, nel trattare dello stile del «superuomo» e della costruzione della «volontà di potenza» non ha forse considerato discipline e forme di auto dominio che, in fondo, hanno uno schietto carattere «ascetico»? Così almeno entro un certo limite si potrebbe forse ripetere il detto di un'antica tradizione medievale: «Una è l'arte, una la materia, uno il crogiuolo».

Ora, proprio nella «dottrina del risveglio», cioè nel buddhismo, è data, come in poche altre grandi tradizioni storiche, la possibilità di isolare agevolmente gli elementi di una ascesi allo stato puro. Assai giustamente è stato affermato, che in essa i problemi dell'ascesi «vi sono stati posti e risolti cosí chiaramente, direi quasi cosí logicamente, che le altre mistiche appaiono incomplete, frammentarie, inconcludenti nel confronto»; che in essa, di contro ad ogni invadenza dell'elemento emotivo e sentimentale, predomina uno stile di chiarezza intellettuale, di rigore e di obiettività il quale fa quasi pensare alla mentalità scientifica moderna (1). Vogliamo propriamente mettere in rilievo due punti.

Anzitutto l'ascesi buddhista è cosciente, nel senso che mentre in molte forme di ascetismo – e in quelle cristiane quasi senza eccezione – l'accessorio è inestricabilmente contessuto con l'essenziale e le realizzazioni ascetiche sono, per cosí dire, indirette, perché procedono da impulsi e moti dell'animo determinati da suggestioni o da rapimenti religiosi, nel buddhismo, per contro, si ha l'azione diretta, basata su di un sapere, consapevole delle finalità, svolgentesi in processi controllati dal principio alla fine. «Cosí come quasi un abile tornitore o garzone tornitore fortemente tirando sa: 'Io tiro fortemente', lentamente tirando sa: 'Io tiro lentamente'» – e ancora: «Cosí come un abile macellaio o garzone macellaio macella una vacca, la porta sul mercato, la dissecca pezzo per pezzo, queste parti conosce, riguarda ed esamina bene e quindi si siede» – ecco, fra le tante, due similitudini drastiche, tipiche per lo stile di consapevolezza che nella dottrina del risveglio ha ogni procedimento ascetico e contemplativo (2). Un'altra, è quella dell'acqua chiara e trasparente, attraverso cui si possono vedere tutte le cose che stanno sul fondo: simbolo di un animo che ha eliminato ogni inquietezza e confusione (3). E questo stile lo vedremo riaffermarsi dappertutto, su ogni piano della disciplina buddhista. Onde con ragione si è potuto affermare che qui «la via verso la conoscenza e il risveglio è cosí chiaramente descritta, come se su di una esatta carta topografica lungo una strada fosse segnato ogni albero, ogni ponte, ogni casa» (4).

In secondo luogo, in pochi altri sistemi, come nel buddhismo, si evitano le collusioni fra ascesi e moralità e si è cosí consapevoli del valore puramente strumentale che per la prima ha la seconda. Ogni precetto etico viene qui considerato secondo una particolare dimensione, vale a dire alla stregua degli effetti «ascetici» positivi, che il seguirlo, o meno, ha per conseguenza. Si può dunque dire che qui non solo è superata ogni mitologia religiosa, ma anche ogni mitologia etica. Appunto come «strumenti

(1) B. Jansink, *Die Mystik des Buddhismus*, Bocca, Torino, 1925, p. 304.

(2) *Majjhima-nikāyo*, X (I, 82-84). Per i riferimenti bibliografici e il criterio delle citazioni, vedi in fondo al libro.

(3) Cfr. per esempio *Jātaka*, CLXXXV.

(4) E. Reinhold, nella introduzione alle opere di K. Neumann citato da G. De Lorenzo, *I discorsi di Buddha*, Laterza, Bari, 1925, vol. II, p. XV.

dell'animo» sono considerati, nel buddhismo, gli elementi del *sīla*, cioè della «retta condotta» (5): non è il caso di parlare di «valori», bensì di «strumenti», strumenti per una *virtus* non in senso moralistico, bensì nel senso antico di energia virile, di forza d'animo. Da qui la nota immagine della zattera: sarebbe stolto colui che, per attraversare una corrente pericolosa essendosi costruita una zattera, dovendo andar oltre se la prendesse seco sulle spalle. Lo stesso deve si pensare – insegna il buddhismo – per quel che è bene o male, giusto o ingiusto secondo le visuali puramente etiche (6).

Su queste basi si può affermare fondatamente che nel buddhismo – come anche nello Yoga – l'ascesi si eleva alla dignità e alla impersonalità di una scienza: quel che altrove è frammento, qui diviene sistema; quel che è impulso o trasporto, diviene consapevolezza tecnica; al labirinto spirituale di anime che conseguono una elevazione davvero per opera di una «grazia», perché solamente da suggestioni, terrori, speranze e rapimenti sono state condotte per caso sulla giusta via, subentrano una luce calma ed uguale che si afferma perfino presso a profondità abissali, e un metodo che non ha bisogno di sostegni esterni.

Tutto questo non riguarda però che un primo aspetto dell'ascesi, il più elementare in ordine gerarchico. Intesa l'ascesi come tecnica per la produzione consapevole di una forza applicabile, in via di principio, a qualsiasi piano, le discipline considerate nella dottrina del risveglio ci si presentano con un grado difficilmente superabile di cristallinità e di autonomia. Tuttavia all'interno stesso del sistema s'incontra la distinzione fra le discipline che «valgono per la vita» e quelle che valgono per oltre la vita (7). L'uso che nel buddhismo vien fatto delle realizzazioni ascetiche è essenzialmente «verso l'alto». Ecco come è dato, nel canone, il senso di tali realizzazioni: «Ed egli raggiunge il mirabile sentiero prodotto dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento della volontà, il mirabile sentiero prodotto dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento dell'animo, il mirabile sentiero prodotto dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento dell'esame – e per quinto animo eroico». E si aggiunge: «E costui, divenuto cosí quindici volte eroico, è capace, o discepoli, della liberazione, capace del risveglio, capace di conseguire l'incomparabile sicurezza» (8). In un altro testo, a tale riguardo, viene considerata una duplice possibilità: «O sicurezza in vita, o non ritorno [in una forma condizionata di esistenza] dopo la morte» (9). Se, in via eminente, la «sicurezza» si connette allo stato di «risveglio», riferendoci ad un piano più relativo si può superare l'alternativa e pensare ad una sicurezza in vita, creata da un primo gruppo

(5) *Majjhima-nikāyo*, (II, 50).

(6) *Majjhima-nikāyo*, XXII (I, 210).

(7) Cfr. per esempio *Majjhima-nikāyo*, LII (II, 26).

(8) *Majjhima-nikāyo*, XVI (I, 158).

(9) *Majjhima-nikāyo*, X (I, 91-92).

di discipline ascetiche e capace di dar prova di sé in ogni campo, la quale tuttavia serve essenzialmente come presupposto per una ascesi di carattere trascendente. È così che si parla di una «applicazione intensiva», concepita come chiave di volta di tutto il sistema, che, «sviluppata e spesso esercitata, conduce ad una doppia salute, salute presente e salute futura» (10). La «sicurezza» nello sviluppo ascetico – *bhāvanā* – ha per correlativo la calma incrollabile – *samatha* – che può considerarsi il più alto fine di una disciplina «neutra», perseguibile anche da chi, nell'essenza, resta «figlio del mondo» – *putthujjana*. Di là da ciò, vi è questa stessa calma incrollabilità – *samatha* – che, associata alla conoscenza – *vipassanā* – conduce alla Grande Liberazione (11).

Qui si presenta dunque un nuovo concetto dell'ascesi, gerarchicamente superiore al precedente, che riporta all'ordine sovrasensibile e superindividuale; e si chiarisce, in pari tempo, la ragione, per cui anche in quest'ordine superiore il buddhismo offre punti positivi di riferimento, quanto poche altre tradizioni. Si è che il buddhismo, nelle sue forme originarie, si distingue da tutto ciò che è semplice «religione», mistica nel senso più diffuso del termine, sistema di «fede» o di devozione, irrigidimento dogmatico. Anche in ordine a ciò che non è più di questa vita, di ciò che è «più-che-vita», il buddhismo quale dottrina del risveglio ci si presenta con quei tratti di severità e di nudità, che sono caratteristici per tutto ciò che è monumentale, in quell'atmosfera di chiarezza e di forza, che è propria a quanto, in senso generalizzato, può dirsi «classico», secondo un virilismo e un ardore, che potrebbero sembrare prometeici, quando essi non fossero invece, essenzialmente, olimpici. Ma per rendersi conto di tutto ciò bisogna di nuovo rimuovere vari pregiudizi. Ed anche qui sarà bene distinguere due punti.

Vi è chi ha affermato che il buddhismo nella sua essenza e nelle sue forme originarie, prescindendo dunque dal più tardo buddhismo popolare caratterizzato da una divinificazione del suo fondatore, non è una religione. Ciò è vero. Però bisogna intendersi su quel che si vuol concludere, sul piano dei valori, con tale affermazione.

Da un punto di vista generale, i popoli occidentali si sono talmente assuefatti al tipo di religione venuto a predominare nei loro paesi, da considerarlo come una specie di unità di misura e di modello per qualsiasi altra. Se ciò ha portato come conseguenza che le stesse tradizioni occidentali più antiche – partendo da quelle ellenica e romana – non sono state più com-

(10) *Anguttara-nikāyo* (Ang.), V, 53; X, 15. Cfr. *Anguttara-nikāyo*, XXXV, 198; *Samyutta-nikāyo*, XXII, 123, ove le discipline sono dette valide per questa vita, determinanti in essa il possesso di sé, pur creando una salda base per la distruzione degli āsava, cioè per il compito trascendente.

(11) In *Anguttara-nikāyo*, IV, 170, è detto che i vincoli vengono meno e la via si dischiude quando *samatha* si aggiunge a *vipassanā*.

prese nel loro vero significato e nel loro effettivo valore (12), è facile pensare che cosa doveva poi avvenire nei riguardi di tradizioni più lontane e spesso più remote, partendo da quelle create in Asia dalle razze indoeuropee. La verità è, però, che le visuali vanno capovolte: e come la civiltà moderna occidentale rappresenta una anomalia rispetto a precedenti civiltà di tipo tradizionale (13), del pari il significato e il valore della religione cristiana dovrebbero venire misurati alla stregua di quel che in essa vi è di eventualmente riconducibile ad una concezione più vasta, chiara, primordiale e meno umana della sovrannaturalità.

Senza fermarci su questo punto, da noi trattato già in altre occasioni, indicheremo soltanto l'arbitrarietà dell'identificare la religione in genere con la religione teistica fondata sulla fede (14). Ad un tale tipo di religione si può ben applicare il termine «exoterismo», e quando si abbia in vista il fondo sentimentale, sub-intellettuale, irrazionale e passivo che in un tale sistema nessuna sistemazione scolastica riuscirà mai a risolvere interamente e di cui raramente perfino certe culminazioni mistiche sono esenti, deve- si ben ritenere essere il colmo della presunzione rivendicare per questo sistema i caratteri di una religione superiore, anzi della religione per eccellenza (15).

È senz'altro da riconoscere che anche forme religiose del genere sono necessarie – e lo stesso Oriente ne ha conosciute, in tempi più tardi, per esempio con la via della devozione, *bhakti-mârga* (da *bhaj*, adorare) di Râmânuja, con certe forme del culto della Shakti e, come sfaldatura dello stesso buddhismo, con l'amidismo (16). Ma in ogni civiltà normale e completa queste forme devozionali sono state concepite unicamente per la massa, ed altri punti di riferimento, altre vie, sono stati indicati per chi avesse una diversa vocazione e qualificazione. Questo è il caso anche del buddhismo, ed è in tal senso, e soltanto in tal senso, che può dirsi che esso – sempre nelle forme originarie e autentiche a cui si limiterà esclusivamente la nostra trattazione e interpretazione – non è una «religione».

A tale riguardo, si può rilevare che già il concetto centrale del buddhismo, quello di «risveglio», ha un carattere metafisico e non religioso, e porta ad una nettissima differenza rispetto a tutto ciò che è «religione» nel senso ristretto, devozionale e soprattutto cristiano. Noi ci troviamo di fron-

(12) Cfr. W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1935, 1, 2 e *passim* (tr. it.: *Gli dei della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 1968).

(13) Cfr. R. Guénon, *Orient et Occident*, Paris, 1924; *La crise du monde moderne*, Paris, 1925 (tr. it: *Oriente e Occidente*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1965; *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972).

(14) P. Dahlke, *Buddhismus als Religion und Moral*, München-Neubiberg², 1923, p. 11.

(15) Cfr. J. Evola, *L'arco e la clava* (1968), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1995, cap. 4 (N.d.C.).

(16) Cfr. J. Evola, *Lo yoga della potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, cap. 15 (N.d.C.).

te ad una dottrina per la quale la condizione umana da superare non è per nulla l'effetto di un «peccato», di una trasgressione – questo è il motivo fondamentale della religione – da riparare «pentendosi» e aspettando e invocando una gratuita grazia o salvezza. Il buddhismo rientra nel filone centrale della metafisica indù in quanto, come questa, riconduce la condizione umana ad un fatto di «ignoranza», di non-sapere: non ad un «peccato». Un oscuramento o oblio subentrato nell'essere (qui non è il caso di considerarne le cause e le modalità) determina la condizione umana nella sua caducità e contingenza. Il compito è solo di distruggere questa ignoranza, questo oblio, sonno o tramortimento, qualora non si accetti lo stato di esistenza in cui qui ci si trova. Del pari l'iniziato ellenistico beve dalla fonte del ricordo per reintegrare la sua natura originaria, simile a quella degli dèi. È dunque esclusa, in questa via, ogni mitologia morale. Sussiste un atteggiamento di centralità. La creatura «peccatrice» posta di fronte alla divinità teistica o a un Salvatore, non vi ha parte. Questo è un tratto tipico che si può far rientrare fra quelli che definiscono l'«arianità», l'aristocrazia della dottrina annunciata dal principe Siddharta.

Ciò, circa il primo punto. Il secondo punto non riguarda l'orientamento del singolo, ma il posto che, dottrinalmente, si deve assegnare al teismo, alla religione a base teistica. Le cose stanno in modo analogo. La concezione teistica corrisponde ad una visione incompleta dell'universo, perché priva del suo supremo apice gerarchico.

Metafisicamente, la concezione dell'essere nei termini di un dio personale, su cui il teismo si basa, non è tale che di là da essa non vi sia più dove risalire. Ad una spiritualità di tipo superiore, e a quelle «dottrine interne» che in ogni tradizione completa s'innalzavano di là dal culto delle masse, fu proprio il concepire come estrema linea di vetta ciò che sta di là sia da un tale essere, sia dal suo opposto, il non-essere. Esse non negarono il punto di vista teistico ma, riconoscendone il giusto luogo gerarchico, lo subordinarono ad una concezione veramente trascendente.

Concezione, peraltro, che non fu ignota allo stesso Occidente. A parte l'ἐν neoplatonico posto di là dall'ὄν, si può menzionare una certa mistica che si appoggiò alla cosiddetta «teologia negativa», si può citare Dionigi l'Areopagita e, in parte, Scoto Eriugena; ci si può riferire alla divinità abissale e senza forma, alla *Gottheit* al neutro posta di là dal *Gott* teistico (che va a corrispondere al Brahman neutro sovrastante il Brahmā, o Ishvara, il dio personale, della speculazione induistica) dalla mistica tedesca. Tuttavia nell'Occidente cristianizzato si fu lungi dal riconoscere a questa trascendenza la sua dignità e il suo luogo gerarchico dottrinale. Essa ben poco o per nulla influì, infatti, sull'orientamento prevalentemente «religioso» dell'anima occidentale; valse solamente a portar qualcuno, in confusi tentativi e sparse intuizioni o culminazioni, fuori dalle frontiere della «ortodossia».

Questa è la messa a punto che è necessario fare quando si accusa una dottrina di non essere una religione, se non addirittura un ateismo, per il fatto che non è una religione teistica. Le considerazioni ora svolte valgono

in larga misura anche e proprio pel buddhismo originario. In esso è da vedersi un esempio unico nel suo genere. Infatti, il terreno proprio per concezioni metafisiche e per un orientamento interiore come quelli ora accennati è l'ambito di un «esoterismo», di una dottrina interna riservata ad una cerchia ristretta di iniziati. Nel buddhismo li troviamo invece all'origine di una grande tradizione storica, con tratti inconfondibili malgrado il fatale sfaldamento che molti insegnamenti dovevano subire nelle forme successive, sia filosofanti che popolari.

Tornando al punto considerato per ultimo, il riconoscimento di quel che «sta di là sia dall'essere che dal non-essere» apre pertanto alla realizzazione ascetica delle possibilità sconosciute al mondo del teismo. Il fatto di cogliere quell'apice, nel quale la distinzione fra «Creatore» e «creatura» diviene metafisicamente un non-senso, rende possibile tutto un sistema di realizzazioni spirituali, che partendo dalle categorie del pensiero «religioso» riesce difficile comprendere; soprattutto, esso rende possibile quel che in gergo alpinistico si direbbe una ascesa per la «direttissima», cioè una ascesa per nude pareti, senza appoggi, senza scarti dall'uno o dall'altro lato. Esattamente questo è il senso dell'ascesi buddhista quale sistema, ora, non più di semplice disciplina generatrice di forza, di sicurezza e di calma incrollabile, ma come sistema di realizzazione spirituale. Il buddhismo – ed anche questo lo vedremo in seguito distintamente – conduce la volontà dell'incondizionato a limiti quasi inimmaginabili per il moderno Occidente. Ed anche in questa ascesa lungo l'abisso esso rigetta ogni «mitologia», procede per mezzo di una forza pura, fuga ogni miraggio, stronca ogni residuo di umana debolezza, mantiene lo stile della pura conoscenza. Per questo lo Svegliato – *buddho* – il Vincitore – *jina* – lo si è potuto chiamare colui, di cui né gli uomini, né gli angeli, né lo stesso Brahmā – che è il nome sanscrito del dio teistico, equivalente a Ishvara – conoscono la via. Certo, questa via non è scevra di pericoli: ma è pur quella che si addice ad un animo virile – *virīya-magga*. I testi dicono ben chiaro che la dottrina si rivolge «allo sciente, all'esperto, non all'ignaro, non all'inesperto» (17). Viene addotto il paragone dell'erba tagliente: «Come l'erba kusa male afferrata taglia la mano, così la vita ascetica male praticata conduce agli inferni» (18). Viene addotto il paragone della serpe: «Come se un uomo che brama serpi, esce per serpi, cerca serpi, trovasse una possente serpe e l'afferrasse per il corpo o per la coda: e la serpe si scagliasse su di lui e lo mordesse alla mano, al braccio o in altra parte così che egli ne patisse la morte o mortale dolore – e ciò perché? perché egli avrebbe afferrato male la serpe: or così appunto vi sono uomini a cui le male apprese dottrine riescono di danno e di dolore. E perché ciò? Perché essi hanno afferrato male le dottrine» (19).

(17) *Majjhima-nikāyo*, II (I, 13).

(18) *Dhammapada*, 311.

(19) *Majjhima-nikāyo*, XXII (I, 208-9).

Deve dunque restar fermo che la dottrina del risveglio, in sé, non si oppone come una particolare religione ad altre religioni. Anche nel mondo in cui è sorta, essa rispettò le varie divinità e i culti popolari d'intonazione religiosa che a queste si legavano. Intese il valore delle «opere». Gli uomini virtuosi e devoti vanno ai «cieli» – ma la direzione lungo la quale procedono gli Svegliati è un'altra (20). Essi si portano oltre come «un fuoco che via via arde ogni vincolo» (21): sia quello umano, sia quello divino. Ed è in fondo lo stile innato di un'anima superiore a far sì che nei testi non s'incontri alcun segno di abbandono, nessun sentimentalismo e nessuna effusione devota, nessun colloquio quasi a tu per tu con un dio, benché tutto dia il senso di una forza inflessibilmente protesa verso l'incondizionato.

Abbiamo così chiarito le prime tre ragioni per le quali proprio il buddhismo si raccomanda come base per l'esposizione di un sistema completo di ascesi. Ricapitolando, la prima ragione consiste nella possibilità di estrarre facilmente dal buddhismo gli elementi di una ascesi come tecnica oggettiva per la realizzazione di una calma, di una forza e di una superiorità distaccata suscettibili, in sé stesse, ad esser utilizzate in ogni senso. La seconda ragione sta nel fatto che nel buddhismo il concetto di ascesi può subito potenziarsi in quello di una via di realizzazione spirituale completamente libera da ogni «mitologia», sia religiosa, sia teologica, sia etica. La terza ragione, infine, è che il termine ultimo di tale via corrisponde al Supremo di una concezione veramente metafisica dell'universo, ad una trascendenza affermata ben oltre la concezione semplicemente teistica. È così che mentre il Buddha considera come un vincolo la tendenza a dogmatizzare e stigmatizza la vuota sufficienza di coloro che proclamano: «Solo questo è verità, stoltezza è il resto» (22), pure conserva ben ferma la consapevolezza della propria dignità: «Vorrete voi forse, discepoli, così riconoscendo, così comprendendo, ritornare, per salvezza, ai riti e alle fantasie dei soliti penitenti o sacerdoti?» – «Veramente no» è la risposta – «Così dunque, voi discepoli: voi forse non dite soltanto ciò che avete voi stessi meditato, voi stessi riconosciuto, voi stessi compreso?» – «Così è, o Signore» – «Bene, voi discepoli. Siate dunque dotati di questa chiara, trasparente dottrina, che non è legata al tempo, che è animante, invitante, ad ogni intelligente intelligibile. Se questo è stato detto, per ciò è stato detto» (23). Ed ancora: «Vi sono penitenti e sacerdoti che esaltano la liberazione. Essi parlano in vario modo glorificando la liberazione. Ma per quel che riguarda la più nobile, la più alta liberazione, io so che nessuno mi eguaglia, taccio poi che mi superi» (24). Questo è stato chiamato, nella tradizione, «il ruggito del leone».

(20) *Dhammapada*, 126.

(21) *Dhammapada*, 31.

(22) Cfr. per esempio *Athakavagga*, XII; XIII, 17-19.

(23) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I, 390).

(24) *Dīgha-nikāyo*, VIII, 21.

2. Arianità della dottrina del risveglio

Resta da dire qualcosa circa l'«arianità» della dottrina buddhista. Il nostro uso del termine «ario» in ordine a tale dottrina si giustifica anzitutto direttamente con i testi. Nel canone, ricorre dovunque il termine *ariya* (in sanscrito *âriya*), che vuole appunto dire «ario». Aria è detta la via del risveglio – *ariya magga*; arie sono le quattro verità fondamentali – *ariya saccâni*; ario il metodo di conoscenza – *ariya-naya*; ariya è detto l'insegnamento in prima linea – quello che accusa la contingenza del mondo (1) – il quale a sua volta si rivolge agli ariya: si parla della dottrina, come di quella che non al volgare, ma solo agli ariya è accessibile ed intelligibile. Vi è chi ha voluto tradurre il termine ariya con «santo». Ma questa è una traduzione imperfetta, anzi sfasata data la divergenza effettiva esistente fra ciò di cui si tratta, e tutto quello a cui subito si pensa in Occidente quando si parla di «santità». Anche la traduzione di ariya con «nobile» o «sublime» è poco adeguata. Si tratta di significati successivi assunti dal termine, i quali non corrispondono alla pienezza di quello originario, ad un tempo spirituale, aristocratico e razziale, significato che, malgrado tutto, nel buddhismo si è conservato in larga misura. È così che orientalisti, come per esempio il Rhys Davids e lo Woodward, hanno ritenuto che sia meglio non tradurre affatto il termine ed hanno lasciato ariya dovunque ricorre nei testi, sia come aggettivo, sia come sostantivo designante una determinata classe di esseri. Gli ariya sono, nei testi del canone, lo Svegliato, gli svegliati e coloro che ad essi sono uniti perché intendono, accettano e seguono la dottrina ariya del risveglio (2).

È opportuno sottolineare l'arianità della dottrina buddhista per varie ragioni. In primo luogo, per prevenire chi, contro di essa, volesse avanzare la pregiudiziale dell'esotismo e dell'asiatismo, e parlasse di una sua estra-

(1) Cfr. *Samyutta-nikâya*, XXXV, 84; XLII, 12.

(2) Il significato anche razziale del termine ariya traspare in alcuni testi, per esempio, quando si considera come cosa ardua ad ottenere e privilegiata il nascere nel paese degli Arii (*Anguttara-nikâya*, VI, 96).

neità rispetto alle «nostre» tradizioni e alle «nostre» razze. Ebbene, va ricordato che l'unità primordiale di sangue e di spirito delle razze bianche che crearono le massime civiltà d'Oriente e d'Occidente, quella iranica e indù non meno di quelle ellenica, romana antica, germanica, è una realtà. Il buddhismo ha il diritto di dirsi ario, perché riflette in alto grado lo spirito delle comuni origini, perché ha conservato parti notevoli di un retaggio che, come si è già detto, gli Occidentali hanno invece via via dimenticato, sia per opera di processi involutivi endogeni, sia perché proprio essi – assai più che non gli Aari d'Oriente – hanno soggiaciuto, specie nel campo religioso, ad influenze estranee. Come si è accennato, tolti alcuni elementi periferici, l'asceti del primo buddhismo nella sua chiarezza, nel suo realismo, nella sua precisione e nella sua salda e ben articolata struttura, ha effettivamente del «classico», riflette cioè il più elevato stile dell'antico mondo ario-mediterraneo.

E non è soltanto questione di forma. Una intima congenialità si palesa fra lo spirito dell'asceti annunciata dal principe Siddharta e quell'accentuazione dell'elemento intellettuale e olimpico, che contrassegna il platonismo, il neoplatonismo e lo stesso stoicismo romano. Altri punti di contatto si riscontrano là dove il cristianesimo fu rettificato appunto da un sangue ario conservatosi maggiormente puro – intendiamo nella cosiddetta mistica germanica: si ricordi il Meister Eckhart della predica sul distacco, sull'*Abgeschiedenheit*, o della teoria dell'«anima nobile»; si ricordi anche un Tauler e un Silesio. Qui, come in ogni altro campo, l'insistere sull'antitesi di Oriente ed Occidente è frivolo. L'opposizione vera è in primo luogo quella che esiste fra le concezioni di tipo moderno e le concezioni di tipo tradizionale, siano, queste ultime, occidentali o orientali; in secondo luogo, è quella che esiste fra le creazioni schiette di uno spirito e di un sangue ario e quelle che, invece, in Oriente come in Occidente, hanno risentito di influenze non arie. Come è stato giustamente rilevato dal Dahlke (3), fra le tradizioni più grandi e più antiche il buddhismo è quella che più si può dire di pura origine aria.

E ciò vale anche in un senso specifico. Se il termine ario, generalizzando, lo si può applicare all'insieme delle razze indoeuropee con riguardo alla loro comune origine (la patria originaria di tali razze, l'*airyanem-vaējō*, secondo il ricordo distintamente conservatosi nell'antica tradizione iranica, fu una regione iperborea o, più genericamente, nordico-occidentale) (4), pure in seguito esso è stato una designazione di casta. Come *ārya* valse essenzialmente una aristocrazia, opposta, nello spirito e nel corpo, sia a razze primitive, ibride e «demoniche» quali quelle delle popolazioni kosaliene e dravidiche trovate nei territori asiatici conquistati; sia, più in

(3) P. Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, München-Neubiberg, s.d., p. 35.

(4) Cfr. a tale riguardo le nostre opere: *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1969; *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano, 1941.

genere, al substrato corrispondente a quel che oggi si chiamerebbe probabilmente la massa proletaria e plebea, nata, in via normale, per servire, la quale, in India come nel mondo greco-romano, fu esclusa dai culti luminosi caratterizzanti le caste superiori, patrizie, guerriere e sacerdotali.

Ebbene, il buddhismo è da dirsi ario anche in questo senso quasi castale, malgrado l'attitudine, di cui diremo in seguito, da esso assunto di fronte al sistema delle caste dei suoi tempi. Chi poi venne chiamato lo Svegliato, cioè il Buddha, era il principe Siddharta, secondo alcuni figlio di re, secondo altri, almeno della più pura ed antica nobiltà guerriera della stirpe dei Shākya, proverbiale per la sua fierezza – era un modo di dire: «fiero come un Shākya» (5). Questa schiatta, a sua volta, come le più illustri ed antiche dinastie indù, si rifaceva alla cosiddetta «stirpe solare» – *sūrya vamsha* – e all'antichissimo re Ikshvāku (6). «Lui, di stirpe solare» – si legge, circa il Buddha (7). Ed egli lo dichiara: «Discendo dalla dinastia solare e sono di nascita un Shākya» (8) ed anche come asceta che ha rinunciato al mondo rivendica la dignità regale, la dignità di un re ariya (9). La tradizione vuole che in lui si ammirasse «una forma adorna di tutti i segni della bellezza e cinta da una aureola radiosa» (10). Ad un sovrano che, senza conoscerlo, l'incontra, egli dà subito l'impressione di un suo pari: «Hai un corpo perfetto, sei risplendente, ben nato, di nobile aspetto, hai un colorito dorato, candida dentatura, sei forte. Tutti i segni che sei di nobile nascita sono nella tua forma, tutti i segni dell'uomo superiore» (11). Un temutissimo bandito si chiede stupefatto, incontrandolo, chi sia «questo asceta che viene solo, senza compagni, come un conquistatore» (12). Non solo nel corpo e nella tenuta sono in lui palesi le caratteristiche di un *kshatriya*, di un nobile guerriero di alto lignaggio, ma la tradizione vuole che egli presentasse appunto i «trentadue attributi» che secondo un'antica dot-

(5) H. Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart-Berlin, 1923, p. 101 (tr. it.: *Budda*, Dall'Oglio, Milano, 1954). Una tale fierezza si mantenne nel principe Siddharta anche quale Buddha, se gli vennero messe in bocca parole, come queste: «Nel mondo degli angeli, dei dèmoni e degli dèi, nelle schiere degli asceti e dei sacerdoti, non vedo, o brāhmano, nessuno al quale debba io porgere rispettoso saluto e dinanzi al quale debba alzarmi per invitarlo a sedere» (*Anguttara-nikāyo*, VIII, 11).

(6) *Suttanipāta*, III, vi, 31. Vale rilevare che Ikshvāku fu concepito come figlio di Manu, cioè del legislatore primordiale della razza indo-aria, e che questi riferimenti nel buddhismo sono significativi: infatti la stessa origine regale e solare viene attribuita alla dottrina esposta nella *Bhagavad-gītā*, (IV, 1-2); dottrina che, rivelata dopo un periodo di oblio ad un *kshatriya*, cioè ad un esponente della nobiltà guerriera, dimostra come la via del distacco può fondare anche una forma incondizionata e travolgente di eroismo, cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima, cap. 18.

(7) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 95.

(8) *Suttanipāta*, III, 1.

(9) *Mahāvagga*, VII, 7.

(10) *Jātaka*, I.

(11) *Mahāvagga*, VII, 1-2; 5-6.

(12) *Majjhima-nikāyo*, LXXXVI (II, 384).

trina brahmanica contrassegnerebbero l'«uomo superiore» – *mahâpurisa-lakkhânâni* – colui, per il quale «esistono soltanto due possibilità, senza una terza»: o, restando nel mondo, divenire un *cakravartin*, cioè un re dei re, un «sovrano universale», il prototipo ario del «Signore del mondo», ovvero rinunciando al mondo, divenire un perfetto svegliato, il Sambuddha, «colui che ha rimosso il velo» (13). La leggenda vuole che al principe Siddharta si fosse già preannunciato, nella visione fatidica di una ruota turbinosa, un destino d'impero, da lui però respinto in nome dell'altra via, della via verso la pura trascendenza (14). Ed è parimenti significativo che, secondo la tradizione, il rito funerario per il Buddha, conformemente alla sua volontà, non sarebbe stato quello di un asceta, ma quello di un sovrano imperiale di un *cakravartin* (15). Malgrado l'attitudine assunta dal buddhismo di fronte al problema delle caste, si vuole, del resto, che in genere i *bodhisattva*, coloro che potranno un giorno divenire degli Svegliati, non nascano mai in una casta contadinesca o servile, ma o in quella guerriera o in quella brahmana, cioè nelle due più alte caste della gerarchia ariana: anzi si dice, in relazione ai tempi, essenzialmente in quella guerriera, fra i *kshatriya* (16).

Ora questa nobiltà ariana e questo spirito guerriero si riflettono nella stessa dottrina del risveglio. L'assimilazione dell'asceti buddhista alla guerra e delle qualità dell'asceta alle virtù del guerriero e dell'eroe sono ricorrentissime nei testi canonici: «lottante asceta con petto pugnante», «avanzata con i passi del combattente», «eroe vincitore della battaglia», «supremo trionfo della battaglia», «condizioni favorevoli pel combattimento», qualità di «un guerriero buono per il re, ben degno del re, che è un ornamento del re, ecc. (17) – fino a massime, come questa: «morte in battaglia è pur meglio che vivere sconfitti» (18). Quanto alla «nobiltà», essa qui si lega all'aspirazione verso una libertà sovranaturalmente potenziata. «Come toro, ho spezzato ogni laccio», dice lo stesso principe Siddharta (19). «Scaricato dal peso, ha distrutto i vincoli dell'esistenza»: è il tema ricorrente di continuo nei testi con riferimento a chi ne segue la via. Come «sommi di difficile accesso, simili a leoni solitari» sono designati i Compiuti (20). Lo Svegliato, quale «santo superbo è salito sulle cime più eccelse dei monti, si è spinto nelle selve più lontane, è disceso in abissi

(13) *Mahâvagga*, VIII, 7; *Pârâyanavagga*, I, 25-28; *Majjhima-nikâyo*, CXI (II, 426 sgg.); *Dîgha-nikâyo*, III, 5, 11, 12 ecc.; *Mahâvagga*, I, 16, 19. Dettaglio razziale non privo di interesse: fra i segni accennati è compreso un colore azzurro cupo degli occhi.

(14) *Jâtaka*, Intr. (W. 64).

(15) *Mahâparinirvâna-sûtra*, II, 25; 52-56.

(16) *Jâtaka*, Intr. (W. 40-41).

(17) Cfr. *Majjhima-nikâyo*, LIII (II, 27, 23, 25); XXVI (I, 50); *Anguttara-nikâyo*, IV, 181, 196; V, 90, 72 sgg.

(18) *Mahâvagga*, II, 15.

(19) *Suttanipâta*, I, ii, 12.

(20) *Majjhima-nikâyo*, XCII (II, 441); *Mahâvagga*, VII, 7.

profondi» (21). Egli può dire: «Non servo nessuno, non ho bisogno di servire nessuno» (22), idea che fa ricordare quella «razza autonoma e immateriale», «senza re» – ὀβρασίλευτος – perché è essa stessa regale, di cui si ebbe a parlare anche in Occidente (23). È «asceta, puro, conoscitore, libero, sovrano» (24).

Questi sono alcuni degli attributi che vedremo ricorrere già nei testi più antichi sia per il Buddha, sia per coloro che procedono sulla sua stessa via. La parte che in tali attributi ha l'abituale esagerazione di ogni glorificazione, non pregiudica il loro significato, almeno, di testimonianze in ordine all'idea generale che sempre si ebbe sia della via e dell'ideale indicati dal principe Siddharta, sia della di lui razza spirituale. Il Buddha è eminentemente il tipo dell'asceta regale e la sua naturale controparte, come dignità, è colui che, come un Cesare, poté dire comprendere, la propria stirpe, la maestà dei re così come la sacrità degli dèi, nel potere dei quali stanno anche coloro, che sono dominatori di uomini (25). Si è visto or ora che proprio questo senso ha, del resto, l'antica tradizione relativa all'essenziale identità della natura di colui che può essere soltanto o figura imperiale, o perfetto Svegliato. Ci troviamo presso gli àpici del mondo spirituale ario.

Per l'arianità dell'insegnamento buddhistico originario, una particolare caratteristica è l'assenza di quelle manie proselitarie, che quasi senza eccezione sono in ragione diretta col carattere plebeo, antiaristocratico, di una credenza. Uno spirito ario ha troppo rispetto per l'altrui persona e troppo spiccato il senso della propria dignità per cercar d'imporre ad altri le proprie idee, anche quando sa che esse sono giuste. E non è senza relazione a ciò che nel ciclo originario delle civiltà arie, sia d'Oriente, sia d'Occidente, non troviamo nemmeno figure divine che si preoccupino troppo degli uomini, che quasi corrano dietro ad essi per attirarli e «salvarli». Le cosiddette religioni di salvezza – le *Erlösungsreligionen*, come si dice in tedesco – non appaiono, in Oriente come in Occidente, che tardivamente, presso ad un allentamento della tensione spirituale originaria, ad un offuscamento della coscienza olimpica e, non per ultimo, ad influssi di elementi etnico-sociali inferiori. Che le divinità poco possano per gli uomini, che sia fondamentalmente l'uomo l'artefice del proprio destino in ordine agli stessi sviluppi oltremondani di esso – questa veduta caratteristica del buddhismo originario ne mette bene in luce la diversità rispetto a molte

(21) *Majjhima-nikāyo*, I, (I, 490).

(22) *Uragavagga*, II, 8.

(23) Zosimo, testo in M. Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes Grecques*, Paris 1887, vol. II, p. 213.

(24) *Majjhima-nikāyo*, XXXIX (I, 409).

(25) Svetonio, *Caes.* VI. L'equivalenza dei due tipi viene indicata per esempio dall'*Anguttara-nikāyo* (II, 44), dove è detto che due esseri appaiono nel mondo, per la salute di molti, pel bene di dèi ed uomini: il perfetto Svegliato e il *cakravartin* o «signore universale».

forme tarde, soprattutto mahayâniche, nelle quali trovò modo d'infiltrarsi il motivo di esseri mitici affaccendantisi intorno agli uomini per condurli tutti alla salvezza.

In fatto di metodo e d'insegnamento, nei testi originari vediamo dunque che il Buddha espone la verità come egli l'ha scoperta, senza imporsi a nessuno né ricorrere a mezzi estrinseci per persuadere o «convertire». «Chi ha occhi, vedrà le cose»: è la formula sempre ricorrente nei testi. «Venga da me un uomo intelligente – è scritto (26) – non tortuoso, non simulatore, un uomo dritto: io l'istruisco, gli espongo la dottrina. Seguendo l'istruzione, dopo non molto tempo egli stesso riconoscerà, egli stesso vedrà, che così invero ci si libera completamente dai vincoli: dai vincoli, cioè, dell'ignoranza». Segue il paragone del bambino che si libera gradatamente dagli impedimenti, paragone del tutto corrispondente a quello della «maieutica» platonica, dell'arte di aiutare le nascite. Ed ancora: «Io non vi sforzerò, come il vasaio con la creta cruda. Riprendendo riprendendo, io parlerò, premendo premendo. Chi è sano resisterà» (27). Del resto, l'originaria intenzione del principe Siddharta, una volta conseguita la conoscenza della verità, era di non comunicarla a nessuno, non per malanimo; ma riconoscendone la profondità e prevedendo l'incomprensione dei più. Venuto poi a riconoscere che in fondo vi sono anche più nobili nature, menti meno offuscate, per compassione espone la dottrina, mantenendo però sempre distanza, distacco e rispetto. Che i discepoli vengano o meno a lui, che seguano o no i precetti ascetici, «sempre lo stesso egli rimane» (28). Ecco il suo stile: «Conoscere la persuasione e conoscere la dissuasione; conoscendo la persuasione e conoscendo la dissuasione non persuadere e non dissuadere: esporre solo la realtà» (29). «È mirabile – viene anche detto (30) – è straordinario come nessuno esalti la propria e disprezzi l'altrui dottrina in un Ordine, in cui pur vi son tanti guidatori per mostrarla».

Anche questo è stile ario. Certo, la potenza spirituale vivente nel Buddha non poté non manifestarsi, talvolta, in modo quasi automatico, affermandosi direttamente e imponendo un riconoscimento. Perciò come «prima orma dell'elefante» viene per esempio indicato il fatto che dotti, esperti dialettici i quali aspettavano al guado il Buddha per stroncarlo con i loro argomenti, al suo apparire chiedono solo di udire la dottrina (31), o quello che, quando il Buddha affronta una discussione, la sua parola non può fare a meno di agire «come un furioso elefante o una fiammeggiante

(26) *Majjhima-nikâyo*, LXXX (II, 307).

(27) *Majjhima-nikâyo*, CXXII (III, 193).

(28) *Majjhima-nikâyo*, XLIX (I, 481); CXXXVII (III, 321).

(29) *Majjhima-nikâyo*, CXXXIX (III, 331).

(30) *Majjhima-nikâyo*, LVI (II, 257).

(31) *Majjhima-nikâyo*, XXVII (I, 262).

vampa» (32). O si ha il caso dei suoi antichi compagni che, credendo che avesse abbandonata la via dell'ascetismo, si proponevano di non accoglierlo, ma poi subito gli vanno incontro; o quello del feroce bandito *Angulimāyo* al quale la figura maestosa del Buddha s'impone. Certo è tuttavia, che il Buddha, nella sua superiorità, si è sempre astenuto dall'usare mezzi indiretti di persuasione e, in ogni caso, mai di quelli che fanno leva sulla parte irrazionale, sentimentale o emotiva dell'essere umano. Anche questa regola è importante: «Voi non dovete, o discepoli, mostrare ai laici il miracolo dei poteri supernormali. Chi farà ciò è colpevole di una cattiva azione» (33). Ciò comporta la rinuncia al «miracolo» come mezzo estrinseco per suscitare una «fede». La propria persona va messa da parte: «In verità, i nobili figli espongono le loro conoscenze superiori in modo simile, presentando la verità, senza riferirsi come che sia alla loro persona» (34). «Che dunque? – dice il Buddha a chi da tempo anelava di vederlo –. Chi vede la legge vede me e chi vede me vede la legge. In verità, vedendo la legge si vede me e vedendo me si vede la legge» (35). Svegliato egli stesso, il Buddha vuole solamente propiziare il risveglio in chi ne è capace: risveglio, in primo luogo, di una dignità e di una vocazione, in secondo luogo, risveglio di una intuizione intellettuale. Chi è capace d'intuire – è detto – non può non approvare (36). Il miracolo nobile, «conforme alla natura ariya» – *ariyaiddhi* – opposto a quello che si basa su di una fenomenologia estranormale e che vien giudicato non ariya – *anariyaiddhi* – si riferisce proprio al primo punto, è il «miracolo dell'insegnamento» che desta la facoltà di discernere, che fornisce una nuova, giusta misura per tutti i valori (37), per la quale la formula canonica più tipica è: «Cosí è – egli intende –. Vi è il nobile e vi è il volgare, e vi è una libertà più alta di questa percezione dei sensi» (38). Per il secondo punto, ecco un passo caratteristico: «Il suo cuore [quello del discepolo] si sentí ad un tratto pervaso di sacro entusiasmo e tutta la sua mente si dischiuse pura, chiara, splendente come il disco luminoso della luna: e gli apparve intera la verità» (39). Tale è la base dell'unica «fede», dell'unica «retta fiducia», che nell'ordine degli ariya è tenuta in conto: «fiducia motivata, radicata nella visione e, salda», tale che «nessun penitente o sacerdote, nessun dio o diavolo, nessun angelo o chi altri nel mondo può distruggerla» (40).

Forse ad un ultimo punto vale la pena di accennare brevemente. Il fatto

(32) *Majjhima-nikāyo*, XXXV (I, 349).

(33) *Vinaya*, III, 81.

(34) *Anguttara-nikāyo*, VI, 49.

(35) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 87.

(36) *Majjhima-nikāyo*, XCV (II, 482).

(37) *Dīgha-nikāyo*, 3-8.

(38) *Majjhima-nikāyo*, VII (I, 57).

(39) *Mahāparinirvāna-sūtra*, 52-56.

(40) *Majjhima-nikāyo*, XLVII (I, 464).

che il Buddha nei testi pâli non appare come un essere sovranaturale sceso in terra a diffondere una «rivelazione», ma come colui che espone una verità da lui stesso veduta e indica una via che lui stesso si è aperta, come colui che, giunto egli stesso all'altra riva, aiuta altri a passarvi (41), una tale traversata avendola compiuta con le proprie forze, senza un maestro che abbia dovuto illuminarlo (42) – questo fatto non deve condurre ad umanizzare oltre misura la figura del Buddha. Anche a prescindere dalla teoria dei *bodhisattva*, la quale troppo spesso risente di un elemento fiabesco e si è definita solo in un periodo posteriore, nei testi originari la concezione del cosiddetto *kolankola* ci rende sempre possibile d'intendere nel Buddha la riemersione di un principio luminoso già accesi in precedenti generazioni: cosa che si accorderebbe con quanto diremo nel prossimo capitolo sul significato storico della dottrina buddhista del risveglio. In ogni caso, quali pur siano gli antecedenti, è arduo tracciare un limite fra quel che è umano e quel che non lo è più, quando si tratta di un essere che ha realizzato in sé l'elemento libero da morte – *amata* –, che si presenta come incarnazione viva di una legge centrata in ciò che è assolutamente trascendente e che da nulla può esser «incluso» – *apariyâ-pannam*. Anche qui si può fare una questione di differenza di natura. Dipende dalla distanza che i varî esseri sentono fra sé e la realtà metafisica il fatto, che una forza venga vissuta come «grazia», che una conoscenza si presenti con carattere di «rivelazione» nel senso divenuto prevalente in Occidente a partire dal profetismo ebraico, che l'annunciatore di una legge assuma tratti «divini» anziché presentarsi come colui che ha distrutto l'ignoranza e si è «ridestato». Questo divario non dice, in sé, assolutamente nulla in ordine alla dignità e al livello spirituale di un insegnamento, come pure della stessa persona del suo annunciatore. Certo è solo, che il primo caso – quello delle «rivelazioni» e degli dèi-uomini – non può non dare un senso di estraneità ad uno spirito ario, ad un «nobile figlio» – *kula-putta* – specie in un'epoca in cui nell'umanità non si era ancor del tutto offuscato il ricordo delle origini.

Infine, una breve considerazione sul Buddha storico come modello. Se egli non si presenta dunque come un dio, pure, come si è detto, da tutta la tradizione originaria egli è stato considerato come un uomo giunto con le sue sole forze al risveglio, quindi al superamento del limite individuale. Come *kshatriya*, il principe Siddharta ebbe naturalmente la usuale iniziazione di casta, ma non è attestato nessun suo collegamento con qualche organizzazione esistente quale condizione per la sua realizzazione. Devesi dunque pensare ad uno di quei casi eccezionali nei quali un superamento della condizione umana e lo sbocco nella trascendenza sono avvenuti per via autonoma. Ci si potrebbe riferire alla violenza che, secondo il detto evangelico, la porta dei Cieli può subire, o anche al Parsifal di Wolfram

(41) *Suttanipâta*, II, vi, 36.

(42) *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 253).

von Eschenbach (43). Dal Buddha è nata una tradizione e probabilmente sono nate anche linee di trasmissione iniziatica fuori dalle semplici scritture. Ma se ci si riferisce al Buddha, la verità è quella ora accennata: egli fu principio a sé e attesta la possibilità di una ascesa autonoma, presso la quale una possibile, contemporanea discesa di forze superiori, dall'alto, fino ad una unità, deve essere considerata come da essa condizionata.

Avendo accennato all'eccezionalità di una simile congiuntura, l'esempio del Buddha non deve andar incontro alle fisime di «autoiniziazione» di certi spiritualisti moderni ma, nel contempo, deve porre anche un limite all'insistere, da parte di alcuni elementi tradizionalisti, sull'imprescindibilità di un collegamento «regolare» e quasi burocratico con organizzazioni per chiunque aspiri al superamento dell'esistenza condizionata. Il fatto è che un tale collegamento potrà essere per molti necessario, ma per un numero ancor più grande di persone esso è così poco sufficiente, da rendere legittima la domanda della misura in cui sia, dopo tutto, anche necessario (44). Qualcosa come lo spirito e l'atteggiamento del Buddha storico è una qualificazione essenziale per qualsiasi vera realizzazione iniziatica, cioè analoga a quella della via buddhista del risveglio.

(43) Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1994 (N.d.C.).

(44) Su ciò cfr. *I limiti della «regolarità» iniziatica*, in *Introduzione alla magia* (1955-56), a cura del Gruppo di Ur, Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971, vol. III, pp. 160 sgg.

3. Luogo storico della dottrina del risveglio

Al punto di vista «tradizionale» da noi seguito è proprio il non considerare le grandi tradizioni storiche né come qualcosa di «originale», né come qualcosa di arbitrario. In ogni tradizione degna di questo nome sono sempre presenti, nell'una o nell'altra forma, elementi di un sapere che, per esser radicato in una realtà superindividuale, è oggettivo ed essenzialmente identico. In più, ogni tradizione contiene una formulazione particolare e specifica, che però nemmeno essa va intesa come arbitraria. Essa corrisponde invece alle condizionalità di un dato clima storico e spirituale. In queste risiede la ragione di una data formulazione, adattamento o limitazione e non di un'altra – dell'unico sapere. Non è dunque come se all'una o all'altra personalità fosse venuto in mente, ad un dato momento, di enunciare per esempio le teorie dell'*âtma*, o quelle del *nirvâna*, o quelle islamiche e via dicendo, cosí, ad arbitrio o per circostanze estrinseche, come tanti punti di vista isolati. Ad una logica profonda – da scoprire partendo da una adeguata metafisica della storia – obbedisce invece, anche senza sembrarlo, ogni grande tradizione ed ogni grande dottrina. Tale è dunque il criterio che seguiremo negli stessi riguardi del buddhismo: per cui riteniamo fondamentalmente errata ogni critica che voglia a tutti i costi rivendicare al buddhismo, o a qualunque altra grande tradizione, una «originalità» e faccia suo l'argomento ch  , «altrimenti», non vi sarebbe una distinzione. La distinzione vi   , come vi    la concordanza, ma l'una e l'altra determinate – ripetiamolo – da fattori oggettivi, anche se tali da non essere sempre avvertiti in modo del tutto chiaro dai singoli esponenti di una data corrente storica.

Ci   premesso, per cogliere il senso specifico della dottrina buddhista bisogna considerare l'insieme delle tradizioni ind   prebuddhiste e distinguere in esse due fasi fondamentali: la vèdica e la br  hmano-upanishadica.

In ordine ai *Veda*, che costituiscono la base fondamentale di tutta la tradizione in discorso, non sarebbe esatto parlare n   di «religione», n   di «filosofia». Gi   il termine *Veda* dalla radice *vid*, che equivale a quella ellenica *   * (da cui, per esempio, *     *) e significa «vedo», «ho veduto» – allude ad una dottrina basata non sulla fede o sulla «rivelazione», ma sulla

conoscenza in senso eminente, assimilata analogicamente appunto ad un vedere. I *Veda* furono «visti»: furono visti dai *rshi*, dai «veggenti» dei tempi primi. In tutta la tradizione il loro contenuto non è mai valso come una «fede», bensì come una «scienza sacra».

È poi davvero uno scherzo vedere nei *Veda* l'espressione di una «religione schiettamente naturalistica», come han fatto non pochi orientalisti. Scorie possono esser qui presenti, come altrove, soprattutto in relazione ad infiltrazioni esogene, particolarmente sensibili per esempio nell'*Atharva-Veda*. Ma ciò che la parte essenziale e più antica dei *Veda* riflette, è lo stadio cosmico dello spirito indo-ario. Non si tratta di teorie o teologie, ma di inni, nei quali si riflette e grandeggia una coscienza ancora legata al mondo e alla realtà metafisica, sì che i vari «dèi» dei *Veda*, più che immagini religiose, sono proiezioni dell'esperienza di significati e di forze percepite direttamente sia nell'uomo, sia nella natura, sia di là dalla natura, in un èmpito cosmico, eroico e «sacrificale», in una vicenda liberata e per dir così «trionfale» (1). Per quanto la redazione di esse sia assai più tarda, allo stesso stadio vanno ricondotti i motivi fondamentali contenuti in epopee, come il *Mahābhārata*. Uomini, eroi e figure divine qui si trovano fianco a fianco, sì che, come il Kerényi riferendosi alla fase olimpico-omerica della tradizione ario-ellenica, si potrebbe ben parlare di un «veder gli dèi e di un esser da essi visti», di uno «stare insieme ad essi nello stato originario dell'esistenza» (2). L'elemento olimpico si riflette peraltro in un gruppo tipico di divinità vèdiche. In Dyaus (da *div*, splendere, radice che si ritrova anche in Zeus e in Deus), signore della luce urànica, principio dello splendore, della forza e della sapienza; in Varuna, anche lui simbolo di una forza celeste e regale, connessa all'idea di *rita*, cioè del *cosmos*, di un ordine cosmico, di una legge naturale e supernaturale, mentre in Mithra si aggiunge l'idea di un dio delle virtù specificamente arie, della verità e della fedeltà. Abbiamo ancora Sûrya, il sole fiammeggiante, al quale, come al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ olimpico, nulla si nasconde, che distrugge ogni infermità e, in quanto Savitar, è la forza di luce esaltata nel primo rito giornaliero di tutte le caste arie come principio di risveglio e di animazione intellettuale; ovvero Ushas, l'aurora, colei che, eternamente giovane, apre le vie al sole, arreca la vita, è «segnale d'immortalità». In Indra s'incarna infine lo stesso èmpito eroico e metafisico dei primi conquistatori iperborei: Indra è «colui, senza il quale non vincono le genti», è il «figlio della forza», il dio-folgore della guerra, del valore, della vittoria, lo sterminatore dei nemici degli Arii, dei neri Dasyu e, in essi, anche di ogni forza tortuosa e titanica che «voglia scalare il cielo», mentre in pari tempo egli appare come il consolidatore,

(1) In una certa misura, qui ci si potrebbe riferire a quel che ha scritto K. Kerényi (*La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Zanichelli, Bologna, 1940, cap. II) sul «senso della festività» e sul rito.

(2) Cfr. K. Kerényi, *La religione antica*, cit., capp. IV e V.

come «colui che ha reso saldo il mondo». E lo stesso spirito si riflette, per gradi, in divinità vèdiche minori, fino a quelle legate alle forme piú condizionate di esistenza.

A ravvivare questa esperienza cosmica, nei *Veda* si trova essenzialmente l'azione sacrificale. Il rito sacrificale prolunga l'umano nel non-umano, galvanizza e conferma gli incontri fra due mondi, sí che il sacrificatore, figura austera e maestosa come il *flamen dialis* romano, assume i tratti di un dio in terra – *bhû-deva*, *bhû-sura*. In fatto di dottrina del *post-mortem*, nei *Veda* viene considerata essenzialmente la stessa soluzione che fu propria al piú antico spirito ario-ellenico: immagini di tenebre o di inferni sono quasi del tutto assenti nelle parti piú antiche dei *Veda*: la crisi della morte viene appena avvertita come tale: nell'*Atharva-Veda* essa è perfino concepita come l'effetto di una forza nemica e demonica, che con opportuni riti può essere combattuta. I morti passano ad una esistenza di splendore, che è un «ritorno», dove essi di nuovo si congiungono alla loro forma primordiale: «Avendo deposto ogni difetto, torna a casa: unisciti pieno di splendore con la [tua] forma» (3); e ancora: «Bevemmo il soma [simbolo di un sacro entusiasmo], divenimmo immortali, raggiungemmo la luce» (4). Il rito simbolico vèdico di «cancellare le orme», a che il morto non torni fra i vivi, mostra bene quanto fosse assente in questo periodo l'idea di una reincarnazione, una tale possibilità valendo come non esistente presso l'alta tensione eroica, sacrificale e metafisica propria a un tale stadio. Il re dei trapassati, Yama, non ha affatto, nei *Veda*, il significato successivo di dio della morte e degli inferni, conserva piuttosto i tratti del suo equivalente irano-ario, Yima, re solare dell'età primordiale: figlio del «Sole», Yama è il primo dei mortali e colui «che per primo ha trovato la via [verso l'aldilà]» (5): sí che, complessivamente, l'aldilà vèdico è in buona misura associato all'idea di una specie di reintegrazione dello stato primordiale.

Verso il X secolo a.C. si iniziarono nuovi sviluppi, trovanti espressione in altri testi, da un lato nei *Brâhmana*, dall'altro nelle *Upanishad*. Gli uni e le altre si rifanno alla tradizione dei *Veda*: eppure è già avvertibile un notevole spostamento di prospettive. Ci si avvia a poco a poco sia verso la «filosofia», sia verso la «teologia».

La speculazione dei testi *brâhmana* si appoggiò soprattutto a quella parte dei *Veda*, che si riferisce al rito e all'azione sacrificale. Il rito in tutte le civiltà tradizionali fu concepito non come una vuota cerimonia o un'azione, sentimentale e formalistica ad un tempo, di laude e di propiziazione di un dio, bensí come una operazione dagli effetti reali, come un'opera di potenza che può sia ravvivare i contatti col mondo trascendente, sia imporsi alle forze sovrasensibili e, con la mediazione di queste,

(3) *Rg-Veda*, X, xiv, 2.

(4) *Rg-Veda*, VIII, XLVIII, 3.

(5) *Rg-Veda*, X, xiv, 2.

determinare eventualmente effetti anche su quelle naturali. Come tale, il rito presuppone tanto la conoscenza di certe leggi segrete, quanto, e essenzialmente, il possesso di una forza non-umana. Il termine *brahman* (al neutro, da non confondere con *Brahmâ* al maschile, che designerà invece la divinità teisticamente concepita) in origine significava appunto questa energia, forza magica, fluido e forza di vita, su cui poggia il rito e che attiva il rito.

Nei testi *brâhmana* questo aspetto rituale della tradizione vèdica s'ipertrofizza e si formalizza. Il rito diviene il centro di ogni cosa e l'oggetto di una scienza minuziosa, che a poco a poco doveva rivelarsi priva di ogni contenuto vivente. L'Oldenberg, riferendosi al periodo in cui visse il principe Siddharta, parla a tale riguardo di «una sapienza sciocca che tutto sa e tutto spiega e troneggia, soddisfatta, in mezzo alle sue stravaganti creazioni» (6). Il giudizio è eccessivo, ma ha la sua parte di verità. Al tempo del Buddha si può ben parlare di una casta di *theologi philosophantes*, che erano essi ad amministrare le vestigia dell'antica tradizione, cercando ogni mezzo per consolidare un prestigio, al quale non sempre corrispondeva la loro qualificazione umana e la loro razza – se non la razza fisica, che il sistema delle caste ben tutelava, almeno quella spirituale. E si è detto «teologi», giacché in questi ambienti il concetto del *brahman* a poco a poco si generalizzò e, per così dire, si sostanzializzò, tanto che alla fine il *brahman* non andò più a significare quella forza misteriosa, che in fondo prendeva senso solamente in termini di esperienza magica e rituale, bensì l'anima del mondo, la forza-sostanza suprema dell'universo, il substrato, in sé indeterminato, di ogni essere e di ogni fenomeno. Divenne dunque un concetto pressoché teologico.

Quanto alle *Upanishad*, in esse prende forma soprattutto la dottrina dell'*âtmâ*, la quale riflette ancora in larga misura l'originario sentimento cosmico e solare della prima coscienza ariana, in quanto essa mette in rilievo la realtà dell'Io come principio superindividuale, immutabile e immortale della personalità di contro alla molteplice varietà dei fenomeni e delle forze di natura. L'*âtmâ* si definisce col *neti neti* («non è questo, non è questo»), cioè con l'idea, che esso non è nulla di quel che appartiene alla natura e, in genere, al mondo condizionato.

A poco a poco doveva prodursi, in India, una convergenza fra la corrente speculativa dei *Brâhmana* e quella delle *Upanishad*, convergenza che si concluse con l'identificazione del *brahman* con l'*âtmâ*: l'Io nel suo aspetto superindividuale e la forza-sostanza del cosmo divengono una sola e medesima cosa. Qui abbiamo un punto di svolta di grandissimo momento per la storia spirituale della civiltà indo-ariana. La dottrina della identità dell'*âtmâ* col *brahman* costituisce infatti un àpice metafisico ma, simultaneamente, un punto che già offriva possibilità ad un processo di sfalda-

(6) H. Oldenberg, *Buddha*, cit., p. 21.

mento e di discentramento spirituale. È appunto quel che doveva accadere man mano che ombre scesero sulla luminosità dell'originaria esperienza eroica e cosmica dell'uomo vèdico e che influenze esogene guadagnarono terreno.

In origine la dottrina delle *Upanishad* valse come segreta, come un sapere da trasmettersi solamente a pochi – a tale idea riporta il termine stesso «Upanishad». Ma, in realtà, il momento filosofico e speculativo doveva anche qui divenir prevalente. Da ciò, continue oscillazioni, nelle piú antiche *Upanishad* – già nella *Chândogya* e nella *Brhadâraṇyaka-upanishad* – in ordine al piano di coscienza da servire come punto di riferimento per la dottrina. L'*âtma* è oggetto di esperienza immediata o non lo è? È l'una e l'altra cosa insieme. La sua identità sostanziale con l'Io del singolo viene affermata, ma in pari tempo noi vediamo spesso rinviata l'unità del singolo con l'*âtma-brahman* al dopo-morte, non solo, ma si pongono condizioni a che ciò davvero avvenga e si contempla il caso, in cui l'Io o, per dir meglio, gli elementi della persona non escano dal ciclo di esistenze finite e mortali. Nelle antiche *Upanishad*, in fondo, non si giunge mai ad una soluzione precisa del problema dei rapporti effettivi esistenti fra l'Io di cui ognuno può positivamente parlare e l'*âtma-brahman*. Il che non è un caso: è una circostanza dovuta ad uno stato già incerto di coscienza, al fatto che, mentre per gli adepti della «dottrina segreta» l'Io poteva esser effettivamente l'*âtma*, per la coscienza generale l'*âtma* stava divenendo un semplice concetto speculativo, un'assunzione quasi teologica, perché il livello spirituale originario stava per esser perduto.

In piú, si annunciò praticamente il pericolo di confusioni panteistiche. Questo pericolo non esisteva nella teoria, perché nelle *Upanishad*, seguendo la concezione vèdica, il principio supremo veniva sí concepito come la sostanza del mondo e di tutti gli esseri, ma anche come ciò che «per tre quarti» li trascende, sussistendo come «l'immortale nel cielo» (7). Tuttavia nelle stesse *Upanishad* viene anche dato risalto all'identità dell'*âtma-brahman* con elementi d'ogni genere del mondo naturalistico, sí che la possibilità pratica di una deviazione panteistica propiziata dall'assimilazione dell'*âtma* col *brahman* fu reale. Qui devesi tenere conto anche del processo di graduale involuzione dell'uomo, di cui si trovano indicazioni negli insegnamenti di tutte le tradizioni, quella indo-aria compresa, ove la teoria dei quattro *yuga* corrisponde esattamente a quella classica circa le quattro età e circa la discesa dell'umanità fino all'ultima di esse, all'età del ferro, equivalente alla «età oscura» – *kali-yuga* – degli Indo-ari (8). Se anche in relazione a questo processo generale nel periodo delle accennate speculazioni l'originaria coscienza cosmica ed urànica delle origini vèdiche aveva già subíto un certo oscuramento, formulare la teoria della identità

(7) Rg-Veda, X, xc; *Chândogya-upanishad*, III, xii, 6.

(8) Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1969 (N.d.C.).

dell'*âtma* col *brahman* doveva significare per molti un pericoloso incentivo all'evasione, ad una confusa immedesimazione dell'Io con la spiritualità del tutto, laddove sarebbe stata necessaria una reazione particolarmente energica nel senso di una concentrazione, di un distacco, di un risveglio.

Complessivamente, i germi di una decadenza che già si palesarono nel periodo post-vèdico accentuandosi all'epoca del Buddha (VI secolo a.C.) sono i seguenti. Anzitutto un ritualismo stereotipo. Poi il dèmone della speculazione: esso fece sí che quel che doveva esser «dottrina segreta» – *upanishad, rahasya* – in parte si filosoficizzò, tanto che si giunse ad una tumultuosa molteplicità di teorie divergenti di sette e di scuole, della quale spesso nei testi buddhisti viene dato un quadro suggestivo (9). In terzo luogo, la trasformazione «religiosa» di molte divinità che, come si è detto, nel periodo vèdico corrispondevano a stati di una coscienza cosmicamente trasfigurata, mentre ora divengono oggetto di culti popolari (10). Del pericolo panteistico si è già detto. In piú, va considerato l'effetto di influenze esogene, non-arie, alle quali noi crediamo di poter attribuire una parte non indifferente nella formazione e nella diffusione della teoria della r i n c a r n a z i o n e.

Di questa teoria, come si è accennato, nel primo periodo vèdico non si trova traccia, e ciò perché essa è effettivamente incompatibile con la visione olimpica ed eroica del mondo, perché è la «verità» propria ad un tipo diverso, telluricamente e matriarcalmente intonato, di civiltà. La reincarnazione, infatti, è concepibile solamente per chi si sente «figlio della terra», né conosce una realtà trascendente l'ordine naturalistico, legato a quelle divinità femineo-materne che, come nel mondo paleo-mediterraneo, noi ritroviamo anche nelle tracce della civiltà indú pre-aria, dravidica e kosoliana. Nel ceppo da cui, come entità effimera, è sorto, il singolo morendo si ridissolverà, per riapparire in nuove nascite terrene, in una vicenda fatale e indeterminata. Questo è il senso ultimo della teoria della reincarnazione, la quale comincia ad infiltrarsi già nel periodo della speculazione upanishadica, dando luogo in un primo tempo a forme miste, che debbono valerci come indici barometrici dell'accennato mutamento della coscienza aria originaria. Mentre nei *Veda* per l'oltretomba viene essenzialmente concepita una sola soluzione, affine, come si è detto, a quella della piú antica Ellade, nei testi *brâhmana* si accenna già alla teoria della doppia via: «[Solo] chi conosce e pratica l'azione rituale risorge in vita ed ottiene vita immortale; gli altri che non conoscono e non praticano l'azione rituale rinasciranno sempre di nuovo, come nutrimento della morte» (11). Nelle

(9) Cfr. *Dîgha-nikâyo*, I, I, 29 sgg.; *Atthakavagga*, XII, XIII.

(10) È essenzialmente a questi dèi che bisogna riferirsi quando li vediamo assumere, nei testi buddhisti, parti affatto modeste e subordinate, fino a trasformarsi talvolta quasi in discepoli che dal Buddha hanno la rivelazione della dottrina. Si tratta cioè della degradazione degli antichi dèi.

(11) *Cathapâtha-brâhmana*, X, IV, 3, 10.

Upanishad però, come è oscillante il rapporto fra l'io reale e l'*âtma*, del pari lo è la dottrina dell'oltretomba. Si parla della «diga, oltrepassata la quale anche la notte diviene giorno, poiché questo mondo del *brahman* è immutabile luce», diga costituita dall'*âtma*, contro la quale nulla può né la decadenza né la morte né il dolore né l'opera buona né l'opera cattiva (12). Si parla della «via degli dèi» – *deva-yâna* – procedendo lungo la quale dopo morte si consegue l'incondizionato e «non si torna più». Ma in pari tempo si considera un'altra via, il *pitṛ-yâna*, lungo la quale «si ritorna», l'essere individuale dopo morte essendo via via «sacrificato» a varie divinità, di cui diviene «cibo», per infine riapparire sulla terra (13). Nei testi più antichi non si concepisce una possibilità di liberazione per chi calca questa seconda via: invece si parla già della «legge causale», del *karma*, che determinerebbe la successiva esistenza in base a quanto si è fatto nella precedente. Si annuncia così ciò che chiameremo la c o s c i e n z a s a m s â r i c a, la quale costituirà la chiave di volta della visione buddhista della vita: il sapere segreto, confidato in disparte dal savio Yājñayalkya al re Arthavāga, è che alla morte i singoli elementi dell'uomo si dissolvano in quelli cosmici corrispondenti, compreso l'*âtma*, che rientra nell'«etere», e quel che resta è solo il *karma*, cioè l'azione, la forza già legata alla vita di un dato essere, che andrà a determinare un nuovo essere (14).

In tutto ciò è da vedere, dunque, assai più che l'escogitazione di una nuova arbitraria speculazione metafisica: è piuttosto il segno di una coscienza, la quale si abitua già a considerarsi terrestre e, al massimo, panteisticamente cosmica, che già si sposta al livello di quella parte dell'essere umano, per la quale può essere davvero questione di un morire e di un rinascere e di un indefinito vagare attraverso varie forme di esistenza condizionata; diciamo «varie», giacché a poco a poco gli orizzonti si ampliarono e fu anche concepito il risorgere in questo o in quel mondo di dèi, a seconda delle azioni. In ogni caso, all'epoca in cui appare il buddhismo la teoria della reincarnazione e quella della trasmigrazione erano ormai parte integrante delle idee acquisite dalla mentalità predominante. Talvolta, e già nelle *Upanishad*, vedute distinte si unirono promiscuamente, per cui da un lato si concepisce un *âtma* che, pur non essendo un dato immediato della coscienza, viene supposto esser sempre e intangibilmente presente in ognuno, e dall'altro un indeterminato vagare dell'uomo in varie vite.

È per tal via che, di contro alle correnti speculative, si affermarono gradatamente delle correnti pratiche e realistiche. In esse si può far rientrare il *Sâmkhya*, che al pericolo panteistico oppose un rigido dualismo, col quale la realtà dell'io o *âtma* – chiamato qui *puruṣa* – quale principio sovrannaturale intangibile e impassibile, viene opposta a tutte le forme, le forze e i fenomeni d'ordine naturale, psichico e materiale. Ma più importan-

(12) *Chândogya-upanishad*, VIII, iv, 1-2.

(13) *Chândogya-upanishad*, iii-x; *Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, VI, ii, 9-16.

(14) *Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, III, ii, 13.

ti sono, a tale riguardo, le correnti di Yoga, le quali, sia rifacendosi allo stesso Sâmkhya, sia a tendenze ascetiche già enucleatesi di contro al brahmanesimo ritualistico e speculativo, riconobbero più o meno esplicitamente il nuovo stato di fatto, e cioè: che parlando di «Io» non si poteva più intendere concretamente l'*âtma*, il principio incondizionato; che questo non si presentava più come esperienza diretta, onde, a parte le speculazioni, esso poteva non solo valere come un fine, come il limite di un processo di reintegrazione basato sull'azione. Come dato reale immediato vengono invece avvertite la coscienza e l'esistenza «samsârica», la coscienza legata alla «corrente» – il termine *samsâra* (che però appare solo in un periodo relativamente tardo) vuole appunto dire corrente – alla corrente del divenire.

Non è inopportuno fare un'altra considerazione. Di solito in Occidente la casta brâhmana viene intesa come una casta «sacerdotale». Ciò è esatto solo fino ad un certo punto. Nelle origini vèdiche il tipo del brahmano o del «sacrificatore» differiva da quello del «sacerdote» nel senso ordinario: figura simultaneamente virile e sacrale, in lui, come si è detto, si vide una specie d'incarnazione del mondo superumano in quello umano – un *bhûdeva*. Inoltre, nelle origini spesso la distinzione fra il *brahman* – la casta «sacerdotale» – e il *kshatram* o *râjam* – la casta guerriera o regale – era inesistente, in corrispondenza con ciò che è attestato per lo stadio più antico di quasi tutte le civiltà tradizionali. I due tipi non si sono differenziati che in un periodo successivo, il che costituì un altro aspetto del già accennato processo involutivo. Molti, peraltro, ritengono che in India la dottrina dell'*âtma* in origine fosse propria soprattutto alla casta guerriera, mentre quella del *brahman* divenuto forza cosmica indifferenziata sarebbe stata formulata soprattutto dalla casta sacerdotale. Riteniamo esservi del vero in questa veduta. In ogni modo, sta di fatto che in numerosi testi vediamo appunto re o *kshatriya* (membri della nobiltà guerriera) competere in sapienza e talvolta perfino istruire membri della casta brahmana e che, secondo la tradizione, la sapienza primordiale si sarebbe trasmessa, a partir da Ikshvâku, appunto per via regale (15), qui figurando anche quella «dinastia solare» – *sûrya-vamsha* – cui si è già accennato a proposito della discendenza del Buddha. Bisogna concepir le cose cosí, che nel mondo post-vèdico, mentre la casta guerriera si tenne ad un punto di vista più realistico e virile e diede risalto alla dottrina dell'*âtma* considerato come il principio impassibile e immortale dell'umana personalità, la casta brahmana a poco a poco si fece «sacerdotale» nel senso peggiorativo e finí con lo svolgere la sua attività prevalentemente sul piano dei ritualismi, delle esegesi stereotipe e delle speculazioni. Simultaneamente per altra via lo stile del primo periodo vèdico venne soffocato da un pullulare tropicale e caotico di miti, di immagini religiose popolari, di forme semi-devozionali preoc-

(15) Cfr. *Bhagavad-gîtâ*, IV, 1-2.

cupantisi del conseguimento di questa o quella «rinascita» divina sulla base di quelle vedute circa la reincarnazione e la trasmigrazione che, come si è accennato, si erano ormai infiltrate nella mentalità indù meno illuminata. Non è senza interesse rilevare che – a parte lo Yoga – il sistema Sāṃkhya, che si è detto aver rappresentato una indubbia reazione realistica contro l'«idealismo» speculativo, e ancor più la cosiddetta «dottrina dei vincitori», lo Jainismo (da *jina*, vincitore), la quale, pur non senza deviazioni estremistiche, mise energicamente in rilievo la necessità dell'azione ascetica, furono appoggiati prevalentemente da elementi della nobiltà guerriera, dal *kshatram*.

Tener presente tutto ciò è necessario per intendere il luogo storico del buddhismo e la ragion d'essere delle sue vedute più caratteristiche.

Dal punto di vista della storia universale il buddhismo sorge in un periodo nel quale per tutta una serie di civiltà tradizionali si verificò una crisi, risoltasi talvolta positivamente grazie ad opportune riforme o riprese, talaltra negativamente, con l'effetto, allora, di dar luogo a ulteriori fasi involutive o di sfaldamento spirituale. Questo periodo, da taluno chiamato un «climaterio» delle civiltà, cade approssimativamente fra l'VIII e il V secolo a.C. Così è in un tale periodo che in Cina si affermano le dottrine di Lao-tze e di Kung Fu-tzu (Confucio), rappresentanti appunto una ripresa di elementi di una più antica tradizione, sul piano metafisico nel primo, etico-sociale nell'altro. Nello stesso periodo si vuole sia apparso «Zarathustra», col quale nella tradizione iranica si operò un analogo rivolgimento. E nell'India una funzione analoga doveva averla appunto il buddhismo, il quale significò una reazione e, ad un tempo, un risollevarmento. Per contro, come in altre opere abbiamo avuto occasione di rilevare, sembra che in genere in Occidente i processi di decadenza abbiano prevalso (16). Il periodo ora indicato è infatti quello, in cui decade l'antica Ellade aristocratica e sacrale; è quello, in cui sulla civiltà solare e regale egizia prende il sopravvento la religione di Iside insieme a certe forme popolari e spurie di mistica; è quello, in cui, col profetismo, in Israele si preparano i più pericolosi fermenti di corrosione e di sovvertimento spirituale per il mondo mediterraneo. L'unica controparte positiva in Occidente sembra esser stata Roma, che nacque effettivamente nello stesso periodo e per un dato ciclo fu una creazione di portata universale animata in alta misura dallo spirito originario (17).

Venendo al buddhismo, esso non va dunque concepito, come vogliono alcuni che fanno indiscriminatamente proprio il punto di vista brahmano, come un rivolgimento antitradizionale, simile, sul suo piano, a quel che il

(16) Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.; *L'arco e la clava*, cit.; *Gli uomini e le rovine* (1953), Ed. Settimo Sigillo, Roma⁴, 1990 (N.d.C.).

(17) Su questo significato di Roma come una «rinascenza» di un retaggio primordiale cfr. la nostra *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.

protestantesimo doveva rappresentare di fronte al cattolicesimo (18); ancor meno, poi, come una dottrina «nuova», prodotto di una speculazione isolata, la quale riuscì ad imporsi. Esso rappresentò invece una particolare adattamento della tradizione originaria, adattamento che tenne ben presenti le condizioni del tempo in cui si rese necessaria, su tal base limitando e dando una diversa formulazione a insegnamenti preesistenti: il tutto, in particolare aderenza allo spirito kshatriya, cioè a quello della casta guerriera. Abbiamo già visto che il Buddha nacque dalla più antica nobiltà aria, non solo, ma un testo ci informa della particolare avversione per la casta brahmana nutrita dalla sua stirpe: «I Shākya – si legge (19) – non stimano i sacerdoti, non rispettano i sacerdoti, non onorano i sacerdoti, non venerano i sacerdoti, non tengono in conto i sacerdoti». Nel principe Siddharta si mantiene la stessa tendenzialità, ma ai fini di una restaurazione, di una riaffermazione della pura volontà dell'incondizionato, a cui nei tempi più recenti la linea «regale» era stata spesso più fedele che non quella di una casta sacerdotale già sfadata.

Possono addursi, del resto, non pochi indici del fatto, che la dottrina buddhista non pretese alla originalità, ma rivendicò un carattere universale, una tradizionalità in senso superiore. Il Buddha stesso dice, per esempio: «Così è: coloro che, in tempi passati, furono santi, perfetti svegliati, anche questi sublimi hanno proprio così giustamente indirizzato i discepoli ad un tal fine, come qui adesso da me sono giustamente indirizzati i discepoli; e coloro che poi in tempi futuri saranno santi, perfetti svegliati, anche questi sublimi indirizzeranno proprio così giustamente i discepoli, come qui adesso da me sono giustamente indirizzati i discepoli» (20). Lo stesso viene ripetuto in ordine alla purificazione di pensiero, parola ed azione (21), lo stesso circa la giusta conoscenza di quel che sia decadenza e morte, della loro origine, della loro fine e della via che conduce alla loro fine, lo stesso, circa la dottrina del «vuoto» o «vacanza», *sunyata* (22). La dottrina e la «vita divina» annunciate dal principe Siddharta vengono ripetutamente chiamate «non legate al tempo» – *akālika* (23). Si parla anche di «antichi

(18) Questo è il punto di vista sostenuto in origine da R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védānta*, Paris, 1925, p. 111 sgg. (tr. it.: *L'uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, Adelphi, Milano, 1992), al quale ci è impossibile aderire. Più corrette sono le vedute di A.C. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1941 (tr. it.: *Induismo e Buddismo*, Rusconi, Milano, 1994), anche se nel suo libro è visibile l'unilateralità relativa al mettere in risalto tutto ciò che nel buddhismo è valorizzabile dal punto di vista brahmano, trascurando lo specifico significato funzionale che esso ebbe rispetto alla precedente tradizione indù.

(19) *Dīgha-nikāya*, III, 12.

(20) *Majjhima-nikāya*, LI (II, 3-4).

(21) *Majjhima-nikāya*, LXI (II, 112).

(22) *Samyutta-nikāya*, XII, 33; *Majjhima-nikāya*, CXX (iii, 184).

(23) *Majjhima-nikāya*, XCII (II, 443).

santi, perfetti svegliati» (24) e si riprende il motivo tradizionale riferentesi ad un luogo (qui denominato «la Gola del Vate») ove già prima sarebbe sparita tutta una serie di *paccekabuddha*, cioè di esseri che da sé stessi, isolatamente, raggiunsero la superumanità e lo stesso perfetto risveglio del principe Siddharta (25). Si accusano coloro che sono «senza fede, senza devozione, senza tradizione» (26). Si ripete: «Di ciò che per il mondo dei saggi non è, io dico: 'Non è', e di ciò che per il mondo dei saggi è, io dico: 'È'» (27). Accenno interessante: dell'«estinzione», fine dell'ascesi buddhista, in un testo si parla come di qualcosa, «che riconduce alle origini» (28). A ciò si aggiunga il simbolismo di una grande foresta, ove viene scoperto «un antico sentiero, un sentiero di uomini di altri tempi». Seguendolo, il Buddha trova una città regale; ed egli chiede che essa venga restaurata (29). E di ciò in altro luogo il senso è dichiarato dal Buddha nel modo più esplicito: «Ho visto la via antica, la vecchia via calcata da tutti i Perfetti di un tempo; questo è il sentiero che io seguo» (30).

È poi chiaro che, nel buddhismo, non si trattò affatto della negazione del principio dell'autorità spirituale, bensì della rivolta legittima contro una casta che pretendeva monopolizzarla senza che ogni suo rappresentante ne conservasse sempre la dignità e la qualificazione. I brahmani, contro i quali il principe Siddharta si volge, sono quelli che dicono di sapere, ma nulla sanno (31), che già da generazioni hanno perduto la facoltà di visione necessaria per poter dire: «Solo questo è verità, stoltezza il resto» (32), sì che essi somigliano ad «una fila di ciechi, in cui il primo non vede, il medio non vede e l'ultimo non vede» (33). Agli uomini delle origini, ai *brâhmana* che ricordavano le antiche norme, che custodivano le porte dei sensi ed avevano interamente padroneggiata la loro forza, che erano asceti, ricchi solo di sapienza, invulnerabili e invincibili, resi forti dalla verità – *dhamma* – vengono contrapposti i loro epigoni mondanizzati, presi dal ritualismo o intenti in una vana penitenza, che hanno abbandonato le leggi antiche (34). Di costoro, non «ve ne è uno che abbia visto Brahmâ faccia a

(24) *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 234); cfr. LXXXI (II, 312).

(25) *Majjhima-nikâyo*, CXVI (III, 136-7); cfr. CXXIII (III, 195).

(26) *Majjhima-nikâyo*, CII (III, 23).

(27) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 94.

(28) *Mahâparinirvâna-sûtra*, 52-53 (si tratta tuttavia della tradizione cinese del testo).

(29) *Samyutta-nikâyo*, XII, 66.

(30) *Samyutta-nikâyo*, III, 196. È interessante che nel mito Buddha avrebbe conseguito il risveglio sotto l'Albero della Vita situato nell'«ombelico» della terra, ove anche tutti i precedenti buddha avrebbero raggiunto la conoscenza trascendente. Ciò rimanda alla teoria del «Centro del Mondo» che si ripresenta come una specie di crisma di tradizionalità e di ortodossia iniziatica dovunque si sia ristabilito un contatto con le origini.

(31) *Majjhima-nikâyo*, XCIII (II, 454).

(32) *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 477).

(33) *Dîgha-nikâyo*, XII, i, 15, *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 478-9); XCIX (II, 514-15).

(34) *Samyutta-nikâyo*, XXV, 132; *Cullavagga*, VII, 1-16.

faccia», onde che «questi *brâhmana*, versati nella scienza del triplice *Veda*, siano capaci di indicare la via ad uno stato di unione con ciò che essi né conoscono, né hanno visto – ciò non si dà» (35). Il Buddha è contro chi sa «solo per aver sentito dire», contro chi conosce «solo la verità sentita dire e col cosí sentito tradizionalmente dire, come un cofano tramandato di mano in mano, trasmette la dottrina», di cui però, in tali condizioni, è impossibile garantire l'integrità (36). Vien perciò posta la distinzione fra gli asceti e i brahmani, che «solo per proprio credere professano di aver raggiunto la somma perfezione della conoscenza del mondo: tali i ragionatori e i discutitori», ed altri asceti e brahmani che, «in cose mai prima sentite, riconoscono in sé stessi appunto la verità, professano di aver raggiunto la somma perfezione della conoscenza del mondo». E a questi ultimi il principe Siddharta dice di appartenere e questo è il tipo che egli addita come esempio ai suoi discepoli (37): «solo sapendo egli dice di sapere, solo vedendo egli dice di vedere» (38). Il buddhismo, a tale stregua, non nega il concetto di *brâhmana*, ne incorpora anzi spesso la denominazione e chiama *brahmacarya* la vita ascetica: intende solo indicare le qualità reali sulla base delle quali la dignità del vero *brâhmana* può esser confermata (39).

Qui, in essenza, ai fini di una reintegrazione, il tipo del vero *brâhmana* viene identificato con quello dell'asceta, tipi che in precedenza erano distinti, specie dopo che il precetto tradizionale dell'Ashrama, secondo il quale l'uomo di casta brahmana doveva passare l'ultimo periodo della sua esistenza vivendo la vita ascetica e distaccata del *vânaprashtha* e dello *yati*, praticamente, salvo rare eccezioni, era scaduto. Intendendo questo punto, s'intende anche la vera attitudine del Buddha rispetto al problema delle caste. Anche nella precedente tradizione la realizzazione ascetica era stata concepita come superiore ad ogni casta e libera dal vincolo di ognuna di esse. È questo il punto di vista del Buddha, espresso dal paragone del fuoco: come chi desidera fuoco non chiede di quale specie sia il legno che lo produce di fatto, del pari da qualsiasi casta può scaturire il tipo dell'asceta e dell'Io «svegliato» (40). Come ad ogni spirito tradizionale, cosí pure al principe Siddharta le caste apparvero come qualcosa di naturale non solo, ma anche di giustificato trascendentalmente, perché egli, seguendo le *Upanishad*, intese che il nascere in una casta o nell'altra e, in genere, l'esser disuguali non è un caso, ma l'effetto di una data precedente

(35) *Dîgha-nikâyo*, XII, i, 12, 15.

(36) *Majjhima-nikâyo*, LXXVI (II, 247-8). In tal senso viene affermato (CI, III, 8) essere, la tradizione, una delle cose che in vita possono sortire opposti risultati, buoni e cattivi.

(37) *Majjhima-nikâyo*, II, 527.

(38) *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 267).

(39) *Majjhima-nikâyo*, XLVIII (II, 505-10); *Dhammapada*, 383 sgg.; *Mahâvagga*, IV, *passim*; IX, 27, *passim*; *Uragavagga*, VIII, 1.

(40) *Majjhima-nikâyo*, XCIII (II, 450); XC (II, 417).

attività. Così egli in nessun modo pensò di sovvertire il sistema delle caste sul piano etnico e politico-sociale: viene anzi prescritto di non trascurare nessuno degli obblighi inerenti al proprio stato (41), e mai si dice, ad esempio, che un servo – *śhūdra* – o un *vaishya* non debba obbedire e essere soggetto alle caste più alte. Il problema riguarda unicamente l'apice spirituale della gerarchia ariana, in ordine al quale le stesse condizioni storiche imponevano una discriminazione, una riforma e un rinnovamento: era necessario che i «quadri» fossero riveduti, le dignità tradizionali essendo reali solo «a seconda dei casi» (42). Per questo rinnovamento, come si è detto, il punto decisivo è stato l'identificazione del tipo del vero brahmano con quello dell'asceta e; quindi, il risalto dato a ciò che si testimonia di fatto con l'azione individuale. È così che viene proclamato il principio: «Non per la casta si è paria, non per la casta si è *brāhmaṇa*; per le azioni si è paria, per le azioni si è *brāhmaṇa*» (43). Di fronte alla «fiamma suscitata dalla virtù, accesa dall'esercizio», così come di fronte alla liberazione, le quattro caste sono uguali (44). E ancora: come non è da attendersi che l'altra riva di un fiume venga da questa parte per il fatto che un uomo invochi, preghi e inneggi, lo stesso deve si pensare per i *brāhmaṇa* istruiti nel triplice *Veda* «che omettano la pratica di quelle qualità, che fanno davvero di un uomo un *brāhmaṇa*, e invece assumano le qualità, che fanno di un uomo un non-*brāhmaṇa*, quando essi invocano Indra, Soma, Varuna e gli altri dèi» (45). Costoro, se non hanno distrutto la brama nei cinque tronchi della personalità, debbono attendersi così poco di unirsi dopo morte a Brahṁā, quanto un uomo può sperare di raggiungere a nuoto l'altra riva avendo le braccia legate al dorso (46). Per unirsi al Brahṁā occorre sviluppare in sé qualità simili a quelle del Brahṁā (47). Ciò non impedisce però che nei testi venga anche considerato l'ideale di un *brāhmaṇa*, nel quale la purità del linguaggio si accoppia a qualità, che lo rendono simile ad un dio o ad un essere divino (48) e si giunge fino a rimproverare ai brahmani del tempo non solo l'abbandono dei costumi antichi e il loro interesse per oro e ricchezze, ma, in fondo, perfino il tradire le leggi dell'endogamia castale, dato che si muove loro l'accusa di unirsi a donne non brahmane, in qualsiasi tempo, per mero desiderio, «come i cani» (49). Il principio generale di ogni giusta gerarchia viene confermato con queste parole: «Presso chi,

(41) *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, 6-11.

(42) *Majjhima-nikāya*, LXXXIV (II, 351).

(43) *Suttanipāta*, I, vii, 21 (*Uragavagga*).

(44) *Majjhima-nikāya*, XC (II, 417).

(45) *Dīgha-nikāya*, XII, i, 24-25.

(46) *Dīgha-nikāya*, XII, i, 26, 28; *Cullavagga*; II, 11; *Dhammapada*, 141.

(47) *Dīgha-nikāya*, 33-38. Vi è una corrispondenza col principio antico, specie pitagorico, che il vero culto è un rendersi simili agli dèi (in opposto alla distanza fra la «creatura» e il dio teistico).

(48) *Anguttara-nikāya*, V, 192.

(49) *Anguttara-nikāya*, V, 191.

servendo, si diventi, pel servizio, peggiore, non migliore, quello, io dico, non si deve servire. Presso chi, invece, servendo, si diventi, pel servizio, migliore, non peggiore, quello, io dico, si deve servire» (50).

Ciò dunque dimostra che non si trattò per nulla di una sovversione democratica sotto pretesti spirituali, ma di condizioni che si imponevano per una rettificazione e una epurazione dell'esistente gerarchia. Il principe Siddharta ebbe così poco simpatia per le masse, che in un testo fra i più antichi si parla del «vile volgo» come di un ammasso di rifiuti, di contro al quale si produce la miracolosa fioritura dello Svegliato (51). Di là dall'antica ripartizione castale il buddhismo ne afferma una più netta ed essenziale, la quale, in fondo, *mutatis mutandis*, riprende quella che in origine esisteva fra gli Arii, i «nati due volte» – *dvîja* – nel loro insieme, e gli altri esseri: da un lato stanno gli ariya e i «nobili figli spinti da fiducia», aperti alla dottrina del risveglio; dall'altro «gli uomini comuni, senza intendimento per ciò che è santo, alla santa dottrina estranei, alla santa dottrina inaccessibili; senza intendimento per ciò che è nobile, alla dottrina dei nobili estranei, alla dottrina dei nobili inaccessibili» (52). Se, da una parte, come i fiumi «non appena raggiungono l'oceano perdono i loro nomi e contano solo come oceano, del pari gli appartenenti alle quattro caste, quando assumono la legge del Buddha, perdono le loro caratteristiche» – dall'altra parte essi vanno a costituire una falange ben precisa, quella dei «figli del figlio dei Shâkya» (53). Si può dunque affermare, in base a tutto ciò, che il fine effettivo del buddhismo è stato quello di una separazione delle essenze, per la quale la pietra di prova era costituita appunto dalla dottrina del risveglio: separazione, la quale poteva solo rafforzare le basi spirituali che in origine avevano esse sole giustificato la gerarchia ariana. E come controprova di ciò sta il fatto che l'affermarsi e il diffondersi del buddhismo in nessun modo ebbe per conseguenza, nei secoli, una dissoluzione del regime delle caste – fino a ieri nel Ceylon questo regime sussistette inalterato presso al buddhismo, e nel Giappone questo si accordò con una concezione gerarchica, tradizionale, aristocratica e guerriera. Solo in certe divagazioni «spiritualistiche» occidentali il buddhismo – considerato nelle sue forme tarde, popolari e già alterate – si è presentato come una dottrina della compassione universale che propizia l'umanitarismo e l'egualitarismo democratico.

L'unico punto da prendersi *cum grano salis* nei testi è l'affermazione, che negli individui di tutte le caste esistano in egual modo tutte le possibilità, sia le positive, sia le negative (54). Ma già la teoria buddhista dei *samkhâra*, cioè delle predisposizioni prenatali, basta per rettificare questo

(50) *Majjhima-nikâyo*, XCVI (II, 486).

(51) *Dhammapada*, 58-59.

(52) *Majjhima-nikâyo*, I, (I, 3 sgg.).

(53) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19; X, 96.

(54) *Majjhima-nikâyo*, XCVI (II, 486-7).

punto. I limiti di casta, di razza e di tradizione in un sistema gerarchico hanno per effetto, che nel singolo esistano predisposizioni ereditarie per il suo sviluppo in un dato senso, cosa che peraltro conferisce a questo sviluppo un carattere organico e armonioso a differenza dei casi nei quali si cerchi di giungere allo stesso punto con una specie di violenza, partendo da una base naturale non favorevole. Delle quattro vie, considerate in alcuni testi buddhisti (55), in tre delle quali o il cammino è difficile, o è difficile la realizzazione della conoscenza, o lo sono l'una e l'altra cosa insieme, mentre la quarta si presenta agevole ed agevole è il conseguimento della conoscenza, sí che è chiamata «la via eletta», proprio quest'ultima via corrisponderebbe ai vantaggi presentati da una buona nascita. Ciò, in via normale. Ma, ripetiamolo, il buddhismo nacque presso condizioni già non normali di una determinata civiltà tradizionale: per questo gli s'impose il metter in rilievo il punto di vista delle opere, della realizzazione personale; ed è per questo, anche, che si tenne in poco conto il sostegno offerto dalla tradizione nel senso più ristretto, formalistico, del termine. Come lo stesso principe Siddharta ha dichiarato di aver conquistato il sapere con le proprie forze, senza un maestro che lo abbia illuminato, cosí nella dottrina originaria del risveglio ognuno viene affidato essenzialmente alle proprie possibilità, al proprio sforzo. Come chi, essendo un disperso, dovesse contare soprattutto su di sé per raggiungere il grosso dell'esercito in marcia (56).

Cosí il buddhismo in una morfologia delle tradizioni si potrebbe legittimamente metter in relazione con la razza che noi, altrove con riferimento non all'accezione corrente del termine, sibbene all'insegnamento esiodeo circa le «quattro età», abbiamo chiamata «eroica» (57): si tratta di una schiatta nella quale la spiritualità propria allo stato primordiale non è più qualcosa di dato e di naturale, ma è divenuta un compito, l'oggetto di una riconquista, il limite di una reintegrazione operata con le proprie forze, secondo uno stile di virilità, la stessa tradizione offrendo ormai, in sé stessa, una base insufficiente.

Con ciò si completa quella individuazione del luogo storico del buddhismo, che è condizione indispensabile per intendere il senso e la ragion d'essere dei suoi principali insegnamenti.

Prima di passare alla parte dottrinale ed ascetica, dobbiamo tornare al punto già accennato all'inizio, col dire che il buddhismo appartiene al ciclo nel quale rientra anche l'uomo moderno.

Se già l'epoca in cui visse il principe Siddharta accusò un certo oscuramento della coscienza spirituale e della visione del mondo dell'antico uomo indo-ario, l'ulteriore corso della storia – e propriamente di quella

(55) *Anguttara-nikāyo*, IV, 166.

(56) Cfr. J. Evola, *Il cammino del cinabro* (1961), Scheiwiller, Milano², 1972, cap. 1, dove l'autore riferisce a se stesso queste identiche parole (N.d.C.).

(57) Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, cap. 7.

occidentale – ha determinato forme sempre più gravi di involuzione, di fisicizzazione dell'Io, di perdita di ogni rapporto diretto con la realtà metafisica e, in genere, sovrasensibile. Col mondo «moderno» si è giunti ad un punto, oltre il quale difficilmente si può andare in senso discendente. Oggetto di conoscenza diretta per l'uomo moderno è esclusivamente un mondo materiale, con la controparte della sfera puramente psicologica della sua soggettività. A parte stanno le sue speculazioni filosofiche e la sua religione, le prime, creazioni puramente cerebrali, la seconda, basata essenzialmente sulla fede, il moralismo e la sentimentalità.

Non è affatto un caso che la religione occidentale, a differenza delle grandi tradizioni di tempi più antichi, si sia incentrata nella fede, cercando in base ad essa di salvare quel che ancora poteva esser salvato. È, questa, una specie di soluzione della disperazione (58): all'uomo che abbia perduto ogni contatto diretto col mondo metafisico, l'unica forma possibile di *religio*, cioè di riconnessione, è data dal credere, dalla fede. Così si comprende anche un altro punto, cioè l'intimo significato del protestantesimo di fronte al cattolicesimo. Il protestantesimo si è affermato in un periodo nel quale l'umanesimo e il naturalismo preannunciavano una fase d'involuzione dell'uomo europeo più spinta di quella propria all'epoca nella quale era sorto il cristianesimo in genere: mentre si rendeva visibile la decadenza e la corruzione dei rappresentanti della tradizione cattolica, cui era stata affidata una funzione di sostegno e di mediazione. In vista di questa più profonda frattura, si ebbe quella esasperazione del principio della pura fede di contro ad ogni dato dogmatico, ad ogni organizzazione gerarchica e quella sfiducia nelle opere (in esse venendo compreso lo stesso ascetismo monacale cattolico) che costituiscono appunto la caratteristica del protestantesimo.

Quale crisi ormai attraversino in Occidente le stesse religioni basate sul «credere», è noto ad ognuno, così come non occorre sottolineare il carattere affatto laico, materialistico e *samsârico* della mentalità predominante dei nostri contemporanei. Si può dunque porre il problema della misura in cui, in un simile stato di cose, un sistema basato rigorosamente sul conoscere, libero sia da elementi fideistici che da elementi intellettualistici e volto davvero verso l'incondizionato possa ancora offrire delle possibilità. È evidente che questa può esser la via adatta solamente per una minima minoranza, dotata di una non comune forza interiore. Il buddhismo originario, a tale riguardo, si raccomanda come poche altre dottrine, già per il fatto che esso è stato formulato in vista di una condizione dell'uomo, la quale, ancora lontana da quella del materialismo occidentale e della correlativa eclissi di ogni sapere tradizionale vivente, tuttavia di essa già conteneva in un certo modo i prodromi e le potenzialità. Nemmeno va trascu-

(58) Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, cap. 10 (N.d.C.).

rato il fatto dianzi accennato, cioè che il buddhismo corrisponde ad una adattamento pratica e realistica di motivi tradizionali, la quale risente soprattutto dello spirito dei *kshatriya*, della casta guerriera: ciò, perché la linea di sviluppo dell'uomo occidentale, malgrado tutto, ha avuto un carattere guerriero più che sacerdotale, mentre proprio l'inclinazione alla chiarezza, al realismo, alla conoscenza esatta, all'azione, applicata al piano materiale, ha propiziato le realizzazioni più tipiche per la sua civiltà.

Altri sistemi di metafisica e di ascesi possono riuscire più attraenti del buddhismo e lasciare un maggior margine all'ansia di uno spirito che cerchi di penetrare i misteri del mondo e dell'essere. Tuttavia essi presentano in egual misura il pericolo, che l'uomo di oggi da essi sia condotto a divagare e ad illudersi, appunto perché si tratta di sistemi che, se sono davvero tradizionali, come per esempio quello del Vedānta, per essere intesi e davvero realizzati, presuppongono un grado di spiritualità che nella grandissima maggioranza degli uomini deve considerarsi da tempo non più presente. Il buddhismo pone invece un problema *t o t a l e*, senza lasciare vie d'uscita. Come qualcuno ha detto giustamente, esso non ha latte per dei bambini – *no milk for babies* – né leccornie metafisiche, per gli appassionati di speculazioni intellettualistiche (59). Esso dice: «Uomo, ecco quel che sei divenuto ed ecco quel che la tua esperienza è divenuta. Conoscila. Una via che conduce oltre, *c'è*. Questa è la sua direzione, queste sono le sue tappe, questi sono i mezzi per percorrerla. Ti resta da scoprire la tua vera vocazione e da misurare le tue forze». «Non persuadere, non dissuadere; conoscendo la persuasione, conoscendo la dissuasione, né persuadere, né dissuadere, esporre solo la realtà» – si è già visto che questo è il precetto fondamentale degli Svegliati.

Così, mentre si è chiarito il luogo storico del buddhismo, si è spiegata anche l'ultima delle ragioni addotte per giustificare la nostra scelta del buddhismo quale base per l'esposizione di un sistema completo e virile d'ascesi formulato in vista del ciclo, al quale anche l'uomo contemporaneo appartiene. In più, il lettore può rifarsi a quel che diremo nel capitolo conclusivo del presente saggio.

(59) T.W. Rhys Davids, *Early Buddhism*, London, 1908, p. 7.

4. Distruzione del dèmon della dialettica

La premessa della dottrina buddhista del risveglio è la distruzione del dèmon della dialettica, la rinuncia alle varie costruzioni del pensiero, a quello speculare, che è un semplice opinare, alla molteplice varietà delle teorie, nelle quali si proietta un'inquietudine fondamentale e cerca appoggio uno spirito che non ha ancora trovato in se stesso il proprio principio.

Ciò vale non soltanto per la speculazione cosmologica, ma anche per i problemi relativi all'uomo, alla sua natura e al suo destino e perfino per ogni determinazione concettuale del fine ultimo dell'asceti. «Sono io mai esistito nelle epoche passate? O non sono esistito? Che cosa sono io mai stato nelle epoche passate? E in che modo sono io divenuto quel che allora sono stato? Esisterò nelle epoche future? E in che modo diverrò quel che sarò? – Ed anche il presente riempie [l'uomo comune] di dubbi: Esisto io dunque? O non esisto? Che cosa sono io? E come sono io? Quest'essere qui, donde esso è veramente venuto? E dove esso andrà?». Tutti questi, pel buddhismo non sono che «leggeri pensieri»: «questo si chiama vicolo delle opinioni, gola delle opinioni, spina delle opinioni, rovetto delle opinioni, rete delle opinioni», impigliandosi nella quale «l'inesperto figlio della terra non si libera dal nascere, dal decadere e dal morire» (1). Ed ancora: «'Io sono' è una opinione; 'Io sono questo' è una opinione; 'Non sarò' è una opinione; 'Continuerò ad esistere nei mondi della [pura] forma' è una opinione; 'Continuerò ad esistere nei mondi liberi da forma' è una opinione; 'Sopravviverò cosciente' è una opinione; 'Sopravviverò incosciente' è una opinione; 'Sopravviverò né cosciente né incosciente' è una opinione. L'opinione, o discepoli, è una malattia; l'opinione è un tumore; l'opinione è una piaga. Chi ha superato ogni opinione, o discepoli, è chiamato santo sapiente» (2).

Lo stesso vale per l'ordine cosmologico: «'Eterno è il mondo', 'Non eterno è il mondo', 'Finito è il mondo', 'Infinito è il mondo', 'L'essere vivente e il corpo sono lo stesso', 'Altro è l'essere vivente, altro è il

(1) *Majjhima-nikāyo*, II (I, 14-15); XXXVIII (I, 350).

(2) *Majjhima-nikāyo*, CXL (III, 350).

corpo'. 'Il Compiuto dopo morte esiste'. 'Il Compiuto dopo morte non esiste', 'Né esiste né non esiste il Compiuto dopo morte' – questo è un vicolo chiuso delle opinioni, un rovelto delle opinioni, un bosco delle opinioni, un viluppo delle opinioni, un labirinto delle opinioni, penoso, disperato, tormentoso, che non mena al distacco, non al rivolgimento, non alla visione, non al risveglio, non all'estinzione» (3). La dottrina dei Compiuti è indicata come quella che «distrugge dalle fondamenta ogni attaccamento e soddisfazione in false teorie, in dogmi e sistemi» e che perciò tronca anche nelle radici sia timore, sia speranza. (4). La risposta alla domanda rivolta al Buddha: «Ha forse il signore Gotamo [è il nome di casata del principe Siddharta] una qualche opinione?» – è dunque categorica: «Opinione: ciò è remoto dal Compiuto. V i s i o n e è questa, nel Compiuto» (5).

Una tale risposta indica il punto fondamentale. Non è che il buddhismo abbia inteso escludere la possibilità di una conoscenza in ordine a problemi, come quelli ora indicati – perché allora, fra l'altro, esso cadrebbe in contraddizione, i testi offrendo, dovunque si sia reso necessario, degli insegnamenti sufficientemente precisi in ordine all'uno o all'altro di essi. Esso ha piuttosto voluto opporsi al dèmone della dialettica, ha respinto quindi ogni verità che, avendo per base il solo intelletto discorsivo – *vitakka* – non può, appunto, che aver valore di «opinione», di δόξα. È dai «ragionatori e discutitori» che si prende distanza, perché costoro «possono ragionare bene e ragionare male, possono dire così e possono dire anche altrimenti» (6), trattandosi di teorie, che sono semplicemente loro escogitazioni. E l'ᾠφέλκε πάντα, il «togli via tutto» dell'ascesi buddhista non ha nemmeno il senso di un *sacrificium intellectus* a favore della fede, come in certa mistica cristiana. È piuttosto una catarsi preliminare, un *opus purgationis* giustificantesi in vista di un superiore tipo o criterio di certezza, quello che si radica in una effettiva conoscenza, assimilata analogicamente – come nella prima tradizione vèdica – ad un vedere. È dunque un criterio di esperienza diretta. Una volta «staccati da fede, da inclinazioni, dal sentito dire, dagli argomenti scolastici, dalle riflessioni e dalle ragioni, dal piacere per lo speculare», circa l'essere o il non essere di una cosa per il Buddha è decisivo lo stesso criterio di chi constata l'esistenza del piacere, del dolore o della delusione sulla base del provare direttamente questi stati (7). D'altra parte, anche un grande sapere, come sapere discorsivo, lascia l'individuo quello che è: non contribuisce in nulla alla rimozione del «triplice vincolo», richiesta per avviarsi alla conoscenza trascendente, alla illuminazione (8). Già maestro in fatto di «psicologia in profondità», il

(3) *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 205).

(4) *Majjhima-nikāyo*, XXII (I, 212).

(5) *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 205).

(6) *Majjhima-nikāyo*, LXXVI (II, 248).

(7) *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 152.

(8) *Majjhima-nikāyo*, CXIII (III, 107); cfr. *Pârâyanavagga*, VIII, 2.

Buddha riconobbe anzi che il vano speculare e il porsi ogni specie di problemi riflette uno stato di inquietudine e di angoscia, cioè proprio lo stato che per primo si deve lasciar dietro di sé lungo il «sentiero degli ariya». È per questo che nella parabola del mandriano (9) l'inclinazione, nel discepolo, ad un dato punto del suo sviluppo, a porsi di nuovo i soliti problemi sull'anima e sul mondo viene considerata come una ricaduta: è una delle pasture disposte dal Nemico a che, di essa soddisfacendosi, l'uomo torni in suo potere.

«Conoscere vedendo, divenir cognizione, divenir verità, divenir occhio» – è invece l'ideale: il conoscere-vedere conforme alla realtà – *yathā bhūta-nāna dassana*: una intuizione intellettuale diretta, di là da ogni problematica, strettamente legata alla realizzazione ascetica. «Riconoscendo la miseria delle opinioni filosofiche, non aderendo ad alcuna di esse, cercando la verità, i o v i d i » (10). La formula ricorrente nel canone pāli è: «Egli [il Compiuto] mostra questo mondo con i suoi angeli, i suoi cattivi e buoni spiriti, le sue schiere di asceti e di brahmani, di dèi ed uomini, dopo che egli stesso l'ha conosciuto e compreso, ecc.». Né mancano espressioni anche più radicali. «Affermo, dice il principe Siddharta (11), di potere esporre la legge concernente questo o quel dominio in modo tale, che colui che agisca conformemente ad essa riconoscerà l'esistente come esistente e il non-esistente come non-esistente, il volgare come volgare e il nobile come nobile, il superabile come superabile e il non-superabile come non-superabile, il possibile come possibile e l'impossibile come impossibile: che egli conoscerà, intenderà e realizzerà ciò proprio come va conosciuto, inteso e realizzato. La suprema forma di conoscenza è la conoscenza conforme alla realtà. Una conoscenza più alta e più elevata di questa non esiste: io dico». Ed ancora: «'Perfetto svegliato tu ti chiami, è vero; ma queste cose tu non le hai conosciute': che un asceta o brahmano, un dio o un dèmone, un Brahmā o chicchessia altro nell'universo con diritto possa cosí obietarmi, tale possibilità», dice il principe Siddharta, «io non vedo» (12). Il saggio, l'ariya, non è dunque seguace di sistemi, non conosce dogmi, avendo penetrato le opinioni diffuse fra le genti è indifferente di fronte alle speculazioni, lascia ad altri le speculazioni, resta calmo fra gli agitati, non partecipa alle battaglie verbali di coloro che sostengono: «Solo questa è la verità», non si considera né uguale agli altri, né superiore, né inferiore (13). Nei testi canonici già dopo l'esposizione della ridda delle opinioni filosofiche del tempo, s'incontra la formula: «Il Compiuto conosce altre cose ben oltre [queste speculazioni] e avendo tale conoscenza non si insu-

(9) *Majjhima-nikāyo*, XXV (I, 238); cfr. *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 207.

(10) *Atthakavagga*, IX, 3.

(11) *Anguttara-nikāyo*, IX, 22.

(12) *Anguttara-nikāyo*, IV, 8; *Majjhima-nikāyo*, XII (I, 107).

(13) *Atthakavagga*, V, 4; XIII, 10-19.

perbisce, resta impassibile, realizza nel suo animo la via che conduce oltre ciò... Vi sono, o discepoli, altre cose, profonde, difficili da realizzare, ardue da intendere, generatrici di calma, liete, non atte ad esser afferrate col semplice pensiero discorsivo, che solo il saggio può capire. Queste cose il Compiuto espone, dopo averle egli stesso realizzate, dopo averle egli stesso viste» (14).

Sappiamo già che l'attributo di Buddhò dato al principe Siddharta e esteso poi a tutti coloro che ne hanno seguito la via, significa lo «svegliato». Esso riporta allo stesso punto, cioè allo stesso criterio della certezza. La dottrina degli ariya è detta «inescogitabile» (15), insuscettibile cioè ad esser assimilata ad una qualsiasi creazione del raziocinio. Ricorre spesso il termine *atakkâvacaro*, riferentesi appunto a ciò che non può venir afferrato con la mera logica. Essa si presenta invece in un «risveglio» e come un «risveglio». Si vede dunque subito la corrispondenza di tale veduta con quella platonica circa l'anamnesi, la «reminiscenza», il «ricordarsi» superando lo stato di oblio, proprio come il buddhismo intende superare lo stato determinato dall'azione degli *âsava*, degli «intossicanti», delle manie, della febbre. Solo che quei termini – ricordare, risveglio – debbono unicamente indicare per analogia il modo di apparire della conoscenza, un riconoscere ed un constatare qualcosa come direttamente evidente, appunto come in chi si ricordi o si desti, e veda le cose. Perciò nella letteratura buddhista più tarda ricorrerà il termine *sphota*, che incorpora un significato analogo: è la conoscenza realizzata come in un dischiudersi – quasi come se l'occhio cieco, subita una operazione, si riaprisse e vedesse. *Dhammacakkhu*, l'«occhio della verità» o della «realtà», *cakkhumant*, «esser dotato dell'occhio» sono termini tipici buddhisti, così come il termine tecnico per la «conversione», per la *metanoia* degli ariya, è: «gli si aprì l'occhio della realtà». Là dove il Buddha parla delle sue stesse esperienze, si trovano spesso riferimenti al puro presentarsi di evidenze, direttamente o in paragoni mai prima uditi o pensati (16). Ed ecco un altro *Leit-motiv* dei testi: «Come cosa mai prima. udita sorse in me la visione, sorse in me la conoscenza, sorse in me l'intuizione – sorse sapienza, sorse luce» (17), e questa vien detta «la eccellenza vera, conforme alla qualità ariya, della conoscenza». Vien di pensare, qui, alla qualità del *voûç*, della mente olimpica, secondo la più antica tradizione ellenica, mente, la quale ha per correlativo l'«essere» e si manifesta in un «conoscere guardando»: il *voûç* che, insuscettibile d'esser ingannato, «fermo e tranquillo come uno specchio, s c o p r e tutto senza cercare, anzi tutto si scopre in lui», in opposto allo spirito prometeico, «irrequieto, inventivo e sempre in cerca di qualcosa, con astuzia e fiuto» (18). La visione come «trasparenza» è l'ideale buddhista:

(14) *Dîgha-nikâyo*, I, i, 29-37.

(15) *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 249).

(16) Per esempio *Majjhima-nikâyo*, LXXXV (II, 364).

(17) *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 24; XII, 10; *Dîgha-nikâyo*, XIV, 19.

(18) Cfr. K. Kerényi, *La religione antica*, cit., pp. 167, 104.

«come giú nell'acqua limpida si veggono la sabbia, la ghiaia e il colore delle pietruzze, solo a cagione della sua trasparenza, cosí chi cerca la via della liberazione occorre che abbia la mente in pari modo limpida» (19). L'immagine usata pel modo col quale l'asceta realizza le quattro verità degli ariya è appunto: «Cosí come quasi, se sulla sponda di un lago alpino, di acqua chiara, trasparente, pura, stesse un uomo di buona vista e guardasse sulle conchiglie e chioccioline, sulla ghiaia e la sabbia e i pesci, come guizzano e stanno, allora gli verrebbe il pensiero: 'Chiaro è questo lago alpino, trasparente, puro; io vedo le conchiglie e le chioccioline, la ghiaia, la sabbia e i pesci, che nuotano e stanno'». In questa stessa guisa l'asceta conosce «conforme a verità» l'oggetto supremo della dottrina. (20). Lo formula «conforme a verità» o «a realtà» – *yathā-bhūtam* – è ricorrentissima nei testi, al pari dell'attributo di «occhio del mondo» o di «divenuto occhio», «divenuto conoscenza» per gli Svegliati.

Questo è naturalmente un limite, in genere raggiungibile soltanto attraverso un processo graduale. «Come un oceano diviene a poco a poco profondo, e il suo fondo si abbassa gradualmente, declina gradualmente senza subite voragini, del pari in questa legge e in questa disciplina vi è un esercizio graduale, una azione graduale, uno svolgimento graduale e non un subito raggiungimento della conoscenza suprema» (21). Ed ancora: «Non si può, io dico, fin da principio ottenere la perfetta conoscenza; ma solo successivamente esercitandosi, successivamente operando, passo per passo procedendo si ottiene la perfetta conoscenza. In che modo? Ecco che viene uno, mosso da fiducia; venuto, si associa [all'Ordine degli ariya]; associatosi, dà ascolto; ascoltando, riceve la dottrina; ricevuta la dottrina, la ricorda; della ritenuta dottrina scruta il senso; scrutandone il senso, la dottrina gli dà il sapere; avuto il sapere, egli l'approva; approvandola, la pondera; ponderandola, vi si esercita alacramente; e alacramente esercitandosi egli realizza appunto sostanzialmente la piú alta verità e, penetrando, la vede» (22). Queste sono le tappe. E qui occorre appena notare che la «fiducia» posta all'inizio della serie è cosa diversa dal semplice «credere»: anzitutto nei testi si tratta sempre di una fiducia propiziata dall'alta statura di un maestro e dal suo esempio (23); in secondo luogo, come si vede ben chiaro dallo sviluppo della serie ora detta, si tratta di un'ammissione provvisoria, la vera adesione venendo nel punto in cui, con l'esame e l'esercizio, si determina la facoltà di una visione diretta, di una intuizione intellettuale, assolutamente indipendente dai suoi antecedenti. Non si manca perciò di sottolineare: «Chi non sa strenuamente esercitarsi, quei non può conseguire la verità; perché dunque si esercita strenuamente, per

(19) *Anguttara-nikāyo*, I, 7; *Mahāparinirvāna-sūtra*, 64.

(20) *Majjhima-nikāyo*, XXXIX (I, 409).

(21) *Anguttara-nikāyo*, VIII, 19.

(22) *Majjhima-nikāyo*, LXX (II, 194-5);

(23) *Majjhima-nikāyo*, XCV (II, 480).

questo [l'asceta] consegue la verità: perciò lo strenuo esercizio è la cosa più importante pel conseguimento della verità» (24).

Naturalmente, qui vi è sempre un presupposto implicito, che fra breve metteremo bene in luce, vale a dire che gli uomini, ai quali ci si rivolge, non siano interamente abbrutiti; che essi non come opinione intellettuale, ma per un senso intimo e naturale, ammettano l'esistenza di una realtà superiore a quella dei sensi. Per l'«uomo volgare», che in cuor suo pensa: «Non vi è dono, non vi è largizione, non vi è sacrificio, non vi è un altro mondo, non vi è nascita spirituale, non vi sono nel mondo asceti e brahmani che siano perfetti e compiuti, che, essendosi fatta comprensibile, rappresenta visibilmente e spiegata l'assenza di questo e di quel mondo, la partecipino» – per costui, la dottrina vale come non esposta e manca il presupposto elementare per quella «fiducia», che sta a definire il «nobile figlio» e che costituisce il primo termine della serie già indicata. Costoro, secondo l'immagine suggestiva di un testo (25), sono come dei «dardi scagliati nella notte».

Circa il primato che, pragmatisticamente e antintellettualisticamente, l'azione ha nella dottrina del risveglio, vogliamo ancora riportare un efficace paragone, quello della freccia. Si parla di un uomo colpito da una freccia avvelenata, al quale amici e compagni volessero procurare un medico chirurgo, ma egli ricusasse di farsela estrarre prima di aver saputo chi lo ha colpito, che nome abbia, quale sia la sua gente, il suo aspetto, se grande o piccolo il suo arco, se fatto con questo o quel legno, con questa o quella corda e via dicendo. Costui non riuscirebbe a saperne abbastanza ché prima se ne morirebbe. Or cosí appunto – dice il testo (26) – si comporterebbe colui che fosse disposto a seguire il Sublime solo se questi gli desse risposta ai vari problemi speculativi, dicendogli se il mondo è eterno o meno, se corpo e anima siano o no distinti, quale sia, per il Compiuto, l'oltretomba e cosí via. Tutto ciò – dice il Buddha – non è stato da me partecipato. «E perché non è stato da me partecipato? Perché questo non è salutare, non è veramente ascetico, non mena al disgusto, non al distacco, non all'annientamento, non all'acquetamento, non alla contemplazione, non al risveglio, non all'estinzione: perciò questo non è stato da me partecipato» (27).

Di quelle opposte teorie riguardanti il mondo e l'uomo e ricordanti caratteristicamente le antinomie kantiane, può esser vera l'una o può esser vera l'altra. Certa è però una sola cosa: lo stato in cui l'uomo si trova di fatto quaggiù e di cui s'insegna a conoscere già in vita la distruzione (28).

(24) *Majjhima-nikāyo*, XCV (II, 481).

(25) *Dhammapada*, 304.

(26) *Majjhima-nikāyo*, LXIII (II, 126-9).

(27) *Dīgha-nikāyo*, IX, 29, 30; *Majjhima-nikāyo*, LXIII (I, 129).

(28) *Majjhima-nikāyo*, LXIII (II, 127).

5. La fiamma e la coscienza *samsârica*

Per comprendere adeguatamente l'insegnamento buddhista bisogna dunque partire dall'idea, che esso ha in vista la condizione di un uomo, pel quale il parlar dell'*âtmâ-brahman*, di un suo Io immortale immutabile, identico alla suprema essenza dell'universo, non sarebbe un parlare «conforme a realtà» – *yathâ-bhûtam* – basato cioè su di un dato effettivo dell'esperienza, bensì un semplice speculare, un far della filosofia o della teologia. La dottrina del risveglio vuole essere assolutamente realistica. Dal punto di vista realistico, scienza *samsârica*. Il buddhismo procede ad una analisi di tale coscienza e alla determinazione della «verità» che le corrisponde, compendiantesi nella teoria dell'universale impermanenza e non-sostanzialità (*anattâ*).

Laddove, nella precedente speculazione, del binomio *âtmâ-samsâra* – cioè Io immutabile sovrannaturale e corrente del divenire – stava in primo piano il primo termine, cioè il senso dell'*âtmâ*, l'insegnamento che fa da punto di partenza all'asceti buddhista mette invece in rilievo quasi esclusivamente l'altro termine, il *samsâra* e la coscienza ad esso legata. Questo secondo termine viene però considerato in tutti quei caratteri di contingenza, di relatività e di irrazionalità che solo gli possono venire dal confronto con la realtà metafisica già direttamente intuita, la quale realtà, per ciò stesso, resta tacitamente presupposta, anche se su di essa, per ragioni pratiche, ci si astiene di portare il discorso.

Come verità, per così dire, di primo grado al buddhismo vale dunque il mondo del divenire. Questo divenire non ha per substrato nulla di identico, di sostanziale, di permanente. È il divenire della stessa esperienza, esaurientesi nei singoli contenuti e momenti di essa. Privo di sosta e privo di limite, esso finirà con l'esser anche concepito come una pura successione di stati che danno luogo l'uno all'altro secondo una legge impersonale, come in un circolo eterno, nel quale possiamo vedere l'equivalente della concezione ellenica del «ciclo della generazione», κύκλος τῆς γενέσεως, e della «necessità», κύκλος τῆς εἰμαρμένης.

Il termine buddhista per designare una data realtà, una vita individuale

o un fenomeno è *khandha* o *santâna*. *Khandha* vuol dire letteralmente mucchio, cumulo – s'intende un fascio, una aggregazione – e *santâna* vuol dire corrente. Nel flusso del divenire si formano vortici o correnti di elementi psico-fisici e di stati-concatenati – detti *dhamma* – aventi una certa persistenza fino a che sussistono le condizioni che li hanno fatti convergere e aggregare. Dopo di che, si dissolvono, e nel divenire, nel *samsâra*, in un altro punto si formano analoghi conglomerati, contingenti quanto i precedenti. In tal senso si dichiara: «Tutti gli elementi dell'esistenza sono transitori» – «Tutte le cose sono prive di una loro individualità o sostanza – *sabbe dhammâ anattâ'ti*» (1). La legge della coscienza *samsârîca* è espressa da questa formula: *suññam idam attena vâ attaniyena vâtî* – vuoto di «io» o di cosa che abbia semblante di «io», di sostanza. Altra espressione: tutto è «composto» – *sankhata* – «composto» equivalendo, qui, a «condizionato» (2). Nel *samsâra* non esistono che stati condizionati di esistenza e di coscienza.

Questa veduta vale sia per l'esperienza esterna che per quella interna. Devesi rilevare che i *dhamma*, gli elementi primari di esistenza, nel buddhismo – e sempre più nelle forme più tarde di esso – valgono come semplici contenuti della coscienza, non come astratti principî esplicativi supposti dal pensiero, quali furono per esempio gli atomi delle antiche scuole fisiche. Cosí la dottrina dell'*anattâ*, della non-sostanzialità, nei riguardi della esperienza esterna farà sempre più proprio il punto di vista di un puro empirismo o fenomenismo. Come il mondo esterno appare direttamente, cosí esso è. Non è da dirsi «questo oggetto ha questa forma, questo colore, questo sapore, ecc», bensí: «questo oggetto è questa forma, questo colore, questo sapore, ecc.» – non si pone, dietro ai dati sensibili, nulla, cui essi debbano esser riferiti (3). Come si direbbe in termini moderni, esiste ed è reale solo il *continuum* della esperienza vissuta.

Con coerenza – anzi potremmo dire: con crudezza chirurgica – lo stesso punto di vista viene adottato nei riguardi della esperienza interna e della unità della persona. Come si contesta la legittimità di parlare «conforme a realtà» di una sostanza permanente dietro ai singoli fenomeni – e ancor meno dietro a tutta la natura, come voleva la teoria brahmanica – del pari si contesta la possibilità di parlare fondatamente di un principio sostanziale, immortale e immutabile della persona, quale l'*âtma* upanishadico. Anche la persona – *sakkâya* – è *khandha* e *santâna*, un aggregato e una corrente di elementi e di stati impermanenti, «composti», condizionati. Anch'essa è *sankhata*. La sua unità e realtà sono puramente nominali, al massimo «funzionali». Per cui si dice: cosí come quando le varie parti di un carro si trovano riunite si usa la parola carro, del pari quando sono pre-

(1) *Dhammapada*, 277, 279.

(2) *Dhamma-sangani*, 185.

(3) Cfr. T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, London, 1923, pp. 26-

senti i vari elementi costituenti la individualità umana si parla di «persona». «Come la connessione delle parti costituisce il concetto di un carro, così appunto l'aggregazione o concatenazione degli stati dà il nome ad un essere vivente» (4). Il carro è una unità funzionale di elementi, non una sostanza; del pari la persona e l'«anima» – «allo stesso modo, le parole 'essere vivente' e 'Io' sono solamente una designazione per il quintuplo tronco dell'attaccamento» (5). Quando le condizioni che hanno determinato la combinazione degli elementi e degli stati cessano in quel tronco, la persona come tale – cioè come quella determinata persona – si dissolve. Ma anche nella sua durata essa non è un «essere», bensì appunto un fluire, una «corrente», perché il *santâna* viene concepito come qualcosa che non s'inizia con la nascita né s'interrompe con la morte (6).

La base positiva di questa veduta – di certo poco consolante per ogni divagante «spiritualista» – è che l'unica coscienza di cui la massima parte degli uomini appartenenti all'attuale ciclo può parlare positivamente, *yathâ-bhûtam*, è quella «divenuta» e «formata», cioè determinata e condizionata da contenuti, contenuti che però sono impermanenti. Coscienza e conoscenza sono interdipendenti: «Queste due cose connesse, non separate, ed è impossibile distinguerle e indicarne la differenza. Infatti ciò che uno conosce, di ciò egli è conscio e quello di cui egli è conscio, ciò egli conosce» (7). Come non ha senso parlare di un fuoco in genere, esistendo soltanto un fuoco di ceppi o di stabbio o di fascina o di erba e via dicendo, del pari non si deve parlare di coscienza in genere, ma di una coscienza o visiva, o uditiva, o olfattiva, o gustativa, o mentale – a seconda dei casi (7b). «Mediante l'occhio, l'oggetto e la coscienza visiva ha origine il veduto; così per l'udito, così per l'odorato, il gusto e il tatto; del pari mediante la mente e le cose ha origine il pensato. Questi stati sensoriali hanno dunque origine da cause senza che essi implicino un principio sostanziale» (8). «È in correlazione col corpo che sorge l'idea 'io sono' e non altrimenti. E così pure pel sentire, pel percepire, per le tendenze, per la coscienza – in correlazione con tali cause sorge l'idea 'io sono', e non altrimenti» –, cause che però sono impermanenti (9). Così vedendo le cose, è evidente che l'idea di un *âtma*, di un Io sostanziale incondizionato, viene esclusa. Appunto perciò la coscienza è «vuota di Io»: perché è sempre coscienza

(4) *Milindapañha*, 58.

(5) *Vishuddi-magga*, VIII.

(6) La nozione di io-corrente appare già in *Dîgha-nikâyo*, III, 105, e *Samyutta-nikâyo*, III, 143: «Tale è questa corrente, come una fantasmagoria priva di sostanza»: di là da essa l'asceta, andando come «uno la cui testa fosse in fiamme», cerca «la dimora incrollabile».

(7) *Majjhima-nikâyo*, XLIII (I, 430).

(7b) *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 380-1).

(8) *Milindapañha*, 54-57.

(9) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 83.

che sorge presso ad un dato contenuto, sensoriale, psichico o mentale (10). Più in genere, l'io reale da ognuno sperimentato, non quello teorizzato dai filosofi, è condizionato da «nome-e-forma». Questa espressione, ripresa dal buddismo dalla tradizione vèdica, designa l'individuo psico-fisico: «ciò che in questo complesso è denso e materiale», vien detto (11), «è forma; ciò che è sottile e mentale è nome», fra l'una e l'altro esistendo un rapporto di interdipendenza. Legata a «nome-e-forma», l'«anima» ne segue i mutamenti fatali e per questo, come vedremo, secondo il buddismo angoscia e trepidazione appartengono al substrato più profondo di ogni vita umana e, in genere, *samsârica* (12). In ultima istanza, coscienza (individuata) e «nome-e-forma» si intercondizionano. L'una non si regge senza l'altra cosí come, secondo l'immagine di un testo, due tavole si tengono dritte solo appoggiate l'una all'altra. Ciò equivale a dire che la persona va considerata come un tutto «funzionale» che non ha il divenire come un accidente, bensí come la sua stessa sostanza. «Uno stato finisce e l'altro comincia: e la successione è tale, da potersi quasi dire che nulla precede e nulla segue» (13).

Tutto ciò può valere come introduzione generale alla teoria delle «quattro verità ariya» – *cattâni ariyasaccâni* – e della genesi condizionata – *paticca samuppâda*. La teoria della non-sostanzialità, quale è stata fin qui riassunta, si arresta ad una visione fenomenistica del mondo interiore ed esteriore. Di là da ciò, si può assumere il punto di vista delle forze agenti, per scoprire quale sia – sempre in termini di esperienza vissuta – il senso profondo e la legge interna di questo fluire, di questo succedersi di stati. Si presentano allora le due prime verità ariya, corrispondenti ai termini *dukkha* e *tanha*.

Già qui è necessario separare il midollo dell'insegnamento buddhista dai suoi elementi accessori e dalle sue formulazioni popolari, non solo, ma v'è da combattere con una terminologia di cui è difficile dar sempre l'equivalente preciso nelle lingue occidentali, anche perché perfino nel corso di uno stesso testo le espressioni mutano spesso di significato. Di tanto i termini delle lingue occidentali moderne sono rigidamente univoci, perché basati prevalentemente su astrazioni verbali e concettuali, di altrettanto i termini delle lingue orientali sono invece plastici per il loro adeguarsi alla ricchezza di un contenuto vissuto.

Il termine *dukkha* viene abitualmente tradotto con «dolore», donde la concezione stereotipa, secondo la quale l'essenza dell'insegnamento buddhista sarebbe semplicemente, che il mondo è dolore. Ma questo è

(10) *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 193.

(11) *Milindapañha*, 49.

(12) *Milindapañha*, cfr. *Vishuddi-magga*, XVII (W., 184). La stessa idea viene espressa con la seguente immagine: se, di un lume, l'olio e il lucignolo sono impermanenti, non si può pensare che la fiamma sia invece permanente, eterna (*Majjhima-nikâyo*, CXLVI, II, 384).

(13) *Milindapañha*, 40-41.

l'aspetto piú popolare, exoterico, quasi diremmo profano, della dottrina buddhista. Certo, non si contesta che *dukkha* nei testi venga anche riferito a cose che, come l'invecchiare, l'ammalarsi, il morire, il subire ciò che non si desidera e il non avere ciò che invece si desidera, ecc., possono in genere essere motivo di dolore, di sofferenza. Ma, ad esempio, già l'idea, che la stessa nascita sia *dukkha*, dovrebbe dar da pensare, e ancor piú il riferire lo stesso termine a stati di coscienza non-umani, «celesti» o «divini», che non si posson certo pensare soggetti al «dolore» nel senso comune.

Il significato piú profondo, dottrinale e non popolare del termine *dukkha*, piú che «sofferenza», è stato di agitazione, di inquietudine, di «commozione» (14). Si può dunque dire che esso è la controparte vissuta di quel che si esprime nella stessa teoria dell'universale impermanenza e non-sostanzialità, dell'*anicca* e dell'*anattâ*. Ed è per questo che nei testi *dukkha*, *anicca* e *anattâ*, se non appaiono addirittura come sinonimi (15), si trovano però uniti da una intima relazione. Questa interpretazione si conferma se consideriamo *dukkha* alla luce del suo opposto, vale a dire degli stati di «liberazione»: *dukkha* ci appare allora come l'antitesi di una calma impassibilità, di una superiorità non soltanto al dolore ma anche alla gioia, come l'opposto della «incomparabile sicurezza», dello stato in cui non vi è piú «inquieto girare», non piú «venire ed andare», e paura ed angoscia sono distrutte. Per intendere veramente il contenuto della prima verità degli ariya, di *dukkha*, epperò per rendersi conto della sostanza piú profonda della esistenza *samsârica*, alla nozione di «commozione» e di «agitazione» va appunto associata quella di «angoscia». «Una razza che trema» – vide il Buddha nel mondo: uomini tremanti attaccati alla loro persona, «simili a pesci in una corrente quasi prosciugata» (16). «Questo mondo è caduto nell'agitazione» – tale è il pensiero che gli venne quando ancora si sforzava per conseguire l'illuminazione (17): «Invero, questo mondo è stato vinto dall'agitazione. Si nasce, si muore, si decade da uno stato, si passa ad un altro. E da questa pena, da questo decadere e morire nessuno conosce uno scampo» (18). Si tratta dunque di qualcosa di assai piú vasto e profondo di ciò che mai possa essere espresso da un termine come dolore.

Ed ora passiamo alla seconda verità degli ariya, che riguarda *samuraya*, cioè l'origine. Da che si origina, da che trae nutrimento e riceve conferma una esistenza che si presenta come *dukkha*, come agitazione, come angosciato divenire? La risposta è *tanha*, cioè la brama, o *trshna*, la sete: «sete di vita sempre di nuovo risorgente, che, congiunta al piacere della soddisfazione e qua e là appagantesi, è sete di piacere sensuale, sete di esi-

(14) Cfr. T. Stcherbatsky, *The Central Conception*, cit., p. 48.

(15) B. Jansink, *Mystik des Buddhismus*, cit., p. 95.

(16) *Atthakavagga*, II, 5-6.

(17) *Samyutta-nikâya*, XII, 10.

(18) *Digha-nikâya*, XIV, II, 18.

stenza, sete di divenire». Questa è la forza centrale della esistenza *samsârica*, questo è il principio che determina l'*anattâ*, cioè la non-aseità di qualsiasi cosa e di qualsiasi vita, e a qualsiasi vita mescola l'alterazione e la morte. La sete, la brama, l'arsura, secondo l'insegnamento buddhista, stanno non solo alla radice di qualsiasi stato d'animo, ma anche dell'esperienza in genere, delle forme del sentire, del percepire e dello sperimentare che più sembrerebbero «neutre» e meccaniche. Così vien dato il simbolismo suggestivo del «m o n d o c h e b r u c i a». «Il mondo intero è in fiamme, il mondo intero è consumato dal fuoco, il mondo intero t r e m a » (19). «Tutto è in fiamme. E che cosa è in fiamme? Arde l'occhio, arde il visibile, arde la conoscenza del visibile, arde il contatto dell'occhio col visibile, arde la sensazione che sorge dal contatto col visibile, sia essa gioia, dolore o né gioia né dolore. E di quale fuoco arde? Del fuoco del desiderio, del fuoco dell'avversione, del fuoco dell'accecamiento» – e lo stesso motivo viene ripetuto partitamente per ciò che viene udito, per ciò che viene gustato o toccato o odorato, per ciò che viene pensato (20); lo stesso, per il *pañcakhandhâ*, per il quintuplo tronco della personalità: forma corporea, sentimento, percezione, tendenze, coscienza (21). Questa fiamma non solo arde in piacere, avversione e accecamiento, ma anche in nascita e morte, nel decadere, in ogni pena e sofferenza (22).

Tale è la seconda verità degli ariya, la verità circa l'«origine». Per intenderla, bisogna già portarsi oltre il piano della coscienza ordinaria. Infatti, ognuno potrà anche concedere che il desiderio sia la molla di gran parte delle azioni umane, ma non potrà mai e poi mai capire intuitivamente, come esso sia la sostanza della sua stessa forma corporea, la radice della sua stessa individualità, la base di ogni sua esperienza, perfino di quella di un colore o di un suono indifferente. E lo stesso va detto, in una certa misura, anche per la prima verità, perché come potrebbe ognuno comprendere che il substrato della sua stessa gioia è *dukkha*, cioè agitazione, sofferenza, mania? Si è che queste due verità sono già, in una certa misura, dell'«altra sponda», si rendono direttamente evidenti solamente a coloro che, avendolo già sorpassato, possono afferrare oggettivamente e nella sua integrità il senso profondo dello stato, in cui prima si trovavano (23). Appunto in relazione a ciò i testi danno una similitudine suggestiva, quella del lebbroso. Coloro che, «eccitati dal desiderio, consumati dalla sete del desiderio, arsi dalla febbre del desiderio, godono del desiderio», sono come quei lebbrosi dal corpo piagato, esulcerato, roso da vermi, che

(19) *Samyutta-nikâyo*, I, 133.

(20) *Mahâvagga* (Vinâya), I, XXI, 2-3.

(21) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 61.

(22) *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 28.

(23) In *Majjhima-nikâyo*, LXXX (II, 306), è quindi esplicitamente detto che soltanto coloro che sono giunti alla fine, che hanno depresso il peso, operato l'opera, e si sono disciolti dai vincoli dell'esistenza possono comprendere cosa siano la brama e il piacere della brama.

scorticandosi le piaghe e facendosi abbrustolire le membra provano un morboso godimento. Ma chi si liberasse dalla lebbra, si sentisse guarito, sano, indipendente, «padrone di andare dove vuole», questi comprenderebbe secondo realtà il piacere morboso del lebbroso e se qualcuno volesse trascinarlo a forza verso quel fuoco, di cui il lebbroso gode, in ogni modo lotterebbe per ritrarre il corpo (24).

Ciò a parte, già il simbolismo della fiamma e del fuoco ci dà modo di intendere approssimativamente la legge dell'esistenza condizionata e del divenire come «brama» o «sete». Del resto, si prenda la sete fisica o, in genere, il bisogno di cibo. L'istinto spinge l'organismo a soddisfarsi assimilando e consumando qualcosa per mantenersi. Mantenersi significa però dover sentire di nuovo, in sèguito, sete o fame, per la legge stessa dell'organismo, confermata attraverso il soddisfacimento del bisogno. È cosí che nei Vangeli è detto: «Chi beve di quest'acqua, avrà sempre di nuovo sete. Ma chi beve l'acqua che io gli darò, quegli non avrà mai piú sete, anzi quest'acqua si trasformerà in una sorgente saliente in vita eterna» (25). Ancor piú adeguato è il simbolismo della fiamma e dei processi di combustione. Si deve al Dahlke una esplicitazione di esso tale da farci intendere il segreto della vita *samsârica*. Assimilata la brama ad un fuoco, ogni essere vivente si presenta non come un «Io», ma come un processo di combustione, perché sul piano di cui qui si tratta, non può dirsi che egli abbia la brama, bensí che egli stesso è brama. Vi è dunque – latente in ognuno – una volontà di ardere, di divenir fiamma consumando una data materia. Il combustibile stimola questa volontà, porta ad atto il fuoco in un processo di combustione, dal quale però risulta un piú alto grado di calore. vale a dire una nuova energia potenziale di ardere, di suscitare un nuovo incendio, e cosí via, ricorrentemente. Si può dunque parlare di un processo che, da questo punto di vista, genera e sostiene se stesso, nella fiamma ogni momento rappresentando un dato grado calorico, che come tale è la potenzialità di una nuova combustione non appena si produca il contatto con una nuova materia atta ad ardere (26). È cosí che nel testo già citato ogni contatto, ogni percezione, visione o pensiero viene considerato nei termini di un «ardere». Il fuoco è la brama che la volontà conduce verso questo o quel contatto, nel quale essa divampa e si conferma pascendosi per cosí dire di se stessa ed esasperandosi nell'atto stesso di appagarsi e di consumare il combustibile. L'Io come *santâna*, come «corrente», non è che la continuità di questo fuoco che si abbassa e cova sotto le ceneri al venir meno di un materiale per ridivampare ad ogni nuovo contatto. Come fiamma connessa a materia ardente o come fiamma che a sé stessa è materia va dunque considerato il processo della vita *samsârica*. I contatti si sviluppano

(24) *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 230-2).

(25) Giovanni, IV, 13-14.

(26) P. Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, cit., pp. 50-57; *Buddhismus als Religion und Moral*, cit., pp. 102 sgg.

attraverso l'attaccamento, *upâdâna*. Questo si afferma anzitutto nel già accennato quintuplo tronco costituente la persona in genere: organismo corporeo, sentimenti, percezioni, tendenze, coscienza individuata. Ardendo potenzialmente in questi tronchi, la sete si sviluppa poi in ognuno di essi attraverso la serie dei contatti col mondo esterno, il quale alla volontà di ardere e di esistere ardendo si presenta sotto le specie di un vario combustibile, che tuttavia tanto più accresce l'arsura per quanto più sembra placarla col soddisfacimento. La teoria dell'*anattâ*, del non-Io, a tale stregua ha dunque questo senso: l'Io non esiste fuor dal processo dell'ardere, è questo stesso processo – ove si producesse davvero un arresto, anche l'Io, l'illusione di esser Io, crollerebbe. Ecco dunque la ragione dell'angoscia e dell'«agitazione» primordiale di cui si è già detto, ecco la scaturigine profonda del «triplice fuoco della sensualità, dell'odio e dell'accecamento» e della stessa volontà che «fa cercare altri mondi». Nella brama l'Io *samsârico* ha il sostegno senza il quale esso crollerebbe (27). Anche nella sofferenza e nella pena agisce una varietà di questo fuoco nascosto, della volontà di esistenza e di conferma degli esseri condizionati che però conduce ad una alterazione sempre più profonda.

Su questa base la teoria buddhista del *samsâra* ha potuto potenziarsi fino a quella della «istantaneità» o «esistenza istantanea», *kshana*. Se l'esistenza e il senso dell'Io sono condizionati dai contatti, quest'esistenza deve risolversi nella serie puntuale degli stessi contatti. In tale senso, strettamente parlando la vita è istantanea, secondo l'immagine buddhista della ruota di un carro, il moto della quale è sf continuo, benché, il carro vada o stia, essa tocchi sempre il suolo con un solo punto. «Del pari la vita degli esseri ha solo la durata di un pensiero: l'essere del momento passato ha vissuto, ma non vive e non vivrà; l'essere del momento futuro vivrà ma non vive e non ha vissuto; l'essere del momento presente vive ma non visse e non vivrà» (28).

Questo è il colpo di grazia dato alla teologia brahmanica dell'*âtma*. Ma anche a prescindere da tali formulazioni estremiste, per quanto coerenti, che sono di un periodo posteriore, quest'ordine di idee è tale da liquidare, in ogni caso, quella teoria della reincarnazione che noi nell'induismo abbiamo considerato come effetto, in buona parte, di influenze esogene. Si è già visto, intanto, che la preoccupazione di sapere quel che si fu o quel che si sarà oltre questa vita, pel Buddha rientra in quell'opinare e divagare, che è malattia, spina, piaga, rovo, tumore, labirinto, per cui già a *priori* ogni interesse per quel che riguarda l'ipotesi della reincarnazione dovrebbe essere escluso. In ogni modo, l'idea, che «questa coscienza persista immutabile nel giro delle mutevoli esistenze» viene indicata espressamente

(27) Per questo in *Anguttara-nikâyo*, V, 69, chi distrugge *tanha*, la brama, è detto «colui che distrugge il sostegno».

(28) *Vishuddi-magga*, VIII (W. 150).

come «falsa opinione, non annunciata dal Buddha», propria ad «uno spirito vano» (29), cosa, in cui l'intero Ordine dei discepoli, dietro domanda del principe Siddharta, conviene (30). L'argomento fondamentale, qui, è che non si può riferire concretamente a nessun dato immediato della coscienza l'essere già esistiti nel passato (31), in secondo luogo, che «la natura della coscienza è condizionata» (32); condizionata soprattutto da «nome-e-forma», è inconcepibile una continuità reale di coscienza là dove «nome-e-forma» mutino, là dove nella corrente si producano *khandha*, aggregati psicofisici, nuovi e diversi. Infatti «non è lo stesso nome-e-forma che rinasce» (33). Quando, con l'esaurirsi di una vita, nome-e-forma, cioè l'individualità, cessa, non è che questa passi ad esistere altrove come lo stesso aggregato: deve invece pensare come ad un suono di liuto, che viene ad esistere senza essere prima altrove esistito né passa in un altro luogo quando si cessa di suonare (34). Una continuità, certo, esiste, ma è impersonale, è la continuità della brama, della «corrente», della volontà di ardere per essere, la quale dopo aver esaurito, quasi come un combustibile, una vita, balza ad appiccarsi ad un altro tronco e a divampare in esso, negli stadi intermedi permanendo, come dice un testo (35), quale fiamma avente sé medesima per combustibile, cioè come puro potenziale calorico. Di rigore, ci si dovrebbe riferire ad un *continuum* nel quale sia l'assoluta diversità che l'assoluta identità sono escluse. Una similitudine adottata è quella delle fiamme delle tre veglie della notte, cioè della fiaccola della prima veglia che, quando sta per esaurirsi, dà fuoco ad un'altra fiaccola e questa poi ad una terza. Le tre fiamme non possono dirsi né uguali né diverse. L'una ha acceso l'altra, l'una ha il fuoco dell'altra, ma l'una è anche diversa dall'altra, è fiamma (vita, coscienza) di una diversa fiaccola. Un'altra similitudine: il latte che diviene latte quagliato, poi burro, poi for-

(29) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I, 377, 380).

(30) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I, 377, 380).

(31) *Majjhima-nikāyo*, CI (III, 4).

(32) *Majjhima-nikāyo*, XXXVIII (I, 378).

(33) *Milindapañha*, 46.

(34) *Vishuddi-magga*; XX (W. 186). Nel buddhismo tantrico (Vairayāna) una campanella e uno scettro speciale sono i due oggetti simbolici usati nelle operazioni magiche. La campanella (*ghantā*) è simbolo della conoscenza della natura del mondo fenomenico, ogni realtà del quale, come suono di campana, è sì, percepibile, ma fuggente; lo scettro invece simbolizza il principio maschio del *vajra*, del diamante-folgore, di cui è sostanziato lo spirito di ogni «Svegliato». (Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1994, cap. 12 - N.d.C.).

(35) *Samyutta-nikāyo*, XLIV, 9. Il testo dice propriamente così: come per la fiamma è necessario un combustibile, così per una nuova esistenza occorre un substrato. Si chiede tuttavia quale sia il substrato quando la fiamma viene trasportata dal vento allorché partendo da un fuoco va ad accendere un altro fuoco. La risposta del Buddha è: il vento stesso. Si chiede allora, di nuovo: quando un essere lascia un corpo e risorge in un altro, quale è il combustibile che il signore Gotamo addita? La risposta è: «In questo caso, in verità, il combustibile è la brama stessa».

maggio. Si tratta sí della stessa sostanza, ma il sopravvenuto cambiamento di stato rende improprio l'usare lo stesso nome, cioè il dire che il quaglio è latte e che il burro è quaglio (36). Cambiando lo stato – in relazione ad un diverso «nome-e-forma» (filosoficamente si direbbe: ad un diverso *principium individuationis*) – è bene mutare anche la denominazione, non parlare di uno stesso Io, di una stessa coscienza.

L'unica continuità reale è quella riferentesi ad un legame causale e ad una eredità impersonale. La gamma che in un dato essere è la vita di quell'essere, ha assunto, nel corso di quella vita, una certa qualità, un certo *habitus*, che si conserverà e si rimanifesterà nella successiva combustione. Da qui la nozione dei cosiddetti *samkhâra*, che corrispondono alle direzioni stabilizzatesi nel desiderio e che costituiscono uno dei cinque tronchi della personalità, mentre pel determinismo complessivo, per via del quale la forza fondamentale aggrega proprio quel dato gruppo di *dhamma*, di elementi, nel suo manifestarsi, si usa, specie nei testi buddhistici piú tardi, il termine upanishadico *karma* (in pâli: *kamma*) tanto da poter parlare del *kamma* come di una «matrice degli esseri» – *kammayoni* – e da formulare il principio: «Secondo l'operare dell'essere sorge un nuovo essere: ciò che uno fa, lo fa riessere. Ridivenuto, lo toccano i contatti [s'inizia, cioè, il nuovo processo di combustione] . Eredi delle azioni sono dunque gli esseri» (37). Solo che per via di una formulazione del genere non si deve daccapo supporre la continuità di un substrato individuale, di un «Io», ma ci si deve riportare ancora una volta all'immagine di una fiamma che si appicca da un ramo ad un altro, dovendosi solo considerare, in piú, la particolare qualità assunta dal fuoco nell'una combustione e trasmettentesi all'altra. Ecco perché nei testi non si dà nessuna risposta alla domanda, se sia lo stesso individuo a risentire degli effetti di una precedente esistenza ovvero un altro individuo – come unica risposta ci si limita a rimandare alla «genesì condizionata», vale a dire al processo che, in genere, conduce fino alla coscienza *samsârica* (38). Alla domanda: È lo stesso nome-e-forma che risorge in una nuova esistenza? la risposta è: «Non è lo stesso nome-e-forma che rinasce nella successiva esistenza; ma con questo nome-e-forma vengono compiute azioni, buone o cattive, per via delle quali sorge un altro nome-e-forma in una successiva esistenza» (39). E si conclude: «Gli effetti sorgono in una serie, nella quale sia l'assoluta identità, sia l'assoluta differenza sono escluse onde non si può dire che essi siano creati dallo stesso essere, né da qualcosa di differente» (40). Piú radicalmente, ci si potrebbe

(36) *Milindapañha*, 40-41.

(37) *Majjhima-nikâyo*, LVII (II, 68).

(38) *Samyutta-nikâyo*, XII, 17, 24.

(39) *Milindapañha*, 46, 6-9. Cfr. anche *Samyutta-nikâyo* (XII, 37), ove è detto che questo corpo non va considerato né come proprio, né come di altri, bensì come determinato da una precedente azione, cioè dall'energia prodotta da precedenti atti sia spirituali, sia fisici.

(40) *Milindapañha*, 46-49; *Vishuddi-magga*, XVII (W. 238-240).

riferire alla immagine di una biglia che si muove ricevendo la forza e la direzione da un'altra biglia che l'ha urtata e che, naturalmente, è distinta da essa – se lo stesso mondo organico non ci presentasse una analogia proprio attraverso il fenomeno della generazione e della eredità biologica: distinto dal suo genitore, nel nuovo animale si continuano tuttavia la vita, spesso le tendenze, gli istinti e anche le tare del padre.

Tuttavia, nel presente caso è da pensare meno ad una continuità lineare di esistenze individuali, che non a tante apparizioni di un unico tronco di brama, brama che nel processo di combustione è ogni singola vita, ogni singolo individuo, il desiderio che sostanzia quella vita, quell'individuo, ma in pari tempo lo trascende e dopo ritorni allo stato di latenza, passa ad accendersi altrove, qui affermandosi prevalentemente secondo la direzione che in quella vita essa aveva già dato a sé stessa.

Con una tale dottrina il compromesso proprio alla concezione upanishadica – oscillante fra la verità relativa ad una coscienza âtmica e quella relativa ad una coscienza *samsârica* – viene superato ed anche a tale riguardo si conferma un punto di vista rigorosamente realistico, privo di «idealismi» e di attenuazioni. Il risultato non è certo una veduta «consolante». Il Buddha, per così dire, ha accelerato i ritmi ed ha esposto quel che corrisponde alla forma-limite di una caduta o di una involuzione, proprio perché solo così si può provocare una reazione totale e può esser intesa la necessità dell'ascesi postulata dalla via del risveglio.

Sarà bene aggiungere la seguente considerazione. Si è già accennato che le due prime verità degli ariya, specie con riferimento alla dottrina della sete del fuoco, possono non risultare direttamente evidenti all'uomo moderno. Questi può capirle a pieno solamente in momenti critici speciali, perché la vita che egli solitamente conduce è come esteriore a se stessa, semi-sonnambolica, moventesi fra riflessi psicologici ed immagini che gli celano la sostanza più profonda e più paurosa dell'esistenza. Solo in date circostanze si squarcia il velo di una illusione, in fondo, provvidenziale. Ad esempio, già in tutti i momenti di un subito pericolo: nel punto di essere investiti, o del venir meno del terreno per l'aprirsi di un crepaccio andando per un ghiacciaio, o nel toccare inavvertitamente un carbone ardente o un oggetto elettrizzato, si manifesta una reazione istantanea, che non procede né dalla «volontà», né dalla coscienza, né dall'«Io», questo giungendo solo dopo, a gesto compiuto, in quel momento essendo stato scavalcato da qualcosa di più profondo, di più rapido e di più assoluto. Nella fame, nel pánico, nella brama sensuale, nello spasimo, nel terrore si manifesta di nuovo la stessa forza – e chi sa coglierla direttamente in questi momenti si crea altresí la facoltà di percepirla gradatamente anche come il substrato invisibile di tutta la vita di veglia. Le radici sotterranee delle inclinazioni, delle fedi, degli atavismi, delle convinzioni invincibili ed irrazionali, gli istinti, le abitudini, il carattere, tutto ciò che vive come animalità, come razza biologica, tutta la volontà del corpo – tutto ciò riporta allo stesso principio. Di fronte ad esso, la «volontà dell'Io» ha, assai spesso,

una libertà simile a quella di un cane legato ad una catena abbastanza lunga, la quale non viene avvertita fino a che non venga oltrepassato un certo limite. Se si va oltre, la forza profonda non tarda a destarsi, per scavalcare l'«Io», ovvero per giuocarlo, facendogli credere di volere quel che è invece essa a volere. La forza selvaggia dell'immaginazione e della suggestione riporta allo stesso punto: quella che, secondo la cosiddetta legge dello «sforzo convertito», si fa di tanto più forte per quanto più si «vuole» contro di essa – come nel sonno che sfugge per quanto più si «vuole» dormire, o come nella suggestione di cadere nell'andare lungo un abisso, la quale conduce certamente i più a cadere, se si «vuole» contro di essa.

Tale forza, che si confonde dunque con quella delle potenze emotive ed irrazionali, s'identifica per gradi con la forza stessa che regge le funzioni profonde della vita fisica, sulle quali poco possono la «volontà», il «pensiero», l'«Io», che ad esse sono esterni e simili a parassiti ne vivono, traendone le linfe essenziali pur senza poter scendere dentro, fin nel tronco profondo. Così bisogna pur giungere a chiedersi, che cosa, di questo «mio» corpo, io posso giustificare con la «mia» volontà, se «io» voglio il «mio» respiro o il fuoco delle mescolanze in cui arde il cibo, o la mia forma, la mia carne, il mio essere quest'uomo determinato così e non altrimenti. E chi si chieda ciò, non potrebbe forse andare anche più oltre e chiedersi, se questa stessa «mia» volontà, questa stessa mia coscienza, questo mio stesso «Io» – li voglio, o, semplicemente, li sono?

Noi vedremo che la dottrina del risveglio finisce col porre proprio problemi del genere. E chi è abbastanza forte per portarsi in tal senso oltre l'illusione, non può non giungere a questa sconcertante constatazione: «Tu non sei vita in te. Tu non esisti. 'Mio', non puoi dirlo di nulla. La vita, non la possiedi – è essa che ti possiede. Tu la soffri. Ed è una chimera, che questo fantasma di 'Io' possa sussistere immortale al disfarsi del corpo, là dove tutto ti dice essergli, la correlazione con questo corpo, essenziale, avere, un malessere, un trauma, un incidente qualsiasi, una influenza precisa su tutte le sue facoltà, per 'spirituali' e 'superiori' che esse siano».

E vi è chi, in dati momenti, ha la possibilità di distogliersi da sé, di scendere oltre la soglia, sempre più giù nelle oscure profondità della forza che regge il suo corpo e dove questa forza perde nome e individuazione. Ed allora si ha la sensazione di tale forza che si estende a riprendere «Io» e «non-Io», a pervadere tutta la natura, a sostanziare il tempo, a trasportare miriadi di esseri come se essi fossero ebbri o allucinati, riaffermandosi in mille forme, irresistibile, selvaggia, inesaurita, priva di sosta, priva di limite, arsa da una eterna insufficienza e privazione. Chi giunga a questa percezione paurosa, simile a quella di una voragine improvvisamente apertasi, coglie il mistero del *samsâra* e comprende, vive a pieno il senso della dottrina buddhista dell'*anattâ* riferita all'uomo della dottrina, cioè, che nega l'esistenza dell'Io. Il passaggio dalla coscienza puramente individuale alla coscienza *samsârica*, che riprende indefinite possibilità di esistenza, «inferre» quanto celesti – questo, in fondo, è il cardine di tutta la dottrina del

risveglio. Qui non si tratta di una «filosofia», ma di una esperienza la quale, per corrispondere alla realtà, non è di sola pertinenza del buddhismo. Tracce ed echi di essa se ne trovano anche in altre tradizioni, in Oriente come in Occidente: in Occidente, soprattutto nei termini di un sapere segreto e di una esperienza iniziatica. La teoria del dolore universale, della vita come sofferenza, non rappresenta, a tale riguardo, che qualcosa di affatto esteriore e, come già si disse, di profano, di exoterico. Può concernere soltanto le forme di una esposizione popolare.

Dal punto di vista della mentalità occidentale, come orientamento generale vanno pertanto distinte due forme o gradi di esistenza e di coscienza *samsârica*: l'una veramente *samsârica*, l'altra limitata allo spazio e al tempo di una unica esistenza individuale. La coscienza propria in genere all'occidentale moderno è questa seconda, che tuttavia rappresenta soltanto una parte, la sezione di una coscienza o di una esistenza *samsârica* che spazia attraverso i tempi, non solo, ma che, come or ora si è accennato, può comprendere stati liberi dalla stessa legge temporale a noi nota. Nell'antico mondo orientale sussisteva ancora, in larga misura, questa piú vasta coscienza *samsârica* (41). E la via ascetico-iniziatica come prima fase e premessa considerava il passaggio della coscienza comune legata ad un'unica vita e definita dalla illusione dell'Io individuale alla coscienza veramente *samsârica*, cui corrisponde anche la nozione del *santâna*, dell'Io come flusso, corrente o serie indefinita di stati non sostanziali determinati da *dukkha*. Solo dopo di ciò si offre infatti la possibilità del passaggio a ciò che è veramente incondizionato ed extrasamsârico. Ma, come subito vedremo parlando delle vocazioni, in Occidente è rarissimo che non si scambi il celeste e il divino con ciò che corrisponde solo a stati superiori di una esistenza che resta pur sempre *samsârica*.

(41) Essa è attestata, ad esempio, anche dalla concezione estremo-orientale della «corrente delle forme» o delle «trasformazioni».

6. La genesi condizionata

Il problema dell'«origine», corrispondente alla seconda verità degli ariya, è stato ulteriormente approfondito dalla cosiddetta dottrina della genesi condizionata – *paticca samuppâda* – che considera partitamente i gradi e gli stati attraverso cui si giunge fino ad una esistenza condizionata. «Profonda, difficile a percepire, difficile ad intendere, generatrice di calma, elevata, irreducibile al pensiero discorsivo, sottile, accessibile soltanto ai saggi» viene detta questa dottrina (1). Proprio in vista della difficoltà, da parte dell'uomo comune, di intenderla, sembra che il principe Siddharta a tutta prima avesse nutrito il proposito di non divulgarla: «Dottrina che risale alla corrente, che è interna e profonda, essa si cela a coloro che soggiacciono alla brama, ravvolti in una tenebra fitta» (2). Ciò dovrebbero tener presente tutti coloro che, a tale riguardo, vorrebbero avanzare un «*caveat* contro ogni interpretazione profonda e metafisica» (3). Sta invece di fatto che si tratta dei risultati di una indagine trascendentale, raggiunti – secondo la tradizione – in stati speciali di coscienza corrispondenti alle tre veglie notturne, durante la stessa azione spirituale che condusse il principe Siddharta all'illuminazione, alla *bodhi* (4). Devesi perciò prevenire anche l'obiezione, che questo discorso sugli stati trascendentali, malgrado il dichiarato ostracismo dato ad ogni speculare, si basi su semplici ipotesi filosofiche. Il buddhismo rientra in una civiltà, nella quale in via di principio veniva riconosciuta la possibilità di uno sguardo, «con cui si vede non solo questo mondo, ma anche il mondo di là» (5) e quindi di cogliere, in determinate condizioni, sia gli stati che precedono l'apparire dell'uomo in una esistenza corporea, sia quelli che subentrano quando questa forma di manifesta-

(1) *Samyutta-nikâyo*, VI, 1.

(2) *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 249).

(3) Come C.A.F. Rhys Davids, nell'introduzione al *Samyutta-nikâyo*, London, 1922, vol. II, p. VI.

(4) *Mahâvagga*, I, I, 2.

(5) *Dîgha-nikâyo*, XIX, 13; *Majjhima-nikâyo*, XXIX (I, 337).

zione si esaurisce (6). Gli orizzonti dei nostri contemporanei sono naturalmente diversi, per cui l'impressione, che qui si facciano semplicemente delle teorie, delle speculazioni, non può esser eliminata del tutto.

Tuttavia, in un modo o nell'altro, bisogna pur penetrare questa conoscenza, trattandosi di un caposaldo sia della parte dottrinale che di quella pratica dell'insegnamento buddhista. «Chi vede l'origine da cause», è infatti detto (7), «vede la verità e chi vede la verità vede l'origine da cause». Ed ancora: «Di tutte le cose che procedono da cause, il Compiuto ha spiegato le cause e così pure la distruzione. Questa è la dottrina del grande asceta» (8). Essa serve poi da base immediata all'azione pratica ed è «generatrice di calma» (lo stato opposto a *dukkha*), perché tale è il suo senso: «Se quello è, questo ne viene; con l'origine di quello ha origine questo; se quello non è, questo non ne viene; con la fine di quello finisce questo» (9). Conoscendo ciò, per via del quale si è giunti allo stato dell'esistenza *samsârica* viene anche conosciuto ciò, con la rimozione del quale anche lo stato della esistenza *samsârica* viene rimosso: per cui la dottrina del *paticca samuppâda* costituisce la premessa delle altre due verità degli ariya – della terza, relativa a *nirodha*, vale dire alla possibilità di distruzione dello stato definito da *dukkha*, e della quarta, relativa a *maggâ*, cioè ai metodi da seguire per effettuare una tale distruzione.

Il *paticca samuppâda* – che letteralmente significa: genesi o formazione condizionata – considera una serie di dodici stati o elementi condizionanti. Il termine usato è *nidâna*, condizione, e non *hêtu*, causa – si tratta appunto di una condizionalità, non di una causalità vera e propria, onde sarebbe da riprendere l'immagine di una sostanza che passa trasformativamente per diversi stati, in ciascuno dei quali è contenuta la potenzialità di dar luogo, in circostanze appropriate, all'altro, ovvero, se neutralizzato, di impedire lo sviluppo dell'altro. Su che piano si sviluppa questa serie?

Nel riguardo, le opinioni dei commentatori orientali e, naturalmente, ancor più quelle degli orientalisti europei, sono state spesso discordi. Ma ciò dipende dal non accorgersi che la serie è suscettibile di due diverse interpretazioni, le quali non si escludono né si contraddicono giacché si riferiscono a due piani distinti. Secondo la prima interpretazione – seguita unilateralmente da coloro che si mettono in guardia contro la «metafisica» – tutta la serie si svolgerebbe sul piano della esistenza *samsârica* e andrebbe a precisare il processo svolgentesi nel tempo – per così dire: orizzontalmente – secondo il quale una singola esistenza finita è determinata da altre

(6) Per questo secondo genere di conoscenze cfr. *Bardo Thödol (The Tibetan book of the dead)*, trad. W.Y. Evans Wentz, London, 1927). Cfr. anche *Majjhima-nikâyo*, CXXXVI (III, 308) ove è detto che mediante il *centosamâdhi* l'asceta segue il destino postumo degli esseri.

(7) *Majjhima-nikâyo*, XXVIII (I, 282).

(8) *Mahâvagga* (Vin.), I, XXIII, 10.

(9) *Samyutta-nikâyo*, XII, 21, 22, 41.

precedenti e a sua volta ne determina una successiva, tanto da esser simultaneamente effetto per un riguardo, causa per un altro. Tuttavia è possibile anche una interpretazione più profonda. L'intera serie può venire concepita in termini trascendentali e non soltanto temporali, secondo uno svolgimento non sulla orizzontale ma essenzialmente sulla verticale, partendo da stati pre-individuali e pre-natali fino a giungere al piano della esistenza *samsârica*, sul quale si sviluppa a sua volta la serie «orizzontale» considerata dalla prima interpretazione. Poiché gli stessi *nidâna* nei testi sono visibilmente considerati ora secondo l'uno ed ora secondo l'altro punto di vista, per questo vi è stata materia per confusioni e interpretazioni divergenti dovunque non ci si sia riferiti a principi generali d'ordine dottrinale.

Noi qui abbiamo essenzialmente da considerare il *paticca samuppâda* nel senso di una serie trascendentale verticale e discendente, la quale, se finisce con l'innestarsi nel tempo, non è però essa stessa temporale.

1 - Come elemento-base di tutta la serie viene indicato *avijjâ*, cioè l'«ignoranza», il non-sapere. Già in sede introduttiva ne abbiamo accennato. Il significato di questo termine nel buddhismo non è da considerarsi diverso, nell'essenza, da quello proprio ad altre correnti della tradizione indù, al *Sâmkhya* ad esempio e allo stesso Vedânta, dottrine, nelle quali esso potrebbe esser chiarito figurativamente dicendo: l'uomo è un dio che non sa di esser tale – unicamente questo suo non-sapere (*avijjâ*) lo fa uomo. Si tratta di uno stato di «oblio», di deliquescenza, in base al quale si determina la potenzialità assolutamente primaria dell'identificarsi dell'essere all'una o all'altra forma di una esistenza finita e condizionata, quindi di uno stato che comprende anche una disposizione, una tendenza, un movimento virtuale. Per cui, si possono anche introdurre i concetti di «accecamiento», «intossicazione», «mania» – e noi, infatti, vediamo che in alcuni testi «ignoranza» e «mania» si intercondizionano; viene detto, ad esempio: «l'origine dell'ignoranza determina l'origine della mania», e in pari tempo: «l'origine della mania determina l'origine dell'ignoranza» – la mania venendo qui considerata come tripartita, cioè come «mania di desiderio, mania di esistenza, mania di ignoranza, – *kâmâsava*, *bhâvâsana*, *avijjâsana*» (10). Seguendo il Neumann e il De Lorenzo, abbiamo tradotto con «mania» il termine *âsava*, reso dagli orientalisti in vario modo: talvolta con «passioni» (*Nyanatiloka*), talaltra con «tossici» – *deadly foods*, *intoxicants* (Rhys Davids) o con *depravities* (Warren) o con droghe, fermenti o stupefacenti, *drugs* (Woodward), o ancora con soffluvi, promanazioni impure, suppurazioni, *unreine Ausflüsse* (Walleser) ecc.. Il senso letterale è appunto quello di una droga intossicante, che va a pervadere e ad alterare con un turbamento o una «mania» tutto l'essere. Devesi pensare dunque ad uno stato simile a quello dell'ebbrezza, che fa dimenticare se stessi e rende in pari tempo possibile un'azione irrazionale. La stretta rela-

(10) *Majjhima-nikâyo*, IX (I, 79-80).

zione di *avijjâ*, ignoranza, con *âsava*, la mania, viene confermata non solo dal fatto che, come si è visto, la stessa ignoranza viene indicata come un *âsava* – *avijjâsava* – ma ancor più dal fatto, che lo stato di risveglio o di illuminazione, *paññâ*, costituente l'opposto di quello d'ignoranza, viene frequentissimamente dato come sopravveniente quando gli *âsava* sono neutralizzati o distrutti.

Qui bisogna toccare il problema della misura in cui l'«ignoranza» può essere considerata come qualcosa di assolutamente originario. Diverse vedute sono, nel riguardo, possibili, a seconda del punto di riferimento. In sé, l'insegnamento buddhista non risale oltre *avijjâ*. E, agli effetti pratici, ascetici, non è nemmeno necessario andar oltre quel fatto trascendentale, quella misteriosa crisi adombrata dagli insegnamenti di molte tradizioni nelle forme mitologizzate di una «caduta», «discesa», «colpa» o «alterazione» originaria. Dottrinalmente le cose stanno però in modo diverso. Se viene affermato che «un limite anteriore, nel quale l'ignoranza non sia in qualche misura esistita, ma solo a partir dal quale essa sia invece esistita, non è possibile scoprirlo» (11), una tale idea va riferita non alla serie trascendentale, bensì alla serie orizzontale e temporale dell'esistenza *samsârica*, in ordine alla quale è appunto detto, nello stesso testo: «Il *samsâra* non conduce verso l'elemento libero da morte. E non si può stabilire il punto in cui s'iniziò l'andare degli esseri paralizzati dall'ignoranza e vincolati dalla brama» (12). Voler fare invece, come alcuni, dell'ignoranza un *prius* assoluto nell'ordine della genesi condizionata interpretata «verticalmente» sarebbe un controsenso: significherebbe certo rivendicare al buddhismo una «originalità», per condannarlo però ad ogni specie di contraddizioni e di incoerenze. Forse la brama la si potrebbe anche concepire come qualcosa di primigenio: non certo l'ignoranza, la quale già come tale presuppone una conoscenza. Né avrebbe senso parlare di un risveglio, perché evidentemente non ci si sveglia se prima non ci si è addormentati e se non vi è qualcosa che riluca oltre la nebbia dell'oblio. Infine, la sostanza stessa della dottrina buddhista, cioè l'ascesi, si troverebbe fondamentalmente pregiudicata, perché non si riuscirebbe a capire da dove possa venir mai all'uomo la forza di resistere, di distaccarsi dal *samsâra*, di distruggere, ripercorrendola a ritroso, l'intera concatenazione dei *nidâna* e di estinguere senza residuo la mania, se l'ignoranza non significasse qualcosa di sopravvenuto, una intossicazione, un oscuramento e una ebbrezza la quale, per profonda che sia, presuppone però sempre uno stato antecedente, né è tale da paralizzare irrevocabilmente ogni forza connessa a tale stato. E con tale punto di vista concorda l'insegnamento buddhista, attraverso il seguente testo: «Vi è, o discepoli, qualcosa di non nato, di non divenuto, di non composto, di non creato. Se non vi fosse qualcosa di non nato, di non dive-

(11) *Samyutta-nikâyo*, XV, 1.

(12) *Samyutta-nikâyo*, II, 179.

nuto, di non composto, di non creato, non vi sarebbe nemmeno una via per andar di là dal nato, dal divenuto, dal composto, dal creato. Ma poiché vi è qualcosa di non nato, di non divenuto, di non composto, di non creato, cosí è possibile una liberazione dal nato, dal divenuto, dal composto, dal creato» (13).

La veduta del commento piú celebrato ai testi (14), del resto, è che l'ignoranza è, e in pari tempo non è, causa prima «è l'elemento principale, ma non il principio». Non è il principio dal punto di vista dell'esistenza *samsârica*, in ordine alla quale viene detto appunto non esservi un tempo, in cui l'ignoranza non fosse, detta esistenza avendo ignoranza e brama come sua duplice radice e substrato coesistenziale. Lo è dal punto di vista superiore, trascendentale o verticale, dal quale appare che gli stessi *âsava* sono condizionati dall'ignoranza e che è per tal via che essi conducono ad una determinata forma di esistenza sul piano sub-umano, umano o «divino» (15). Sul piano *samsârico*, e quindi secondo l'interpretazione temporale, l'ignoranza viene poi propriamente spiegata come quella di chi, una volta sceso nella nascita, non riconosce che la legge del mondo è *dukkha*, né vede l'origine del suo stato, lo scampo da esso e la via della liberazione: è, cioè, l'ignoranza delle quattro verità degli ariya. Determinata dagli *âsava*, dall'intossicazione, dalla mania, questa speciale ignoranza conferma lo stato *samsârico* dell'esistenza e costituisce la base – *upadhi* – per il suo protrarsi.

2 - Nella serie concatenata, ad *avijjâ* seguono i *sankhâra*. Anche questo termine è stato variamente interpretato. Letteralmente *sankhâra* significa formare o preparare in vista di un dato scopo. Si tratta, cioè, dello stato in cui il moto potenziale proprio al primo *nidâna* assume già una certa direzione, sceglie la via che seguirà lo sviluppo ulteriore. Tradurre *sankhâra* con «distinzioni» (Neumann) è dunque, per un certo rispetto, esatto, dato che non si può scegliere una direzione senza prima delimitarla e quindi distinguerla da altre possibili. Bisogna però tener anche presente il fattore volitivo ed attivo (*sankhâra* come *kamma cetanâ*) e quello «concezionale». A tale riguardo, già il Burnouf aveva ricordato l'esegesi, secondo la quale *sankhâra* è «passione che comprende il desiderio, l'avversione, la paura e la gioia», notando però che desiderio e passione, qui, sono concetti troppo ristretti. In un commento citato dallo Hodgson si legge: «La credenza del principio sensibile incorporeo nella realtà di quel che è solo un miraggio, è accompagnata da un desiderio per questo miraggio e dalla convinzione del suo valore e della sua realtà: questo desiderio si chiama *sankhâra*» (16). Al che il Burnouf aggiungeva: «I *sankhâra* sono le cose

(13) *Udâna*, VIII, 1-3.

(14) *Vishuddi-magga*, XVII (W. 171-175).

(15) *Anguttara-nikâya*, VI, 63.

(16) Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 1: «Percependo nell'acqua la propria forma, concepì desiderio per essa e volle possederla. L'atto accompagnò il desiderio e la forma irrazionale fu concepita. La natura s'impadronì del suo amante, lo circondò ed essi si unirono in mutuo

quae fingit animus, cioè che lo spirito crea, fa, imagina (*sañkarôti*); sono, in una parola, i prodotti della facoltà, che esso ha, di concepire, di immaginare» (17). È in tali termini che comincia a concretizzarsi l'oggetto della «mania» e a definirsi una determinata corrente, *santâna*, nella discesa verso l'esistenza *samsârica*. E si possono riferire i *sankhâra* al *kamma* (sanscrito: *karma*) in un doppio senso: nella concatenazione verticale, prendendo *kamma* nel significato generale di azione e di principio generale della differenza degli esseri (18); e nella concatenazione *samsârica*, temporale, orizzontale, considerandovi invece le radici del carattere, le predisposizioni, le tendenze innate, come pure quelle nuove che si sviluppano e che, stabilizzatesi e incorporate nel tronco della brama, passano da essere a essere, da stato di esistenza a stato di esistenza. In questo secondo senso, vedremo che i *sankhâra* sono considerati come uno dei cinque tronchi costitutivi della personalità. Ma, in ultima istanza, la radice ultima di questi particolari *sankhâra* sul piano condizionato, *samsârico*, riporta, in ognuno, ai *sankhâra* costituenti il secondo *nidâna* della serie verticale.

3 - I *sankhâra*, per via della distinzione o individuazione che essi implicano, danno luogo al terzo *nidâna*, a *viññana*, cioè alla «coscienza», da intendersi come coscienza distintiva. Abbiamo, cioè, la potenzialità di tutto ciò che apparirà come individuazione, come coscienza individuata e finita, o coscienza di «Io», nel senso generale compreso nel termine sanscrito *ahamkâra*, applicato anche a forme di individualità diverse da quella umana comunemente conosciuta.

4 - Il quarto *nidâna* è *nâma-rûpa*, cioè «nome-e-forma». Su ciò, abbiamo già avuto occasione di dire. Qui occorre solo, di nuovo, estendere il concetto, pensando all'insieme degli elementi sia materiali («forma»), sia sottili e mentali («nome»), di cui *viññana*, cioè una coscienza individuale in genere, ha bisogno come base. Sul piano del quarto *nidâna* avviene quell'incontro della direzione verticale con la direzione orizzontale, che condurrà alla concezione e alla generazione di un essere: in esso le disposizioni trascendentali s'incorporano negli elementi di una eredità *samsârica*, elementi che, qualora la serie volga verso una nascita umana, a loro volta utilizzeranno, in larga misura, la materia della eredità biologica dei genitori.

Per orizzontarsi circa questo punto occorre considerare il buddhismo alla luce di un insegnamento più generale. Tre elementi concorrono alla nascita di un essere umano. Il primo è di carattere trascendentale e si lega ai primi tre *nidâna*: occorre cioè che «ignoranza», mania e *sankhâra* abbia-

amore. Ecco come è che, solo fra tutti gli esseri che vivono sulla terra, l'uomo è duplice, mortale nel corpo, immortale nell'essenza... Superiore al sonno (= *avijjâ*), egli è dominato dal sonno».

(17) E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris², 1876, pp. 448-49.

(18) Cfr. *Vishuddi-magga*, XVII.

no determinato un oscuramento e una corrente discendente la quale per via del secondo *nidâna* ha già una sua direzione, e per via del terzo volge già verso una forma individuata finita, egoica, di coscienza. Il secondo elemento si riferisce invece a forze ed influenze già organizzate, ad una vitalità già determinata, corrispondenti ad uno di quei processi di «combustione» costituenti il *samsâra*, di cui a suo tempo si è detto. Tali influenze e tale vitalità si possono complessivamente concepire sotto le specie di un ente *sui generis*, che noi potremmo chiamare «ente *samsârico*» o «ente di brama». È una «vita» che non si esaurisce in quella terrena del singolo, ma va piuttosto concepita come la «vita» di questa vita e va riportata alle nozioni di «dèmone», di «doppio», di «genio», di *fulgya* ecc., che si ritrovano in altre tradizioni e che in quella indù preesistevano ad esempio come il *liṅga-sharîra* o «corpo sottile» del *Sâmkhya* o come quell'ente – *gandharva* – che anche un testo del più antico canone buddhista ricorda esser necessario, oltre ai genitori, a che avvenga una nascita (19). Nell'*Abhidharmakosha*, cioè nella sistemazione teorica del buddhismo, questo ente riceve il nome di *antarâbhava*; si giudica che esso abbia una esistenza pre-e internatale; sostanzialmente di «desiderio» e trasportato da impulsi alimentati da altre vite, esso cerca di manifestarsi in una nuova esistenza (20). Questo è dunque il secondo elemento, il quale potenzialmente corrisponde già ad un «nome-e-forma» in buona misura predeterminato. Al piano di questo *nidâna* – *nâma-rûpa* – si produce dunque il congiungimento del principio oscurato dall'ignoranza con l'*antarâbhava*, o dèmone *samsârico*, o ente di brama: il primo, per così dire, si convoglia nel secondo, innestandosi, per tale via, su di un determinato tronco di eredità *samsârica*.

Dopo di che, devesi considerare il terzo elemento. Nel testo già accennato si dice, che l'occhio sovrasensibile vede vagare il dèmone, fino a che gli si presenta l'occasione di una nuova «combustione» allo scorgere l'unione sessuale di un uomo con una donna tali che, per presentare una eredità corrispondente al bramato, possono essere suo padre e sua madre. Si determina allora un fatto, in ordine al quale la dottrina in quistione presenta una singolare concordanza di idee con quel che la psicanalisi – sia pure presso a deformazioni ed esagerazioni di ogni genere – ha presentito ai nostri giorni con la sua teoria della *libido* e del «complesso Edipo» o «Elettra». Si parla infatti di un desiderio, che quell'ente concepirebbe o per la futura madre, o per il futuro padre a seconda del sesso che gli fu proprio nella precedente, già esaurita vita, e di una corrispondente avversione per l'altro genitore (21). Ne segue una identificazione con l'ebbrezza e il godimento dei due, per via della quale l'ente entra nella matrice e si opera la

(19) *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I. 390); *Jâtaka*, 330; *Milindapañha*, 123.

(20) *Abhidharmakosha*, III, 12; cfr. L. de la Vallée Poussin, *Nirvâna*, Paris, 1925, p. 28.

(21) Era già idea vèdica, del resto (*Rg-Veda*, X, lxxxv, 40), che il *gandharva*, il genio o doppio, possegga la sposa prima del marito.

concezione. Immediatamente si condensano intorno a lui i vari *khandha*, vale a dire gli elementi germinali concatenati che staranno alla base del nuovo essere e s'inizia il processo fisiologico dello sviluppo embrionale quale, nei suoi aspetti esteriori, la genetica contemporanea lo conosce e quale, nelle sue condizioni interne, la teoria relativa ai vari altri *nidāna*, su cui dobbiamo ancora dire, la considera (22).

Così, in ultima analisi, nell'essere umano sono presenti tre principî o enti, quelli stessi, che nel *Sāmkhya* recano il nome di *kârana*-, di *liṅga*-, e di *sthûla-sharîra* e che anche le antiche tradizioni occidentali hanno conosciuto come *nous*, *psyché* e *soma* o come *mens*, *anima* e *corpus*. A proposito di queste ultime, va ricordata la stretta relazione che fu concepita fra l'anima come *dèmone* o doppio e il «genio», quale vita e memoria di un dato sangue e di un dato ceppo; cosa che, a sua volta, rimanda alla già accennata, upanishadica «via dei padri» – *pitṛ-yāna* –, al sentiero che sempre di nuovo riconduce alla nascita secondo la legge della brama e il destino dell'esistenza *samsârica*. L'«anima» (come principio distinto da quello propriamente spirituale), secondo la concezione originaria appartiene appunto a questo piano, si fonde più o meno con quell'ente irrazionale che è il «dèmone»; ed anche nei testi buddhisti della *prajñāpāramitā* la persona o «anima» – *pudgala* – spesso si confonde proprio con questo principio preformato che assume l'esistenza come vita di una determinata vita, e di questa tiene insieme gli elementi, pur mantenendosi come una forza non legata ad essi, che non finisce di esistere con la morte del singolo individuo.

Nei testi del canone buddhista più antico (*pāli*), le cose sono spesso presentate in modo che il *dèmone* o ente *samsârico* parrebbe equivalere a *viññāna*, cioè alla «coscienza», al terzo *nidāna*. In realtà, si tratta di due elementi che, come si disse, sono ben distinti: l'assimilazione è da spiegarsi col fatto che, per via di una affinità elettiva o di una convergenza, tra la forza dall'alto trasportata dall'ignoranza e questo ente fatto di desiderio si produce una identificazione del tutto analoga a quella di un tale ente con ciò che i futuri genitori presenteranno come materia per la sua nuova manifestazione bramosa. La «coscienza», *viññāna*, non è il «dèmone»; essa tuttavia lo incontra, vi si immedesima e vi si convoglia nel punto di concretizzare una sua individuazione ed incarnazione, a ciò essendo necessaria una forza già specificata di vita, di brama, di attaccamento e di godimento. Per cui nel composto umano esiste sì un «dèmone», che è sede di una coscienza *samsârica* più che individuale, al quale possono anche legarsi ricordi, istinti e cause di remota origine e che, infine, si può far corrispondere anche al cosiddetto *ālaya-viññāna*, alla «coscienza-scrigno» conservante tutte le impressioni, sia coscienti, sia incoscienti, di un dato tronco o corrente – ma esiste anche un principio superiore, appunto il principio, che

(22) L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et matériaux*, Paris, 1909, p. 25 sgg.

l'ignoranza e gli *āsava* hanno intossicato ed ottenebrato. Questo è un punto fondamentale, senza tener presente il quale parti notevoli dell'ascesi buddhista restano inintelligibili.

Viene detto che nel punto in cui l'*antarābhava*, il dèmon, entra nella matrice e s'inizia il raggrupparsi e coagularsi intorno ad esso degli elementi materiali, esso «muore» (23) In ciò deve intendersi quella soluzione di continuità della coscienza, per causa della quale ordinariamente non ci si ricorda più degli stati prenatali e preconcezionali, sia *samsārici* che trascendentali. È una specie di frattura, perché, a partir da questo punto, cioè dal quarto *nidāna*, si afferma l'anzidetta, inseparabile correlazione fra la coscienza e l'unità psicofisica (*nāma-rūpa*) che l'individua: onde se è necessario che la coscienza, *viññāna*, scenda nel grembo materno affinché «nome-e-forma» possa organizzarsi, in pari tempo occorre che vi sia «nome-e-forma» a che esista la coscienza (24).

Circa il rapporto esistente fra i tre principî, nei testi si trova questa similitudine: la coscienza, *viññāna*, è il seme, la terra è il *kamma* (*karma*), l'acqua che fa crescere il seme in pianta è la sete. Il *kamma* qui corrisponde alla forza, preformata da determinati *sankhāra*, propria all'«ente *samsārico*», nel quale s'immerge il principio in discesa (seme) e che la brama sviluppa in una nuova esistenza. Solo in casi di «discese» eccezionali, «fatidiche», relative ad esseri che, avendo rimosso in una certa misura l'ignoranza, nella loro sostanza sono prevalentemente fatti di «illuminazione» (*bodhi* – tale è il senso letterale della espressione *bodhisattva*), il «veicolo» assunto al luogo dell'*antarābhava* come ente di brama, è un «corpo celeste» o «corpo di splendore» – *tusito-kāyo*. In tali casi la nascita avverrebbe senza una vera soluzione di continuità della coscienza, con un «ricordo» più o meno preciso, in perfetto possesso di sé, con imperturbabilità e visione, presso ad una vera scelta del luogo, del tempo e della madre in cui avverrà l'incarnazione (25).

Tali vedute relativizzano la portata della eredità biologica terrena. Come eredità qui viene considerato qualcosa di assai più vasto: non solo quel che si eredita dai propri avi, ma anche quel che proviene da se stessi, da atti e da identificazioni prenatali. Anzi nell'eredità complessiva ciò costituisce la parte più essenziale. Da un punto di vista superiore, prescindere da questa eredità non-biologica sarebbe così assurdo, quanto concepire che pulcini di specie diversa nascano soltanto dall'uovo, senza una corrispondente, diversa eredità animale (26). Riprendendo il simbolismo dell'ardere, volendo trovare l'origine del fuoco attaccatosi ad un ceppo, sarebbe assurdo risalire all'origine del ceppo, all'albero donde è stato trat-

(23) Cfr. G. Tucci, *Il buddhismo*, Campitelli, Foligno, 1926, p. 75.

(24) Cfr. *Dīgha-nikāyo*, XV, 21-22.

(25) Cfr. per esempio *Majjhima-nikāyo*, CXXIII (III, 196-97); *Dīgha-nikāyo*, XIV, 17; *Bardo-Thōdol*, cit., p. 191; *Anguttara-nikāyo*, VIII, 70.

(26) Cfr. H.C. Warren, *Buddhism in translations*, Cambridge, 1909, p. 212.

to, alla foresta a cui l'albero appartenne, e via dicendo – tutto ciò spiegando al massimo la qualità di combustibile di quella data materia. L'origine del fuoco si deve cercare invece sulla linea del fuoco stesso, non del legno, riferendosi alla favilla che ha acceso quella fiamma, poi alla fiamma cui apparteneva quella favilla, e via dicendo. Del pari, l'eredità più essenziale e veramente «diretta» di un essere non si trova sulla linea genealogica dei genitori terreni – e deve si dire che gli esseri sono eredi e figli della loro azione e non di padre e madre (27). Di là dalla propria eredità come corpo e soma, vi è quella *samsârica* e, infine, vi è quella di sé come principio «dall'alto» avvolto dall'«ignoranza» («la componente verticale»).

5 - Tornando alla catena della genesi condizionata, gli stati o *nidâna* che seguono a «nome-e-forma» vanno riferiti al lato interno dello sviluppo embrionale. Come quinto anello della serie abbiamo anzitutto *sal-âyâtana*, cioè l'(assunzione della) sestupla sede – si allude ai dominî o tronchi nei quali, per contatto, si accenderanno le varie impressioni dei sensi e le varie immagini della mente. Nella tradizione indû si parla sempre di sei sensi, ai cinque noti aggiungendosi *mano* (sanscrito: *manas*), ossia la mente, il pensiero. Lungi dall'esser sinonimo di «spirito», come molti uomini moderni credono, il pensiero, in quanto pensiero soggettivo legato al cervello, qui vale come un senso *sui generis*, avente più o meno lo stesso carattere di strumento degli altri. Quando non si limiti a coordinare ed organizzare i dati sensibili, si ritiene che il pensiero sia determinato da forme speciali, sottili, di «contatto».

6-7 - Dalla potenzialità passando all'attualità, si ha il sesto *nidâna*, *phassa*, che letteralmente vuol dire «contatto», «toccare», e si riferisce all'esperienza che, in sèguito a determinati stimoli, comincia ad ardere o a balenare in ciascuno degli anzidetti sei tronchi; per cui, il *nidâna* successivo è *vedâna*, il sentire, il colorito emozionale delle percezioni, il sentimento in genere. Qui ha inizio un nuovo sviluppo, da considerarsi come il manifestarsi e l'accendersi della mania, diciamo cosî, trascendentale, sotto le specie di quel particolare desiderio e di quell'attaccamento che fanno da substrato alla esperienza di un essere particolare in un ambiente particolare.

8 - Il *nidâna* che immediatamente segue alla sensazione è quindi la sete, *tanhâ*, che si desta nei varî tronchi, alimentata dai contatti, come quella fiamma che – secondo un testo già citato – arde in ogni senso e riprende l'oggetto, la facoltà dei sensi, il contatto e l'impressione che ne segue, anche quando essa sembra neutra, né di piacere, né di dolore.

9 - E siccome «ardere», a questo livello, equivale ad «essere», ma per ardere la fiamma ha bisogno del materiale, dipende dal materiale, vuole il materiale, ecco che segue il nono *nidâna*, *upâdâna*. Il termine, letteralmente, vuol dire «abbracciare»: è un far proprio, in funzione di attaccamento, di dipendenza. Cosî vi è chi traduce la parola con «volontà» o con «affer-

(27) P. Dahlke, *Buddhism als Weltanschauung*, cit., p. 61.

mazione» (*anunayo*) come opposto a distacco o rigetto (*vinayo*). Proprio a questo punto si attualizza e concretizza l'*ahamkâra*, la categoria generale dell'«appropriazione», *adhyâtmika*: nasce il senso dell'Io o della «persona» (*sakkâya*) definito dal riferimento a questo o quell'oggetto o stato, dalla formula: «questo è mio, io son questo, questo è me». Qui si ha dunque il luogo proprio delle aggregazioni, della formazione della personalità in base ai cinque tronchi già ricordati, che sono: il tronco delle forme (*rûpa*) comprendente tutto quel che rientra nel dominio corporeo; quello dell'affettività (*vedanâ*); quello delle concezioni o rappresentazioni o idee (*sañña*); quello delle predisposizioni, delle tendenze e, in genere, delle volizioni (*sankhâra*); infine, quello della stessa coscienza in quanto determinata, condizionata e individuata (*viññana*). Viene detto: «Non sono la stessa cosa l'attaccamento (*upâdâna*) e i cinque tronchi dell'attaccamento; e neanche l'attaccamento è fuori dai cinque tronchi dell'attaccamento. Ciò che nei cinque tronchi è motivo di volontà, è affermazione, quello ivi è attaccamento» (28). Così la personalità *samsârica* non è costituita da quei cinque dominî, bensî da ciò che in essi è «brama di volontà» (29), da ciò che procede per effetto dell'elemento-base di tutto il processo, della sete, che ora si fonde con quella stessa del «dèmone» e, nel punto di appagarsi attraverso i contatti, determina il dipendere, mentre dal dipendere a sua volta procederà l'angoscia, l'inquietudine e la paura elementare di coloro che non hanno in sé stessi il proprio principio e si tengono appunto disperatamente afferrati a *sakkâya*, alla persona, all'Io. In tema di «attaccamento», si parla in genere di covare e curare le sensazioni provate, sia tristi, sia liete, sia né tristi né liete, e di un aggrapparsi ad esse. Col covare e curare le sensazioni e coll'aggrapparvisi, sorge la soddisfazione (in un senso speciale, trascendentale, perché, come si è visto, può trattarsi anche di sensazioni affatto «neutre»); questo soddisfarsi della sensazione è attaccamento. Da questo attaccamento ha origine il «divenire» (30).

10 - Infatti, tutte le condizioni necessarie per l'affermarsi della persona essendo ormai presenti, si ha l'effettivo divenire di essa, l'atto-sintesi del suo enuclearsi definitivo come essere individuo e del suo «esistere» nel senso letterale: *ex-sistere*, stare fuori, esistenza esteriorizzata. Ciò costitui-

(28) *Majjhima-nikâyo*, CIX (III, 76).

(29) *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 439-40).

(30) *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 391). In relazione a ciò, si possono qui spiegare due importanti nozioni buddhiste: quella di *sâsavâ* e quella di *prâpti*. *Sâsavâ*, da *âsava*, vuol dire il co-intossicante, ossia tutto ciò che favorisce una esplicazione della «mania» o «intossicazione» originaria: si estende a stati sia «buoni» sia «cattivi», non cointossicante essendo solo «ciò che non è incluso», ciò che si riferisce alla pura trascendenza (cfr. *Dhamma-sangani*, 1103, 1104). Quanto a *prâpti*, esso significa assunzione o incorporazione: è l'adesione primaria, per la quale una tendenza fatta propria sussiste potenzialmente, attendendo solo l'occasione per manifestarsi, anche quando, per essersi soddisfatta, sembra essere scomparsa. Cfr. più avanti.

sce *bhava*, il decimo *nidâna*, che letteralmente vuole appunto dire «divenire» e che come controparte ha:

11 - La nascita *jâti*, concepita spesso anche come una «discesa» (31). Dal quinto al decimo *nidâna* si tratta dunque di stati che si sviluppano come controparte della vita embrionale, a partir dalla concezione, con determinazione di quel che nella filosofia moderna si chiamerebbero le categorie aprioriche dell'esperienza, cioè dei modi, nei quali questa si svilupperà nello spazio e nel tempo o in altre condizioni di esistenza. Infatti, è da notare che la dottrina in quistione non ha soltanto in vista il caso di una nascita umana e terrestre. Per quanto è chiaro che soprattutto in vista di tale caso il buddhismo ha formulato la teoria della genesi condizionata, pure vi è, in genere, da considerare la possibilità di una nascita – *jâti*, decimo *nidâna* – non solo sul piano della generazione animale, ma anche su quello delle «forme pure» – *rûpa* – o su quello «libero da forma» – *arûpa* (32). Solo che, volendo trattare di questi casi, occorrerebbe modificare qua e là, con una congrua adattazione, l'esposizione precedente.

Si rilevi, in ogni modo, che la dottrina buddhista, al pari di ogni insegnamento davvero metafisico, supera la singolare ristrettezza di orizzonti propria alle vedute prevalenti in Occidente, affermando che quello umano non è che uno dei tanti possibili stati di esistenza condizionata, così come l'esistenza individuale umana non è che una delle tante possibili forme di esistenza individuale e, in se stessa, una semplice sezione di una corrente, di un *santâna*, che si estende prima e dopo di essa.

12 - L'ultimo *nidâna* è *jarâmarana*, cioè declino (*jarâ* – in via particolare: vecchiaia) e morte (*marana*). La nascita – *jâti* – ha per correlativo inseparabile la decadenza e la morte. *Omnia orta occidunt et aucta senescunt*: «il divenire genera, il divenuto invecchia e muore» (33). Secondo i testi, non come una teoria, bensì come esperienza diretta, come una visione assoluta si presenta ad un dato momento al «chiaro, immacolato occhio della verità» la conoscenza racchiusa in queste parole: «Tutto ciò che ha origine ha anche una fine» (34).

La catena della genesi condizionata ci ha dunque condotti per gradi fino al mondo della contingenza, dell'eterna impermanenza, dell'agitazione, di quella individualità che è una illusione e un puro nome, di quella vita che è mista alla morte ed è alterata dall'angoscia e da una radicale privazione o insufficienza; a quel mondo, in cui non vi è libertà, in cui gli esseri, presi dalla brama, in parte «saltano qua e là come lepri prese al laccio» (35), in parte si perdono come «saette scagliate nella notte». In questi termini colui che si è dichiarato capace di «spiegare tutta la vita dalle fon-

(31) *Samyutta-nikâyo*, XII, 2.

(32) Cfr. per esempio *Majjhima-nikâyo*, IX (I, 72).

(33) *Majjhima-nikâyo*, I (I, 10).

(34) *Majjhima-nikâyo*, LVI (II, 55); LXXIV (II, 334); *Dîgha-nikâyo*, XXI, 10.

(35) *Dhammapada*, 342.

damenta» (36) ha articolato l'insegnamento compendiato dalle due prime verità degli ariya, cioè *dukkha*, l'agitazione radice di ogni sofferenza, e il suo substrato, *tanhâ*, la brama, il desiderio.

Avendo accennato alle varie possibilità del «nascere», devesi rilevare che se il buddhismo riconosce l'esistenza di un altro mondo, anzi di altri mondi, di altre condizioni di esistenza di là da quella terrestre, «celesti», anche questi mondi celesti sono considerati soggetti alla legge di *dukkha*. Le entità divine – *deva* – esistono, nelle loro gerarchie, analoghe a quelle angeliche della teologia occidentale: però non come esseri eterni. Benché la loro durata sia indefinitamente lunga rispetto al tempo degli uomini – *devâ dîghâyuka* – pure anche per esse vi sarà *jarâmarana*, declino e fine. Nel caso estremo ciò è da intendersi con riferimento all'insegnamento generale relativo alle leggi cicliche, contemplante il riassorbimento di tutte le forme manifestate, quelle supreme comprese, nel principio immanifestato ad esse tutte superiore ed anteriore. Si sa che anche le antiche tradizioni occidentali, con la dottrina degli eoni, dei *saecula* e degli anni cosmici, conobbero vedute analoghe.

Di passaggio, accenniamo che il buddhismo conosce una personificazione del *princeps huius mundi* in Mâra. Se etimologicamente Mâra riconduce a Mrtyu, il precedente dio indù della morte, egli qui si presenta come il potere che sta alla radice dell'intera esistenza *samsârica* e che si riafferma dovunque vi sia identificazione passiva, attaccamento, vincolo di desiderio, soddisfacimento, quale pur sia il piano di esistenza o il «mondo», dunque anche quello spirituale (37). Mâra, che ha per figlie *Tanhâ*, Rati e Arati, cioè brama, amore e odio, è colui che dispone le pasture a che, adescati, nel punto di soddisfarsi gli esseri cadano in suo potere (38) e, paralizzati dalla mania, rientrano senza posa nella corrente dell'esistenza effimera (39). È anche colui che, incarnando appunto il carattere effimero dell'esistenza *samsârica* ed apparendo dunque anche come il dio della morte, sorprende e porta via, ad un dato momento, l'uomo affaccendato dietro a questo o quel bene, «come l'inondazione un villaggio addormentato» (40). Mâra è in stretta relazione con l'«ignoranza». Egli può agire finché non sia conosciuto. «Egli non mi conosce» – questa è la condizione del suo agire. Nel punto in cui invece l'occhio distorto lo fissa, il suo potere è paralizzato (41).

Il grande significato pratico della dottrina del *paticca samuppâda* sta nel fatto, che con essa si va ad affermare, che il mondo condizionato e contingente non esiste come qualcosa di assoluto, ma è esso stesso, a

(36) *Majjhima-nikâyo*, XI (I, 98).

(37) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 63; XXXV, 114; *Mahâvagga*, I, 11.

(38) *Itivuttaka*, 14.

(39) *Majjhima-nikâyo*, XXV.

(40) *Dhammapada*, 287.

(41) *Mahâvagga*, I, XI, 2; I, XIII, 2; *Majjhima-nikâyo*, XLIX (I, 481) ecc.

sua volta, condizionato, contingente; per cui, in via di principio, è sempre possibile una revulsione, una rimozione, una distruzione (42). Create dall'azione, le forme condizionate di esistenza dall'azione possono esser dissolte. L'insegnamento buddhista di là dalla serie discendente delle formazioni – chiamata la «cattiva via» – considera dunque la serie a ritroso delle dissoluzioni, chiamata la «via retta» (43). Se nella prima serie in dipendenza dall'ignoranza si formano i *sankhâra*, da questi la «coscienza», dalla coscienza «nome-e-forma», e così via, fino a giungere a nascita, declino, sofferenza e morte – nella seconda serie, una volta distrutta l'«ignoranza» i *sankhâra* sono distrutti; distrutti i *sankhâra*, la «coscienza» è distrutta, e così via, fino alla rimozione condizionata degli ultimi effetti, cioè di nascita, declino, sofferenza e morte, cioè della legge dell'esistenza *samsârica* (44).

Si può allora comprendere, che il punto in cui si rivelò al principe Siddharta la verità della genesi condizionata – la verità, cioè, che il *samsâra* non «è», ma è «divenuto» – fu concepito come quello di una illuminazione liberatrice – la possibilità di por fine a tutto un mondo si era rivelata: «È divenuto, è divenuto! – come cosa mai prima udita sorse in me questa conoscenza, sorse in me la visione, sorse in me l'intuizione, sorse in me sapienza, sorse in me luce». E proprio in questa occasione viene detto: «Quando la natura reale delle cose si rende chiara all'ardente, meditante asceta, allora cade ogni suo dubbio, avendo realizzato quale sia questa natura e quale ne sia la causa» (45). Ed ancora: «Quando la natura reale delle cose si rende chiara all'ardente, meditante asceta, egli sorge, egli disperde le schiere di Mâra, simile al sole che illumina il cielo» (46). In tal punto la demonia *samsârica* ha fine.

Dopo che la catena discendente dei dodici *nidâna* ci ha condotti fino al piano dell'esistenza *samsârica* vissuta da un essere finito, si presenta la possibilità di considerare l'altra, già accennata interpretazione degli stessi *nidâna*, da noi detta «orizzontale». Allora bisogna suddividere i dodici *nidâna* in quattro gruppi e riferirli a piú esistenze individuali in serie. Il primo gruppo in tale prospettiva comprende i due primi *nidâna* (*avijjâ* e *sankhâra*), corrispondendo ad una eredità *samsârica* veniente ad un dato essere da un'altra vita – l'*avijjâ*, il non-sapere, sarebbe allora da riferirsi alle «quattro verità», sarebbe il non aver saputo né della contingenza del mondo né dello scampo da esso, e i *sankhâra* sarebbero le predisposizioni createsi in quella vita anteriore, vissuta in una tale ignoranza. Il secondo gruppo si riferisce invece all'esistenza presente, comprendendo i tre *nidâna* «coscienza», «nome-e-forma» e «sede dei sei sensi», da riferirsi al for-

(42) *Samyutta-nikâyo*, XII, 1 sgg., 20.

(43) *Samyutta-nikâyo*, XII, 3.

(44) *Mahâvagga*, I, I, 2.

(45) *Mahâvagga*, I, I, 3.

(46) *Mahâvagga*, I, I, 7.

marsi e allo svilupparsi della nuova vita che riprende l'anzidetta eredità. Il terzo gruppo riguarda i *nidāna* «contatto», «sensazioni», «sete», «attaccamento», riferendosi a questa stessa vita dell'uomo comune, in quanto essa va a confermare lo stato *samsārico* di esistenza alimentando con altra brama la brama preesistente e generando con i pensieri e le azioni delle energie che si manifesteranno in una vita successiva. A questa vita vanno infine riferiti i tre ultimi *nidāna* «(nuovo) divenire», «nascita» e infine «decadenza e morte», quasi come effetti (47). Nel quadro di una interpretazione del genere, ecco come, in particolare, vengono spiegati alcuni dei *nidāna*: l'ignoranza, dunque, è quella che concerne le quattro verità; i *sankhāra* sono le predisposizioni nei tre domini del pensare, del parlare e dell'agire; la coscienza – *viññāna* – è quella correlativa alla sestupla sede (ai sei sensi); «nome-e-forma» è il complesso psico-fisico dell'uomo vivente; contatti e affettività riguardano, di nuovo, l'esperienza sensibile; infine, *upādāna* sarebbe l'attaccamento sia al desiderio, sia alle opinioni, sia alla credenza nell'Io, sia alla credenza nell'efficacia miracolistica delle norme morali e dei riti (48).

Se talvolta questa interpretazione «orizzontale» può esser tenuta presente per inquadrare alcuni speciali riferimenti dei testi, essa tuttavia ha un carattere esteriore, exoterico, rispetto all'altra, verticale e trascendentale, riguardando esclusivamente il piano *samsārico*: né può rivendicare un carattere di perfetta coerenza. Ad esempio, non si vede perché «divenire», «nascita», «decadenza e morte» non siano già incluse nel gruppo mediano, riguardante la presente esistenza, ma vengano invece riferiti ad una successiva esistenza, quasi come se ciò non valesse già sia per la vita attuale, sia per quella precedente, in cui vengono localizzati i *sankhāra* e l'ignoranza, e quasi come se, in quella successiva esistenza, non si ripresentassero di nuovo sia ignoranza e *sankhāra*, sia coscienza, sestupla sede, ecc., vale a dire i *nidāna* considerati soltanto per una esistenza anteriore, o per quella attuale, che ne riprenderebbe l'eredità. Che la gran parte degli orientalisti si sia, ciò malgrado, fermata a questa seconda interpretazione senza rendersi conto di tali incoerenze, prova la loro superficialità e impreparazione in fatto di metafisica. Ed anche se in ciò essi si appoggiano alle vedute di qualche Orientale, la cosa non cambia.

Intesa la dottrina del *paticca samuppāda* come quella che indica il carattere condizionato dell'esistenza *samsārica*, ad essa, come si disse, si connettono direttamente la terza e la quarta verità degli ariya: la terza, che postula appunto la possibilità di distruggere lo stato generato attraverso i dodici *nidāna*; e la quarta, che riguarda il metodo con cui tale possibilità può essere realizzata di fatto, sino al conseguimento del risveglio e della illuminazione.

(47) Questa è l'interpretazione prevalentemente seguita da Nyanatiloka, ed. dell'*Anguttara-nikāya*, vol. I, p. 291.

(48) *Samyutta-nikāya*, XII, 2.

Come presupposto pratico, ascetico, qui vale il principio della immanenza. Esso si trova espresso suggestivamente in un racconto allegorico, ove si tratta della «fine del mondo». Un interlocutore del Buddha dice che egli sempre oltre – anche con rapidità magica – si era portato, senza però poter raggiungere la fine del mondo. Il Buddha replica, dicendo: «Non si può, andando, raggiungere la fine del mondo» – e passa subito al significato simbolico, aggiungendo: «dove non vi è né nascita, né decadenza, né morte, né sorgere, né perire». Andando – cioè lungo il *samsâra* – non si trova la fine del mondo. La si deve trovare in se stessi. Il mondo è finito là dove le intossicazioni o manie, gli *âsava*, sono distrutte. Ed ecco che viene affermato il principio: «In questo corpo alto solo otto palmi, munito di percezione e di coscienza, in un tale corpo appunto è compreso il mondo, il sorgere del mondo, la fine del mondo e la via che conduce alla fine del mondo» (49). Base della esperienza *samsârica* del mondo, nel corpo, inteso nella sua completezza, epperò sia nel lato fisico che nel lato invisibile, segreto, immangono tutti i *nidâna*, si trovano le radici di quella esperienza, non solo, ma anche le potenze che possono eventualmente recidere tali radici, sí da produrre la trasformazione da un modo di essere in un altro modo di essere.

Nel riguardo, viene spesso messo in rilievo il potere della «mente»; mente, in senso vasto, non con riferimento alle facoltà semplicemente psicologiche. «Il nostro stato è il risultato dei nostri pensieri; essi ne sono il fondamento e la materia» (50); «Il mondo è guidato dalla coscienza, è legato alla coscienza, è soggetto al potere della coscienza» (51). È la mente che «inganna l'uomo e ne uccide il corpo». Per suo effetto «esiste tutto ciò che ha forma». «La mente, la nostra sorte e la nostra vita, queste tre cose sono strettamente connesse. La mente indirizza e dirige, determina la nostra sorte quaggiù, dalla quale dipende la nostra vita: cosí, in una mutua perenne concatenazione» (52). Ma la mente dipende dall'uomo: se essa lo ha condotto fino al mondo dell'agitazione e dell'impermanenza, ad essa stessa – viene detto – il principe Siddharta dovette il suo risveglio, il suo esser divenuto un buddha (53).

Con ciò restano definiti tutti i presupposti per l'ascesi buddhista, sia come ascesi in genere, sia come dottrina ariya del risveglio.

(49) *Samyutta-nikâyo*, I, 62; *Anguttara-nikâyo*, IV, 45; IV, 46; IX, 38.

(50) *Dhammapada*, I.

(51) *Anguttara-nikâyo*, IV, 186; *Samyutta-nikâyo*, I, 7.

(52) *Mahâparinirvâna-sûtra*, 64.

(53) *Mahâparinirvâna-sûtra*, 64.

7. Determinazione delle vocazioni

Preso nel suo insieme la via buddhista ha per fondamenta *samatha* e *vipassanā*. Con *samatha* s'intende una calma incrollabile, da conquistarsi con l'ausilio di varie discipline, soprattutto con la concentrazione spirituale e col controllo del pensiero e della condotta; con essa si resta nel campo di un'ascesi che, come si è detto al principio, in se stessa può non implicare nessuna realizzazione veramente trascendente e, quindi, può eventualmente valere anche come conquista di una forza per chi resta ed agisce nel mondo. *Vipassanā* indica invece il «sapere» – la chiara percezione, determinatrice di distacco, dell'essenza della vita *samsārica*, della sua contingenza e irrazionalità: il nobile penetrante sapere, «che scorge il sorgere e il tramonto». Se alla calma e al possesso di sé propri a *samatha* si aggiunge questo «sapere», si entra nell'ascesi che conduce al risveglio. I due elementi sono tali da integrarsi reciprocamente (1); ma agli effetti della liberazione *vipassanā* costituisce la condizione imprescindibile.

Il punto di partenza consiste dunque nel destare in una certa misura questo «sapere». Nel riguardo, si può parlare di una vera e propria determinazione delle vocazioni. È molto diffusa l'opinione, secondo la quale la «predicazione» buddhista avrebbe avuto un carattere «universale». Questo è un errore – ciò può riguardare l'esteriorità, ovvero forme già tarde e sfasate della dottrina. Nell'essenza il buddhismo fu eminentemente aristocratico. Ciò appare già nel racconto leggendario dei testi canonici, ove la divinità Brahmā Sahampati, per indurre il principe Siddharta a non tener per sé il sapere raggiunto, gli fa presente l'esistenza di «esseri di più nobile specie» capaci di intenderla. Il Buddha stesso finisce col riconoscerlo, in questi termini: «Ed io vidi, guardando con lo svegliato occhio nel mondo, esseri di specie nobile e di specie volgare, acuti di mente e ottusi di mente, ben dotati e male dotati, svelti a comprendere e tardi a comprendere, e molti che stimano cattiva l'esaltazione per altri mondi». Segue una imagi-

(1) Cfr. *Anguttara-nikāyo*, V, 92-94.

ne: cosí come alcuni fiori di loto si sviluppano negli strati piú bassi, fangosi dell'acqua, alcuni si spingono verso la superficie dell'acqua, altri però «emergono dall'acqua, e lassú stanno, i n t a t t i d a l l ' a c q u a» – cosí pure vi sono, di contro alla massa degli altri, esseri di una specie piú nobile (2). Si può dire: sono coloro che tengono fermo, quelli, che l'«ignoranza» non ha potuto completamente offuscare perché conservano un ricordo delle origini. L'acqua, del resto, è un simbolo tradizionale generale per la natura inferiore, legata alla passionalità e al divenire – donde, sia notato di passata, il simbolismo, usato dallo stesso buddhismo, di colui che va sulle «acque» senza affondare o di colui che traversa le acque.

È dunque ad una *élite* che si rivolse originariamente il buddhismo con la sua dottrina del risveglio; la quale costituisce una vera pietra di prova. Solo le «nature nobili», i «nobili figli», reagiscono positivamente. E qui cade opportuno il trattare appunto del problema delle «vocazioni».

Consideriamo anzitutto il concetto di «rinuncia», costituente in un certo modo la chiave di volta di ogni ascesi. A seconda dei varí casi, la rinuncia può avere significati molto diversi.

Vi è una rinuncia di carattere inferiore, pur essendo quella che – come si disse al principio – ricorre nelle forme ascetiche sviluppatesi in Occidente a partir dal tramonto del mondo classico. Questa rinuncia significa «mortificazione», significa distacco doloroso da cose e da piaceri, che pur si apprezzano e si desiderano; è una specie di autosadismo, di gusto per la sofferenza non disgiunto da un malcelato risentimento contro tutto ciò che è sanità, forza, sapienza, virilità. Una tale rinuncia, infatti, è stata spesso la virtù, nata da necessità, dei diseredati del mondo, di coloro che non sono a posto né col proprio ambiente, né col proprio corpo, né con la propria razza e che sperano, con la rinuncia, di assicurarsi un mondo a venire caratterizzato, per usare l'espressione nietzschiana, dall'inversione di tutti i valori. In altri casi, la leva per la rinuncia è costituita soprattutto da una immagine religiosa: l'«amor di Dio» induce alla rinuncia, al distacco dalle gioie del mondo, distacco che anche qui mantiene, di massima, un carattere doloroso e quasi di violenza rispetto a tutto ciò che si sarebbe naturalmente portati a volere e a desiderare. Che l'ascesi si sia prevalentemente associata, in Occidente, ad attitudini del genere, è una delle conseguenze dell'abbassamento di livello spirituale proprio all'età ultima.

La rinuncia di tipo «ariya», presupposta dalla dottrina buddhista del risveglio, ha un carattere molto diverso. Già il termine usato – *paviveka*, *viveka* – significa propriamente distacco, scissione, separazione, crear distanza, senza un particolare tono emotivo (3). Ciò a parte, l'esempio

(2) *Majjhima-nikāyo*, XXVI (250-1), *Mahāvagga*, I, V, 2-10; *Anguttara-nikāyo*, IV, 36, ove l'immagine viene applicata allo stesso Svegliato, e viene potenziata con la seguente aggiunta: «Or cosí pure io, nato nel mondo, cresciuto nel mondo, ho superato il mondo e sto, non tocco dal mondo».

(3) Cfr. *Anguttara-nikāyo*, III, 92. In questo passo si noti come il distacco avvenga in

costituito dal Buddha è, nel riguardo, decisivo. Il Buddha lasciò il mondo e prese la via dell'asceti non come un reietto del mondo, non come chi a ciò sia stato costretto da necessità, indigenza o pericoli (4), bensì come figlio di re o principe, «nel primo fiore dell'età», sano, dotato di «felice giovinezza», possedendo tutto ciò che in terra si può desiderare (5). Né immagini religiose di qualsiasi genere, né speranze o terrori per un aldilà ebbero peso nella sua decisione: questa derivò essenzialmente dalla reazione irresistibile di un «animo nobile» di fronte all'esperienza vissuta dell'esistenza *sam-sârica*. Un testo, qui, è decisivo: viene detto che nella via degli ariya non si rinuncia a causa delle «quattro sciagure» – in vista di malattie, di povertà, di rovesci, di vecchiaia, della perdita di persone care – ma perché si è riconosciuto che il mondo è contingente, che in esso, in fondo, si è soli, senza aiuto, che il mondo non ci è proprio, infine, che esso è affetto da una eterna insufficienza, è insaziato, è arso dalla sete (6).

A tale stregua è facile riconoscere il carattere exoterico e popolare di certi aspetti della dottrina, partendo dai quali molti Occidentali hanno creduto che il buddismo si ridusse a mostrare che il «mondo è dolore» e a far appello alla tendenza naturale dell'uomo di fuggire il dolore, sino a fargli preferire il «nulla». Per cui, anche la leggenda dei quattro incontri – secondo la quale dall'aver visto un neonato, un ammalato, un vecchio e un morto il principe Siddhartha sarebbe stato indotto alla rinuncia – va presa con molte riserve. Cause del genere possono essere solo occasionali rispetto ad una reazione, che però va senz'altro a trascenderle. E lo stesso si dica circa il motivo più generale dei «messi divini» – costituiti parimenti dal neonato, dalla malattia, dalla vecchiaia e dalla morte – non intendendo il linguaggio dei quali si sarebbe destinati agli «inferni» (7).

Tutto ciò non è che sovrastruttura. L'essenziale è invece il metter l'uomo di fronte alla inattenuata conoscenza di se stesso e di tutto ciò che è condizionato, per chiedergli: «Puoi dire: questo sono io? Puoi veramente identificarti con questo? È questo che tu vuoi?». Tale è il punto della deci-

base alla presenza di un elemento positivo – è detto: poiché la propria condotta è retta, si rinuncia alla falsa condotta; poiché si possiede la vera conoscenza, si rinuncia alla falsa conoscenza; poiché si è chiusi alla mania, si rinuncia alla mania.

(4) *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 172).

(5) *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 172); per tutto ciò di cui il principe Siddhartha avrebbe goduto, sia pure presso ad una intenzionale, fiabesca esagerazione, cfr. *Anguttara-nikâyo*, III, 38.

(6) *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 230-233), LXXXII (II, 332 sgg.).

(7) *Majjhima-nikâyo*, CXXX; *Anguttara-nikâyo*, III, 35. Che i riferimenti agli inferni, che figurano in questi testi, siano destinati al popolo e privi di nesso logico con l'idea centrale espostavi, lo si vede facilmente. I «messi celesti» possono infatti far ricordare soltanto che la vita terrestre è finita e contingente; non si vede per quale ragione debba esser punito con ogni specie di fantastici supplizi nell'aldilà colui che o non vede i nessi, o si limita a prender nota di quella verità, senza trarne alcuna speciale conseguenza pratica, cioè accettando la vita contingente così come è.

sione fondamentale, tale è la pietra di prova per la distinzione degli «esseri nobili» da quelli volgari, è qui che si separano le essenze, è così che si definiscono le vocazioni. La prova, nel buddhismo, ha dei gradi: dalle forme più immediate di esperienza il discepolo è condotto a stadi superiori, ad orizzonti sovrasensibili, al tutto, a mondi celesti (8), per rinnovare la domanda: Questo sei tu? Puoi identificarti con ciò? Puoi esaurirti in ciò? È ciò tutto quel che vuoi? L'essere nobile finisce col rispondere sempre di no. Allora si ha il rivolgimento, la revulsione. Per questo, egli lascia la casa, rinuncia al mondo e prende la via dell'ascesi.

Da qui risulta chiaro il significato dell'*ā t r a* rinuncia, della rinuncia ariya, che si basa sul «sapere» e si attua presso ad un moto di sdegno, ad un sentimento di dignità interiore e alla volontà di incondizionato dell'uomo superiore, dell'uomo di una tutta speciale razza dello spirito. Quest'uomo, dunque, non disprezza la vita – quella vita, che è intrisa di morte – per «mortificazione», facendo violenza al proprio essere, ma perché essa è, per lui, troppo poco, perché nel punto in cui egli è condotto a ricordarsi di se stesso, la sente inadeguata alla sua vera natura. In tale punto, è dunque *n a t u r a l e* rinunciare, staccarsi, non prestarsi più al giuoco. Come stato d'animo, vi può esser solo lo sdegno di chi si accorge di esser stato ingannato e che finalmente scopre l'autore dell'inganno: come chi, avendo desiderato un abito bianco e puro, e non vedendo, ne avesse ricevuto uno sporco e immondo, e acquistata la vista, ne inorridisse e si volgesse contro chi, abusando della sua cecità, glielo aveva fatto indossare. «Per lungo tempo, invero, sono stato da questo mio cuore deluso, ingannato, frodato» (9). Nella via del risveglio il punto di partenza è dunque *p o s i t i v o*: non è lo sforzo di piegare l'essere umano, pur non avendo che coscienza di essere uomo, aiutandosi con immagini religiose e visioni apocalittico-messianiche o ultraterrene; è invece un moto basato sul sentimento della propria dignità sovranaturale che – oscuratasi nel corso dei tempi – negli «esseri nobili» è ancora viva. E questi sono gli esseri che, secondo l'immagine di un testo, comprendono gradatamente che il mondo dischiuso dall'ascesi è il loro luogo naturale, «*l a t e r r a d e i l o r o p a d r i*», e l'altro mondo – questo mondo – è invece, per loro, terra straniera (10).

Poco fa abbiamo fatto cenno ad una speciale razza dello spirito. Chiariamo questo punto e, con esso, il luogo specifico della vocazione degli ariya. La pietra di prova è costituita, come si è detto, dalla visione dell'universale impermanenza, di *dukka* e *anitta*. Ora, non è affatto detto che il constatare che qualcosa sia impermanente costituisca *eo ipso* un motivo per distaccarsene e per rinunciarvi. Ciò dipende invece da quel che

(8) Per la serie degli oggetti delle possibili identificazioni, cfr. *Majjhima-nikāyo*, I (I, 2 sgg.).

(9) *Majjhima-nikāyo*, LXXV (II, 235-6); *Dhammapada*, 153-54.

(10) *Jātaka*, 168.

in altra occasione abbiamo appunto chiamata la «razza dello spirito», importante più di quella del corpo (11). Esempi: uno spirito «tellurico» può considerare invece naturale una cupa immedesimazione nel divenire e nelle forze elementari di esso, tale da non fargliene avvertire nemmeno la tragicità – come talvolta si vede avvenire fra i Negri, le popolazioni selvagge e perfino in certi Slavi. Uno spirito «dionisiaco» può mettere in poco conto l'impermanenza universale, di contro ad essa affermando il *carpe diem*, la gioia legata al momento, l'ebbrezza di un essere corruttibile che gode nell'istante delle cose corruttibili, gioia tanto più acuta, in quanto – come secondo la nota canzone del tempo della Rinascenza – «di doman non v'è certezza». Uno spirito «lunare», religiosamente orientato, nelle contingenze della vita può a sua volta vedere una espiazione o una prova, da affrontare con umiltà e con rassegnazione, avendo fiducia nell'impenetrabile volontà divina e ricordandosi di essere una «creatura» creata dal nulla. Da altri ancora la stessa morte può venire considerata come un fenomeno affatto naturale e definitivo, il cui pensiero non deve disturbare una vita volta a realizzazioni terrestri. Infine, uno spirito «faustiano», «titánico» e nietzschiano può professare il cosiddetto «eroismo tragico», può *v o l e r e* il divenire, può volere perfino l'«eterno ritorno». E così via. Da questi esempi si vede bene che la «conoscenza» porta al «distacco» nel solo presupposto di una precisa razza dello spirito, di quella che in un senso speciale, già accennato, abbiamo chiamato «eroica» e che non è priva di relazione con la teoria dei *bodhisattva*. Solo in coloro nei quali una tale razza interiore sopravvive e che la *v o g l i o n o* lo spettacolo dell'universale contingenza può esser principio di risveglio, può determinare la scelta delle vocazioni, può suscitare la reazione propria ad un «No, basta», al «Ciò non mi appartiene, ciò non sono io, ciò non è me stesso» esteso a qualsiasi stato della esistenza *samsârica*. L'opera, allora, ha un'unica giustificazione: *e s s a d e v e e s s e r f a t t a*, vale a dire, per l'animo nobile, eroico, non vi è altra alternativa. *Katam karanîyam* – «è stato fatto quel che doveva esser fatto» – questa è la formula fissa e ricorrente che viene riferita all'ariya che ha distrutto gli *âsava* e ha conseguito il risveglio.

A questo punto si presenta un altro aspetto dell'*anattâ*, quale dottrina che nega la realtà dell'«Io». Il *se l s o* di tale dottrina, qui, è semplicemente che in quella «corrente» e in quell'aggregazione contingente di stati e di funzioni, che solitamente si considera come «Io», non si può riconoscere il vero se stessi, l'*âtma* sovrasensibile della precedente speculazione upanishadica; il quale per l'uomo comune va dunque considerato come praticamente inesistente. Il buddhismo non dice: l'«Io» non esiste – bensì: una cosa sola è certa, cioè che tutto quel che appartiene alla esistenza e alla personalità *samsârica* non ha carattere di «Io». Ciò risulta direttamente dai testi.

(11) Circa la teoria delle «razze dello spirito», a cui si riferisce la terminologia dei passi che seguono, cfr. J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, cit., pp. 113-170.

Lo schema è il seguente. Sempre di nuovo il Buddha con una tecnica quasi socratica fa riconoscere al suo interlocutore che le basi della comune personalità – forma corporea, sentimenti, rappresentazioni, tendenze, coscienza – sono mutevoli, impermanenti, non-sostanziali. Dopo di che, viene chiesto: Ciò che è impermanente, mutevole, non-sostanziale può forse venir considerato cosí: ciò è mio, questo sono io, questo è me stesso? La sempre uguale risposta – corrispondente, come tale, a qualcosa che, dunque, a quel tempo doveva ritenersi naturale ed evidente – è: No di certo, Signore. La conclusione è allora più o meno di questo tipo: «Qualunque forma, qualunque sentimento, qualunque concezione, qualunque tendenza, qualunque coscienza, passata, presente o futura, propria od estranea, grossa o fine, volgare o nobile, lontana o vicina, è dunque da considerarsi, conforme alla realtà, con perfetta sapienza cosí: 'Ciò non è mio, questo non sono io, questo non è me stesso'. Cosí considerando, il savio nobile discepolo non si ritrova nella forma, non si ritrova nei sentimenti, non si ritrova nelle concezioni, non si ritrova nelle tendenze, non si ritrova nella coscienza. Non ritrovandosi, si distacca. Distaccato, si redime» (12). Lo stesso motivo ha nel canone diverse variazioni: ma il senso e lo schema sono sempre gli stessi. La cosa è ben chiara: tutta la forza probativa del ragionamento è in funzione di questa implicita premessa: che come «Io» si può intendere unicamente l'incondizionato, qualcosa, che con la coscienza *samsárika* e con le sue formazioni non ha nulla da fare. Solo allora i testi appaiono logici e sensati. Solo allora si può capire, ad esempio, come è che quel che è impermanente appaia automaticamente anche come doloroso e si stabilisca questa ulteriore correlazione: «Ciò che è doloroso è vuoto d'Io; ciò che è vuoto d'Io, non sono io, non è mio, non è me stesso – cosí va riconosciuto, conforme a realtà, con perfetta sapienza» (13). Solo cosí si può capire, infine, come dalla constatazione si passi ad una reazione e ad un imperativo: constatata l'impermanenza degli elementi, dei tronchi dei sensi, constatato che essi non sono «Io», constatato che essi «sono in fiamme», il «saggio discepolo ariya» prova disgusto, si distacca; distaccato, diviene libero: egli ne ha abbastanza sia della forma, sia della coscienza finita, sia dei sentimenti, sia degli altri *khandha*, sia degli oggetti, sia dei contatti, sia degli stati emotivi che da questi procedono, piacevoli, dolorosi o neutri; egli diviene indifferente di fronte ad essi, ne cerca la fine (14). Si giunge appunto ad un precetto: ciò che è impermanente, ciò che è *anattá*, ciò che è composto e condizionato, ciò non vi appartiene, non dovete desiderarlo, dovete metterlo via – «mettendolo via, ciò vi sarà largamente di bene, di salute»: per esso non può esservi gioia, non può esservi desiderio

(12) *Majjhima-nikāyo*, XXII (I, 214-16); CIX (III, 80-81).

(13) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 15; cfr. 17; XXII, 49, 59, 76; XXXV, 2, 3.

(14) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 61, 9, 11; XXXV, 3, 12, 32; *Mahāvagga*, I, XXI, 4.

(15). Tutto ciò, è chiaro, non può esser evidente per ogni uomo. Il presupposto, tacito quanto inequivocabile, è una coscienza superiore. Con l'albeggiare di essa, in via affatto naturale, non come in una rinuncia dolorosa o in una «mortificazione», ma quasi presso ad una olimpica tenuta d'animo, avviene *viveka*, il distacco (16). In base a questa coscienza superiore, viene detto che chi pensa di trovare un «Io» o cosa simile ad un Io – *attena vā attaniyena* – nella sfera sensibile, rassomiglia a colui che, in cerca di legno duro, si avvicinasse ad un possente albero, lo abbattesse, ma non prendesse né tronco, né legno nuovo, né rami, ma solo corteccia, ove non v'è midollo, ancor meno quel legno duro, che cercava (17). Come tale sostanza dura, primordiale, essenziale, è dunque l'Io, che vale al buddhismo da vero punto di riferimento.

Vi è di più. Nel parlare di «tenuta olimpica» e di distacco non si deve pensare a qualcosa, come all'indifferentismo di uno stoicismo male inteso. In fondo, la «rinuncia» ariya si basa sulla volontà di incondizionato anche come libertà e potere. Il che risulta parimenti dai testi. Il Buddha, in via di confutare l'opinione, secondo la quale i tronchi della personalità comune sarebbero me stesso, domanda al suo interlocutore se, qualora un possente sovrano volesse far giustiziare o proscrivere qualcuno del suo regno, lo possa. La risposta è naturalmente affermativa. Allora il Buddha replica: «Che pensi tu ora, che dici cosí: 'Il corpo è me stesso', ti si può compiere in questo corpo il desiderio: 'Cosí deve essere il mio corpo, cosí non deve essere il mio corpo?'» – e la domanda viene ripetuta per gli altri elementi della personalità. L'interlocutore è costretto a rispondere di no, ed è per tal via che l'opinione dell'essere, io, il corpo, i sentimenti, le tendenze e via dicendo resta senz'altro confutata (18). Anche qui, l'idea di base non è dubbia: non è il semplice fatto, che corpo, sentimenti, coscienza ecc. siano mutevoli, ma è altresí il fatto che il loro mutare è indipendente da me, è tale, che su di esso, in via ordinaria, nell'esistenza *samsārica*, ben poco posso – è questo fatto che impone il «ciò non sono io, questo non è mio, questo non è me stesso». Su tale base si dice appunto: «A ciò che non vi appartiene, rinunciate» (19). L'argomento ora citato ricorre in altri passi. Lo si riferisce anzi alla primissima esposizione della dottrina da parte del principe Siddharta a Benares: «Se il corpo fosse l'Io, questo corpo potrebbe non esser soggetto alla malattia e toccandolo si potrebbe poter dire: 'Cosí sia il mio corpo, cosí non sia il mio corpo'. Ma siccome il corpo è soggetto alla malattia e non si può dire, toccandolo: 'Cosí sia il mio corpo, cosí non sia il mio corpo', per questo il corpo non è l'Io» (20) e lo stesso si ripete per gli altri *khandha*. Altrove figurano gli attributi «impotente»,

(15) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 66-69, 33, 90; XXIII, 25-33; XXXV, 167, 169-171.

(16) Cfr. *Majjhima-nikāyo*, CVI.

(17) *Samyutta-nikāyo*, XXV, 193.

(18) *Majjhima-nikāyo*, XXXV (I, 343-45).

(19) *Majjhima-nikāyo*, XXII (I, 218).

(20) *Mahāvagga*, I, VI, 38, 39-41; *Samyutta-nikāyo*, XXII, 59.

«cadente», «labile», «infermo» associati ad impermanente, *anicca*. Ed appunto nel considerare tali caratteri svanisce l'attaccamento, s'interrompe l'identificazione provocata dalla mania (21). È chiaro che ove il corpo ed ogni altro elemento fossero invece in mio potere, obbedissero al mio comando, e il mio rapporto con essi non fosse quello di chi è condizionato, ma quello di chi condiziona, tutto il ragionamento sarebbe diverso. Si noti, qui, la corrispondenza della veduta buddhista con quella della più antica Grecia. È l'eterna «privazione» – στέρησις – è l'eterna impotenza propria alle cose che divengono, che «sono e non sono», ciò che provoca la rinuncia. «Riconoscendo come la forma sia i m p o t e n t e, inappagante, sconsolata e così pure i sentimenti, le rappresentazioni, le tendenze, la coscienza, scorgendo ciò che in esse è consistenza di attaccamento per la risoluzione, inclinazione ed adesione dell'animo: allontanandolo, distruggendolo, abbandonandolo e distaccandomene, comprendo che il mio cuore si è liberato», così dice l'asceta (22). Chi considera il corpo come sé, o il corpo come suo, o sé come corpo – si aggiunge – questi rassomiglia a chi, trasportato da un impetuoso torrente alpino, credesse di salvarsi attaccandosi ad erbe o deboli giunchi delle rive (23). Egli sarà spazzato via.

Su tale base si può parlare, nei riguardi della realizzazione buddhista, di una volontà non solo di liberazione, ma anche di l i b e r t à, di incondizionatezza, di invulnerabilità. Di fatto, una delle immagini ricorrenti per l'asceta è quella di chi, spezzati i vincoli, ogni vincolo, è libero. È colui che, come belva indomita, sfugge al laccio, non cade dunque in balza del cacciatore, per cui «può andare dove vuole» – mentre per gli altri, che soggiacciono alla brama, «vale la voce: perduti, rovinati, caduti in balza del danno» (24). È colui che ha trovato il signore in se stesso, che «ha il cuore in suo potere e non è egli in potere del cuore» (25). È il signore delle deliberazioni. «Quale deliberazione egli vuole, quella delibererà, quale deliberazione non vuole, quella non delibererà» (26). Come un elefante perfettamente domato, condotto dal domatore va in qualunque direzione; come un esperto auriga, avendo pronto su buon terreno, ad un quadrivio, un carro con un tiro puro sangue può guidarlo dove vuole; infine, come un re o un principe da un cofano pieno di abiti può scegliere liberamente quello che più gli aggrada per il mattino, il giorno o la sera – del pari l'asceta può dirigere il suo animo e il suo essere verso l'uno o l'altro stato, secondo libertà (27). Ancora qualche similitudine: come chi, carico di debiti, riuscisse non solo ad estinguerli, ma realizzasse perfino un sopravvanzo per

(21) Cfr. *Majjhima-nikāyo*, LXXV (II, 234); LXXIV (II, 222).

(22) *Majjhima-nikāyo*, CXII (III, 98).

(23) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 93.

(24) *Majjhima-nikāyo*, XXVI (I, 257).

(25) *Majjhima-nikāyo*, XXXII (I, 322).

(26) *Anguttara-nikāyo*, IV, 35; *Majjhima-nikāyo*, XX (I, 189).

(27) *Majjhima-nikāyo*, CXIX (III, 166); XXXII (I, 323).

crearsi una vita propria; o come chi, spossato dalla malattia, col corpo privo di forza, giungesse a eliminare il morbo e si sentisse di nuovo forte; o come chi fosse servo, dipendente da altri, e riuscisse a liberarsi da questa schiavitù, si sentisse padrone di sé, indipendente da altri, un uomo libero, che può andare dove vuole; o, infine, come chi passasse per luoghi deserti, pieni di insidie e di pericoli e pur giungesse sano e salvo alla meta, senza aver nulla perduto (28). A completare il senso di quel che ad un animo nobile appare come valore, siano ricordati anche questi attributi dello Svegliato: «colui che ha deposto il peso», lo «svincolato», lo «sganciato», lo «scampato», lo «scardinator», lo «strappatore della freccia», il «colmato della fossa», l'«evitatore del turbine». Come turbine valgono le facoltà del bramare (29); come freccia viene intesa appunto l'arsura, la sete di vivere, che ha ferito nel profondo ed ha avvelenato il superiore principio; come fossa è inteso il *samsâra*, che qui appare dunque secondo lo stesso significato che «divenire» e «materia» ebbero nell'antica concezione ellenica: come Penia, come perenne insufficienza e «privazione», come impotenza a compiersi – o come nel simbolismo di Oknos: una corda che si tesse ma che continuamente viene divorata (30).

È su questa base che «i nobili figli mossi da fiducia» riconoscono la loro vocazione e vanno a concepire il «santo fine»: «Ecco, voi discepoli, uno, soggetto esso stesso alla nascita, osservando la miseria di questa legge di natura, cerca la senza nascita, impareggiabile sicurezza, l'estinzione; soggetto egli stesso al decadimento, osservando la miseria di questa legge di natura, cerca la senza decadimento, impareggiabile sicurezza, l'estinzione; soggetto egli stesso alla morte, osservando la miseria di questa legge di natura, cerca la senza dolore, senza agitazione, impareggiabile sicurezza, l'estinzione; soggetto egli stesso alla sozzura, osservando la miseria di questa legge di natura, cerca la senza sozzura, impareggiabile sicurezza, l'estinzione. Questo, voi discepoli, è il santo fine» (31).

Riprendendo il problema della determinazione delle vocazioni, si è detto che la pietra di prova è costituita dall'identificarsi o non identificarsi con tutta una gerarchia di modi di essere, e si è già implicitamente indicato il punto di partenza: l'*anattâ*. Il non identificarsi non pure con la corporeità, coi sentimenti, con le immagini, con le tendenze innate, ma con la stessa coscienza come coscienza individuata – cioè il superare la credenza nella «personalità», *attânuditti*, e nella sua persistenza – è la prima prova posta alla natura nobile (32). Permanere in questa credenza, significa testimoniare di una forma di «ignoranza» (quella, la cui base trascendentale è il secondo *nidâna*, *viññana*) e soggiacere ad uno dei «cinque vincoli traenti

(28) *Majjhima-nikâyo*, XXXIX (I, 403-4).

(29) *Samyutta-nikâyo*, XXV, 200.

(30) *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 216).

(31) *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 243-44).

(32) *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 44), LXIV (II, 133).

in basso» (33). Fra sé e sé va posta distanza, fino a presentire, appunto, che la stessa propria persona è un semplice strumento di espressione, qualcosa di contingente che a suo tempo si dissolverà e scomparirà nella corrente *samsârica*, senza che per tal via il nucleo sovranaturale, olimpico in noi stessi ne sia menomamente pregiudicato. La dottrina della inessenzialità della persona, dell'Io psicologico e passionale, deve aver dunque per effetto una mente che diviene pacata, rasserenata, sollevata, schiarita (34). Non deve esser motivo di sgomento, ma la sorgente di una forza superiore. Solo chi ha vissuto positivamente questa dottrina, viene detto, possiede abbastanza forza per attraversare la corrente vorticoso e per raggiungere salvo l'altra sponda; uomo debole, incapace di tanto, è invece colui, la cui mente non sia stata liberata per opera di quella dottrina (35). Perciò: non considerare la coscienza da individuo come se stesso, né se stesso come simile ad essa, né in se stesso questa, né questa in se stesso – cosí poco, quanto gli altri *khandha*, sentimenti, immagini, tendenze (36).

Secondo punto. Deve venire risolutamente sbarrata la via ad ogni promiscuità panteistica, ad ogni misticismo naturalistico, ad ogni confusione col tutto. Il fine di questa ulteriore prova dell'animo nobile è dunque il prender una decisa distanza da quel confuso mondo spirituale, che è cosí caratteristico per certo tipo umano decaduto da tutto ciò che è classico, chiaro, dorico, virile. Il singolare è che questo sfaldamento panteistico, questa restituzione dell'uomo all'anima confusa del tutto o alla «vita», viene talvolta considerata caratteristica per la mentalità orientale e specialmente indú. A confutare questa opinione basterebbe dunque il fatto dell'esistenza e della diffusione in Oriente della dottrina buddhistica del risveglio. Se nell'India prebuddhistica – soprattutto con la piú tarda speculazione circa il Brahman – questa falsa svolta, come si disse, si era in una certa misura annunciata (ed essa si ripresenterà piú tardi, in certe forme popolari dell'induismo) – tuttavia essa va considerata una anomalia; anomalia, di contro alla quale il buddhismo, insieme al *Sâmkhya*, costituí un salutare reattivo. Fenomeni analoghi ce li presenta del resto anche l'antico mondo mediterraneo, in sede di riemergenze, al decadere delle tradizioni olimpiche ed eroiche. Si tratta dunque di un fenomeno a sé, per cui può usare indiscriminatamente l'etichetta «panteismo orientale» solamente chi è male informato o in malafede.

Dunque, antipanteismo. Il «prender la natura come natura, il pensare natura, il pensare sulla natura, il pensare 'mia è la natura'» e il gioirne; il prender l'unità o la molteplicità, questa o quella forza cosmica o elementare, il prendere infine il tutto come tutto, il pensare il tutto, il pensare al tutto, il pensare «mio è il tutto» e il gioirne – questa identificazione pantei-

(33) *Majjhima-nikâya*, XLIV (I, 44); LXIV (II, 133).

(34) *Samyutta-nikâya*, XXII, 45.

(35) *Majjhima-nikâya*, LXIV (II, 134-35).

(36) *Majjhima-nikâya*, XLIV (I, 44).

stica è, per il buddhismo, di nuovo indice di «ignoranza», contrassegno di chi «niente ha conosciuto», di chi è «uomo comune, senza intendimento per la dottrina degli ariya, alla dottrina degli ariya inaccessibile» (37).

Su tale base, si potrebbe dire in generale che la dottrina buddhista del risveglio richiede una vocazione antimistica. È vero che il termine *mystikos* – da μυήτιν chiudere, serrare (in particolare le labbra) – si riferì originariamente ai Misteri, alludendo a ciò che è segreto, arcano, da non pronunciarsi. Tuttavia il senso corrente del termine è un altro: oggi il misticismo designa la tendenza a confuse identificazioni, con risalto del momento emozionale e riduzione dell'elemento «conoscenza» e «chiarezza»; ciò che è esperienza vissuta vi viene sf accentuato (di solito, di fronte a dogma e a tradizione), ma si tratta prevalentemente di una esperienza, in cui il nucleo centrale di se stessi si dissolve, viene sommerso, viene «trasportato». Per cui, troppo spesso l'ineffabilità mistica, lungi dall'essere propria ad una conoscenza davvero trascendente, è quella di coloro che – per usare un'espressione calzante di Schelling – nel loro identificarsi confusamente con l'uno o l'altro stato, non solo non spiegano l'esperienza, ma divengono essi stessi dei soggetti bisognosi di esser spiegati, e il piano mistico spesso, più che super-razionale, è da dirsi soltanto sub-razionale. Si è nel campo di avventure spirituali svolgentisi in margine alle religioni devozionali o nel segno del panteismo, lo stile delle quali è opposto a quello di una severa, alta ascesi e della via ariya del risveglio.

Terzo punto. Nel mondo moderno coloro che combattono le dottrine immanentistiche e che si sono perfino improvvisati «difensori dell'Occidente» contro il «panteismo orientale» (esempio tipico H. Massis) (38) di solito hanno per punto di riferimento e per bandiera la «trascendenza». Si tratta pertanto di una trascendenza assai relativa di quella, cioè, procedente dalla concezione teistica ebraico-cristiana. Ora, anche in ciò il buddhismo vede una pietra di prova per le vocazioni. Abbiamo già detto che il principe Siddharta fu indotto a divulgare il suo sapere per avere riconosciuto che, oltre agli esseri comuni, ve ne sono di più nobili, e «molti che stimano cattiva l'esaltazione per un altro mondo». La dottrina del risveglio viene presentata come quella che insegna a rendersi liberi non solo dall'io individuale condizionato e terrestre, ma anche da quello che si può immaginare in un aldilà (39). Come un altro dei vincoli traenti in basso viene indicata ogni forma di condotta morale, ogni pratica o rito la molla dei quali sia la speranza in una continuazione postuma della personalità (40). Così, oltre che di una genia di penitenti imbelli, irrequieti, ottusi, non virili (41), si parla di asceti e di sacerdoti, che «per timore dell'esi-

(37) *Majjhima-nikāyo*, I (I, 4-7).

(38) Cfr. Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Plon, Parigi, 1929 (N.d.C.).

(39) *Dīgha-nikāyo*, IX, 41-43.

(40) *Majjhima-nikāyo*, LXIV (II, 191).

(41) *Majjhima-nikāyo*, CVII (III, 64).

stenza, per odio dell'esistenza, girano e rigirano proprio intorno all'esistenza, così come quasi un cane che, legato con un laccio ad una solida colonna o attaccato ad un palo, gira e rigira proprio intorno a quella colonna o al palo» (42). Le dosi vengono poi raddoppiate nei riguardi di quegli asceti o sacerdoti, che «professano attaccamento all'aldilà» e pensano: «Così saremo dopo la morte, così non saremo dopo la morte» proprio come un mercante, andando al mercato, pensa: «Da questo me ne verrà questo, con questo guadagnerò questo» (43). Se un Plotino, contro le concezioni moralistiche, poté dire: «Non essere un uomo dabbene, ma divenire un dio – questo è lo scopo» (44), la dottrina del risveglio conduce ancor più oltre.

Di là dal vincolo umano sta il vincolo divino, l'attaccamento a questo o quello stato non più umano, corporeo o terrestre, ma pur sempre condizionato di esistenza. Tali stati nella tradizione indù sono personificati dai vari *deva* e dalle loro sedi, equivalenti alle gerarchie angeliche e serafiche della teologia occidentale epperò anche a quel che, in una concezione più popolare, vale come «paradiso». La dottrina del risveglio intende portare di là da questi stessi stati: essa saggia le vocazioni nel senso di chiedere, fino a che punto si può presentare che questi stessi stati sono inadeguati di fronte ad una volontà dell'incondizionato e che l'averli per estremo punto di riferimento e per giustificazione suprema di una esistenza è ancora un vincolo, una insufficienza, una sete, una mania. È così che nel canone si leggono testualmente queste parole: «Dovete provare vergogna e sdegno se asceti di altre scuole vi chiedono, se è per risorgere in un mondo divino che viene condotta vita ascetica presso l'asceta Gotamo» (45). In un testo si giunge a dire che gli «dèi» non possono raggiungere la liberazione perché *in ebettiti* dalle beatitudini celesti. Un detto del sufismo è, analogamente: «Il paradiso è una prigione per l'iniziato».

Non basta. La stessa nozione di essere viene attaccata, vale a dire il caposaldo di tutta la teologia teistica. Qui, come si è già accennato, il buddhismo non fa che mantenersi aderente al punto di vista metafisico e super-religioso della precedente tradizione indù. Per questa, il dio personale, quale puro essere, appartiene esso stesso alla manifestazione, non è l'incondizionato. L'essere ha per correlativo il non-essere. Perciò come veramente incondizionato può intendersi soltanto quel che sta di là sia da essere che da non-essere, che è superiore ed anteriore a queste due categorie trascendentali. Anche per il buddhismo questo è l'estremo punto di riferimento, non la sfera dell'essere, non la sfera del non-essere. L'attaccarsi all'una o all'altra di queste è vincolo, è limitazione. «Meditando secondo verità il principio e la fine», bisogna esser capaci di superarli entrambi

(42) *Majjhima-nikāyo*, CII (III, 21-22).

(43) *Majjhima-nikāyo*, CII (III, 21-22).

(44) Plotino, *Enneadi*, I, II, 4; II, 7 (tr. it.: Rusconi, Milano, 1992).

(45) *Anguttara-nikāyo*, III, 18.

(46). Perfino la «coscienza universale» appartiene, nell'insegnamento buddhista, al mondo *samsârico*, è una varietà della coscienza *samsârica* – si può dire: è il suo limite.

Questa veduta nei testi è espressa efficacemente anche attraverso varie immagini. Vi è, ad esempio, il mito di colui che, volendo sapere dove è che gli elementi sono completamente annientati, si reca dagli dèi e dall'una gerarchia passa all'altra raggiungendo infine il mondo del grande Brahmâ, del supremo dio dell'essere. Ma non è in potere del Brahmâ rispondergli. Questi rinvia l'asceta al Buddha, dicendo per giunta che egli ha fatto male ad allontanarsi dal Sublime e a cercar da altri una tale conoscenza. È il Buddha, e non il Brahmâ, che dà la risposta. Egli indica lo stato spirituale degli *arahant*, invisibile, senza fine, splendente: qui gli elementi non han più modo di metter radice, qui cessa, senza residuo, ogni «nome-e-forma» (47).

Ma un altro mito è ancor più efficace ed è plasmato con una michelangiotesca potenza. Si tratta della cosiddetta «visita a Brahmâ» (48). Buddha giunge nel regno di Brahmâ, del quale viene detto: «Qui è l'eterno, qui il persistente, sempredurante, qui è indissolubilità ed immutabilità: qui non regna nascere ed invecchiare, non morire e trapassare e riapparire; ed un'altra, più alta libertà di questa non c'è». Al Brahmâ, che afferma tutto ciò, il Buddha dice che lui stesso è vittima dell'illusione, dell'accecamento. Ma qui interviene Mâra il maligno, il dio della brama e della morte; egli entra in una delle entità celesti al seguito del Brahmâ e cosí parla di questi al Buddha: «Monacello, guardati da costui! Desso è ben Brahmâ, l'onnipotente, l'insuperato, l'onniveggente, il sovrano, il signore, il creatore, il conservatore, il padre di tutto ciò che fu e che sarà. Già prima di te vi furono nel mondo asceti e sacerdoti, che erano nemici degli elementi, della natura, degli dèi, del signore della generazione, di Brahmâ; questi, con la dissoluzione del corpo, dopo aver consumata la forza vitale, giunsero ad abiette forme di esistenza. E perciò ti consiglio, o asceta: fa' attenzione, o degno! Ciò che Brahmâ ti ha detto, tienilo per detto, acciocché tu non contraddica la parola di Brahmâ. Se tu, asceta, volessi contraddire la parola di Brahmâ, sarebbe come se un uomo si accostasse ad una rupe e vi battesse con un bastoncino o come se, o asceta, un uomo, precipitando in un abisso infernale, cercasse di afferrar terreno con mani e piedi: cosí appunto, o monaco, ti avverrebbe qui». E a Mâra il maligno si associa Brahmâ, ripetendo: «Io, o degno, tengo per eterno ciò che è proprio eterno, per persistente, per perenne, per indissolubile, per immutabile proprio ciò che è tale; e dove non v'è nascere e decadere, non morire e trapassare e riapparire, di ciò proprio io dico: qui veramente non regna nascere e decadere, non morire, tra-

(46) *Majjhima-nikâyo*, XI (I, 97).

(47) *Dîgha-nikâyo*, XI, 67-85.

(48) *Majjhima-nikâyo*, XLIX; cfr. anche *Samyutta-nikâyo*, I, 4.

passare e riapparire; e perché non vi è altra, piú alta libertà, perciò io dico: non vi è altra, piú alta libertà. Perciò, o monaco, lasciati pur dire: tu certo non scoprirai un'altra, piú alta libertà, per quanta fatica e pena vorrai anche darti. Se prendi la terra, se prendi gli elementi per punto d'appoggio, allora hai preso me per punto d'appoggio, me per base, devi obbedirmi, devi cedere a me; se tu prendi, o monaco, la natura, gli dèi, il signore della generazione per punto d'appoggio, allora hai preso me per punto d'appoggio, me per base, devi obbedirmi, devi cedere a me; se tu prendi, o monaco, il Brahmá per punto d'appoggio, allora hai preso me per punto d'appoggio, me per base, devi obbedirmi, devi cedere a me». A tale punto le antitesi si potenziano fino ad una grandezza cosmica, presso al piú paradossale capovolgimento del punto di vista prevalente nelle religioni occidentali. Infatti, mentre la volontà di oltrepassare lo stesso Signore della creazione, da tale punto di vista, apparirebbe cosa diabolica, ecco che invece il Buddha scopre una insidia diabolica proprio nell'opposto, vale a dire nel tentativo, che si fa, di arrestarlo alla sfera dell'essere, di dare questa sfera come un limite insuperabile, come ciò oltre cui è assurdo e pazzesco cercare una piú alta libertà. Qui è proprio il Maligno a cercare di far credere che il Dio personale, il Dio dell'essere, sia la suprema realtà e a minacciare il Buddha con la dannazione che avrebbe già colpito altri asceti. E in un altro testo (49) la sua tentazione consiste in ciò, nell'indurre il Buddha a restringersi alla via delle buone opere, dei riti e dei sacrifici, alla vita, si può dire, religiosa in senso stretto. Ma il Buddha scopre l'insidia e così parla a Mára: «Ben ti conosco, Maligno, lascia la speranza: 'Egli non mi conosce'; Mára tu sei, il Maligno. E questo Brahmá qui, o Maligno, questi dèi di Brahmá, queste schiere celesti di Brahmá: tutti son essi in tua mano, tutti son essi in tuo potere. Tu certamente, Maligno, pensi: 'Anche egli deve essere in mia mano, in mio potere!' Io però, Maligno, non sto in tua mano e non sto in tuo potere».

Segue una prova simbolica. Il Dio personale, quello dell'ebraico «Io sono chi sono», il Dio dell'essere, quegli, la cui essenza è la sua esistenza, come tale non può non essere, è cioè legato all'essere, è passivo rispetto all'essere. Egli non ha il potere di andare oltre l'essere. È qui che si pone la prova. Chi può «scompare»? Vale a dire, chi è signore sia dell'essere che del non-essere, perché né all'uno né all'altro si appoggia? Il Brahmá non sa scomparire. *I n v e c e i l B u d d h a s c o m p a r e*. Tutto il mondo di Brahmá resta allora stupefatto e riconosce «l'alta potenza, l'alta possanza dell'asceta Gotamo». Il limite è rimosso. La dignità dell'*atidevo*, di colui che va di là dallo stesso mondo dell'essere, a tacer poi di una qualunque forma «celeste», è dimostrata. A Mára il maligno non resta piú che il vano tentativo di dissuadere il Buddha dal diffondere la dottrina (50).

Ecco dunque dove conduce la prova buddhista delle vocazioni: non

(49) *Mahāvagga* (Suttanip.), II, 3-4.

(50) *Majjhima-nikāyo*, XLIX.

bramare «nemmeno la piú alta di tutte le vite» – non solo passar da questa riva all'altra, ma presentire ciò che sta di là da entrambe (51). Le parole dello Svegliato sono: «La natura, gli dèi, il Signore della generazione, il Brahmâ, gli Splendenti, i Raggianti, i Possenti, gli Ultrapossenti, il tutto io ho conosciuto come tutto, come inappagante è l'insieme del tutto: ciò io ho riconosciuto ed ho rinunciato al tutto, abdicato al tutto, mi sono distaccato dal tutto, ho rinnegato il tutto, sdegnato il tutto. E con ciò, o Brahmâ, non solo ti sono uguale in conoscenza, taccio che non sto sotto di te, ma ti sono di gran lunga superiore» (52). Anche per tutto quel mondo al «nobile figlio» deve valere il «Ciò non sono io, questo non è mio, questo non è me stesso» (53).

È concepibile un limite piú alto di questo? Per gli ariya, è concepibile. Attaccamento, dipendenza, compiacimento vanno sradicati persino nei riguardi di ciò che vale come fine supremo dell'ascesi buddhista, vale a dire dell'estinzione. Qui si ha l'estrema tentazione e l'estremo superamento. Qui la volontà di incondizionatezza si porta fino al paradossale. Ecco quale è la verità ultima della serie: chi pensa l'estinzione, chi pensa all'estinzione, chi pensa sull'estinzione, chi pensa «mia è l'estinzione» e si allegra dell'estinzione – questi, non conosce l'estinzione, non conosce la via, non è da contarsi fra i «nobili discepoli» (54). Se anche riguardo a ciò si sente, sia pure sublimato, un desiderio non si è ancora conosciuto il luogo e il senso della grande liberazione.

È nel punto d'intendere tutto ciò che si presenta, che s'intravede la fermezza sovranaturale e la fine dell'angoscia. Chi non pensa piú né all'essere né al non-essere epperò a nulla piú si attacca ed afferra, questi non trema piú, consegue la somma sovranaturale «fermezza di calma» (55). Non tremando, nemmeno brama – «non tremando perché bramerà?» (56). Questo apice deve presentire il «nobile figlio», è esso che deve valergli come mèta. E la stabilità e la sicurezza di coloro che non conoscono piú angoscia o paura, nel mito è data come qualcosa che, a sua volta, agisce in modo vertiginoso e pauroso sugli altri, siano pur essi esseri non soltanto umani; questi, di fronte a loro, avvertono la propria, non prima conosciuta contingenza e l'angoscia primordiale riaffiora, inattenuata. Essi sentono l'abisso.

Quando un uomo è capace di vivere tutti questi significati, allora la sua vocazione è provata, egli è sulla via della revulsione, egli può provare a seguire il sentiero ritrovato dal principe Siddharta. Ma in ordine a tutto

(51) *Dhammapada*, 383-385.

(52) *Majjhima-nikâyo*, XLIX.

(53) *Majjhima-nikâyo*, I (I, 5).

(54) *Majjhima-nikâyo*, I, (I, 10); CII (III, 25).

(55) *Majjhima-nikâyo*, CXL (III, 348-49).

(56) *Majjhima-nikâyo*, CXL (III, 350).

ciò, non debbono nascere illusioni. Deve restar ben fermo questo punto: che lo sviluppo nel senso della dottrina del risveglio implica qualcosa di simile ad una frattura e ad un arresto. Si ricordino i simboli già accennati: finché si «va», non è possibile raggiungere il punto, ove «il mondo finisce». Bisogna arrestarsi. Deve intervenire, in un qualche modo, un elemento extra-samsârico, detto nel buddhismo *paññâ* (sanscrito: *prajñâ*), l'opposto di *avijjâ*. Questo elemento arresta con la sua presenza la «corrente», allo stesso modo che l'elemento *avijjâ*, il non-sapere, lo stato di mania e di «intossicazione», la confermavano. Già a questo punto avviene allora una parziale o virtuale sospensione di tutti gli elementi influenzati da *avijjâ*; non si tratta anzi di semplice sospensione, ma anche di una inversione della corrente: il flusso o turbine che aveva generato l'uomo comune si avvia a divenire quello che genera un essere superiore, *uttamapurisho*: *paññâ* diviene l'elemento centrale che trasforma e purifica tutte le forze costitutive della personalità, rimuovendo e distruggendo in essi l'elemento *avijjâ* e le influenze degli *âsava* (57). Per cui, oltre che della conoscenza, si parla anche di una speciale forza, di una «superiore e possente energia» – *virya* – diversa dalle comuni energie umane, che essa sola produce il miracolo del «liberarsi della volontà per mezzo della volontà» (58), che permette di resistere e fa procedere verso la grande liberazione (59).

Uno degli aspetti per via dei quali il buddhismo mahâyânico rappresenta una decadenza rispetto a quello originario, consiste nel fatto di supporre in ognuno la presenza di questo elemento «*paññâ*» (*prajñâ*); di concepire dunque ognuno come un *bodhisattva* in potenza, vale a dire, come un essere suscettibile a divenire un buddha. Come pur stia dottrinalmente la questione a tal proposito, praticamente questa veduta non è affatto da dirsi «conforme a realtà» – *yathâ bhûtam*. Il manifestarsi della conoscenza e della forza nel senso ora detto, soprattutto per l'uomo dei tempi ultimi, può ben chiamarsi una specie di «grazia», tanta essendo la sua discontinuità rispetto a tutte le facoltà e alle forme di coscienza non solo degli esseri comuni, ma anche dei più dotati. Lo stesso caso del principe Siddharta, cioè il fatto che egli non abbia avuto bisogno di alcuno per aprirsi la via fino alla liberazione, né di maestri, né di speciali iniziazioni, questo esempio non deve indurre a ripetere l'avventura del barone di Münchhausen, quando egli tentò di sollevarsi in aria tirandosi per i suoi stessi capelli. In un modo o nell'altro, qualcosa deve succedere: una specie di crisi profonda, o di frattura, o di «grazia», tale da fornire positivamente la base di una «vita nova». Non si ripeterà mai abbastanza che l'uomo attuale è, costituzionalmente, profondamente diverso da quello delle antiche civiltà tradizionali. Vedute, come quella già

(57) Cfr. T. Sicherbatsky, *The Central Conception*, cit., pp. 50, 73-74.

(58) *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 173); *Samyutta-nikâyo*, V, 272.

(59) *Mahâparinirvâna-sûtra*, 16.

accennata del Mahâyâna, è dunque bene metterle da parte, se non si vuol ingannare se stessi o gli altri.

Nel buddhismo si sottolinea, in ogni modo, l'importanza del momento. Il «sapere», in un testo, è paragonato ad un lampo. Si esorta a «sorgere, a destarsi» per vedere la propria passività, la propria ignavia, «senza lasciar passare il momento» – trascorso il giusto momento, quello, che permetterebbe di superare la forza cui sia uomini che dèi soggiacciono, il demone della morte riaffermerà il suo potere (60). «Oggi è da dare battaglia – forse domani non si sarà più. Per noi non vi sia tregua con la grande armata della morte. Solo chi vive cosí, lottando instancabilmente giorno e notte, consegue la beatitudine ed è detto santo sapiente» (61). Per questo stato d'animo è data anche la seguente immagine: che cosa farebbe un re, al quale venisse comunicato che le montagne si muovono, crollano e tutto travolgono, avvicinandosi al suo regno da nord, da sud, da oriente e da occidente, e al quale fosse ben chiaro, quanto sia difficile conseguire lo stato umano di esistenza (62).

A chiusura di questa sezione, accenneremo ancora all'attitudine della dottrina del risveglio di fronte all'asceti unilateralmente connessa a pratiche di mortificazione e di penitenza.

Il buddhismo prende posizione contro ogni forma di asceti dolorosa e autosadista. Considerati i «molteplici modi di fervida, dolorosa asceti del corpo», esso sostiene perfino che chi li segue «con la dissoluzione del corpo, dopo la morte, giunge giú, su cattivi sentieri, in perdizione e danno», sí che questo è «un modo di vivere che porta male presente e male futuro» (63). Le forme di una «tormentosa penitenza», secondo la dottrina del Buddha, sono inutili non solo ai fini dell'«estinzione», ma anche per chi aspira a conseguire una qualche forma di esistenza «celeste» (64). Con efficaci tratti vengono poi descritti tipi di penitenti e di religiosi spesso ritrovabili nell'ascetismo e nel monachismo religioso: «dimagriti, inariditi, imbruttiti, impalliditi, emaciati, che non attirano, pare, occhio di alcuno che li guardi». Sono coloro che sono affetti dalla «malattia della repressione», giacché la vita che essi conducono, la conducono, in fondo, contro voglia, per una falsa vocazione, senza la base di una coscienza superiore (65). Non digiuni, non mortificazioni, non sacrifici, preci o oblazioni purificano un mortale, che non abbia vinto il dubbio e non abbia superato il desiderio (66). Due estremi vanno evitati da coloro che si staccano dal mondo: «il piacere del desiderio, basso, volgare, indegno della natura ariya, dannoso;

(60) *Cullavagga*, X, 1-3.

(61) *Majjhima-nikâya*, CXXXI (III, 281, 284).

(62) *Samyutta-nikâya*, III, 3.

(63) *Majjhima-nikâya*, XLV (I, 451).

(64) *Majjhima-nikâya*, LXXI (II, 202).

(65) *Majjhima-nikâya*, LXXXIX (II, 408).

(66) *Cullavagga*, II, 11; *Dhammapada*, 141.

la mortificazione di se stessi, dolorosa, indegna della natura ariya, dannosa. Questi due estremi evitando, è stata scoperta dal Compiuto la via di mezzo che fa veggenti, che fa sapienti, che conduce alla calma, alla conoscenza sovrannaturale, alla illuminazione, all'estinzione» (67). Nel distinguere, nei vari casi possibili, quel che è lodevole da quel che è riprovevole, anche se si è giunti alla conoscenza santa, il fatto di esservi giunti attraverso il tormento di, sé viene dichiarato riprovevole (68).

Nei testi ricorre spesso il racconto della vita condotta dal principe Siddharta prima del perfetto risveglio. Anche a lui, «prima del perfetto risveglio, quale imperfetto svegliato, al risveglio solo anelante», era venuto il pensiero: «Non si può conquistare il piacere col piacere; col dolore si può conquistare il piacere» (69). È così che, una volta abbandonata contro la volontà dei suoi la casa, ancor «splendente di capelli neri, nella bellezza di felice gioventù, nel fiore della virilità», insoddisfatto delle verità dei maestri d'ascetismo ai quali a tutta prima si era accostato (sembra si trattasse di seguaci del *Sāṃkhya*), si dà a forme estreme di mortificazione dolorosa. Piegata in ogni guisa la volontà, «come un uomo forte, afferrando un altro più debole pel capo o per le spalle lo costringe, lo comprime, lo abbatte», egli passa al corpo, pratica la sospensione del respiro fin quasi al limite dell'asfissia (70). Vedendo che una tale via non aveva sbocco, pratica il digiuno, tanto da divenire così magro da sembrare, le sue braccia e le sue gambe, canne secche, la sua spina dorsale un rosario, con le vertebre sporgenti e rientranti: capelli e peli caduti, pupille infossate evanescentemente piccole, «come riverberi in un pozzo profondo». Così egli giunge a questo pensiero: «Quel che asceti o sacerdoti nel passato hanno mai provato di sensazioni dolorose, brucianti, amare, o che provino nel presente o che pur potranno provare nel futuro: questo è il massimo, più oltre non si va. Eppure con questa amara ascesi di dolore io non raggiungo la sovraterrena, santa dovizia del sapere». Sorge allora in lui l'evidenza: Deve esservi un'altra via pel risveglio. Ed è un ricordo a fargliela trovare: il ricordo di un giorno in cui egli, ancora nelle terre della sua gente, sedendo nella fresca ombra di un albero di melarosa, si sentì in uno stato di calma, di chiarezza, di equilibrio, di pace, lungi da brame, lungi da cose turbanti. Allora sorge in lui «la coscienza conforme a sapere: 'Questa è la via'» (71).

Ciò è assai significativo per lo stile dell'asceti buddhista: si confermano, per essa, i tratti di un'asceti chiara, equilibrata, libera dai complessi del

(67) *Mahāvagga*, I, VI, 17; *Samyutta-nikāyo*, XLII, 12; *Majjhima-nikāyo*, CXXXIX (III, 331).

(68) *Samyutta-nikāyo*, LII, 12.

(69) *Majjhima-nikāyo*, LXXXV (II, 359).

(70) Devesi rilevare che qui si tratta visibilmente di forme di ritenzione del respiro usate come pure prove ascetiche, non di quelle speciali pratiche di haṣṭa-yoga, con finalità iniziatica, di cui si è detto nella nostra opera *Lo Yoga della Potenza*, cit.

(71) Cfr. per esempio, *Majjhima-nikāyo*, XII, XXXVI.

«peccato» e della «cattiva coscienza», libera da autosadismi spiritualizzati. A quest'ultimo proposito vale rilevare che una massima del buddhismo è che chi, essendo senza colpa, non riconosce conforme a verità: «In me non vi è colpa», è peggiore di colui che invece sa: «In me non v'è colpa». E si dà una similitudine: un piatto di bronzo lucente e terso che non venisse usato o pulito, dopo un certo tempo apparirebbe sporco e macchiato; del pari, chi non è consapevole della propria dritture è ben più esposto dell'altro a confusioni e deviazioni di ogni genere (72). Non si tratta, qui, in alcun modo, di superbia e di presunzione: è l'esigenza di una purificazione a cui tendere attraverso una esatta, oggettiva coscienza. Partendo da essa, si mettono anche a posto coloro che, per sentirsi eremiti, penitenti, poveri, vestiti di cenci od osservanti le forme più esteriori della moralità, si esaltano e credono di poter disprezzare gli altri (73). L'ascesi ariya è tanto priva di vanità e di stolto orgoglio (il quale, come *uddhacca*, è anzi considerato come un forte vincolo), quanto essa è compenetrata di decoro e di calma consapevolezza.

Ciò non vuol però dire che ci si debbano fare illusioni, credendo che in essa non siano necessarie energie interiori d'eccezione e che non s'imponga una severa disciplina di fronte a se stessi. Colui che riconobbe non essere, la via dell'asceti dolorosa, la giusta, resta pur sempre colui che seppe dimostrare a se stesso la capacità di seguirla fin nelle forme più estreme. Così nel punto in cui la vocazione si sia definita e si abbia la sensazione dell'emergenza in sé dell'elemento *paññā*, occorre che si abbia il potere di una risoluzione assoluta, inflessibile. Quando, nella selva Gosinṅam, in una chiara notte lunare, gli alberi essendo in pieno fiore e sembrando che celesti profumi spirassero intorno, i vari discepoli del Buddha si chiesero quale tipo di asceta potesse conferire splendore a quella selva, essi indicarono questa o quella disciplina e questo o quel potere raggiunto. Richiesto il Buddha, questi dice: «Ecco, un asceta, dopo il pasto, si siede con le gambe incrociate, il corpo diritto sollevato e cura il sapere: 'Non voglio io sorgere di qui, finché il mio animo non sia senza attaccamento libero da ogni mania'. È un tale monaco che può conferire splendore alla selva Gosinṅam» (74). Nei testi canonici è spesso menzionato qualcosa di simile ad un «voto», in questi termini: «Nel discepolo fidente, che si esercita con zelo nell'Ordine del maestro, sorge questa cognizione: 'Volentieri restino nel mio corpo solo pelle e tendini ed ossa, e si disseccchi carne e sangue: ma ciò che con vigore umano, forza umana, valore umano si può ottenere – finché non sia ottenuto, il mio sforzo persisterà'» (75). Ancor in un altro testo si parla della forza disperata con la quale un uomo

(72) *Majjhima-nikāyo*, V (I, 37-39).

(73) *Majjhima-nikāyo*, CXIII (III, 10-10). Si potrebbe citare Marco Aurelio Imp. (*Mem.*, XII): «L'orgoglio degli umili è, fra tutti, il più detestabile».

(74) *Majjhima-nikāyo*, XXXII (I, 320-28).

(75) *Samyutta-nikāyo*, XII, 22; *Anguttara-nikāyo*, VIII, 13; *Majjhima-nikāyo*, LXX (II, 195).

lotterebbe contro una corrente, sapendo che essa altrimenti lo trasporterà in acque piene di vortici e di creature divoratrici (76). Lotta, sforzo, azione assoluta, ferrea determinazione vengono dunque considerate. Ma in uno speciale «stile». È – ripetiamolo ancora una volta – lo stile di chi si mantiene consapevole, di chi innesta le forze dove vanno innestate, con chiara conoscenza di causa ed effetto, paralizzando i moti irrazionali dell'anima, i timori e le speranze, mai perdendo il senso calmo e composto della sua nobiltà e della sua superiorità.

(76) *Itivuttaka*, 106.

II L'AZIONE

1. Le qualità del combattente e la «partenza»

Nella dottrina buddhista l'esercizio, o sviluppo – *bhâvanâ* – ha una duplice articolazione. Anzitutto, come si è già detto, dalle discipline che, non ulteriormente approfondite, hanno solo valore per la vita, vengono distinte quelle che hanno come fondo la «sapienza» e che si riferiscono ad una esperienza più che umana – *uttari-manussa-dhamma* (1). Più importante e generale è però la distinzione dell'intera ascesi in tre sezioni, che sono: la sezione preparatoria della «retta condotta», *sîla*; la sezione della concentrazione spirituale e della contemplazione, *samâdhi*; infine la sezione della «sapienza», o conoscenza trascendente, e dell'illuminazione spirituale, *paññâ* (sanscrito: *prajñâ*) (2).

In quel che segue esporremo le discipline riferite dai testi a ciascuna delle tre sezioni. Quanto all'interpretazione, non trascureremo ciò a cui una considerazione comparata di varie tradizioni riferentisi ad un soggetto analogo può riconoscere un carattere di «costanti».

Alla trattazione degli strumenti dell'ascesi bisogna far precedere un cenno sulle condizioni preliminari richieste nel singolo, a parte la già indicata determinazione delle vocazioni.

Anzitutto per aspirare al risveglio bisogna che si sia un essere umano. Solo a chi è nato uomo si offre, secondo il buddhismo, in via di principio la possibilità di conseguire l'assoluta liberazione. Una tale possibilità non l'hanno coloro che si trovano in condizioni di esistenza non pure inferiori, ma anche superiori a quella umana, come i *dêva*, cioè le entità celesti o «angeliche». Mentre da un lato la condizione umana viene giudicata esser quella di una fondamentale contingenza ed infermità, dall'altro essa viene dunque considerata come uno stato privilegiato, ben difficile ad ottenere – «ardua cosa – si legge (3) – è nascere uomini». È sulla terra che si decide il destino degli esseri in ordine ai fini sovranaturali: tanto, che nella teoria

(1) *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 26); *Samyutta-nikâyo*, XLI, 9.

(2) Cfr. *Dîgha-nikâyo*, X, *passim*.

(3) *Dhammapada*, 182.

dei *bodhisattva* viene perfino considerata la possibilità di «discese» in terra di esseri, che già avevano raggiunto stati altissimi, «divini» di coscienza, per portare a termine l'opera. Come vedremo, la liberazione può avvenire anche in stati postumi: però anche in tali casi essa viene concepita come la conseguenza o lo sviluppo di una realizzazione o di una «conoscenza» già conseguita in terra. Il privilegio che anche nel buddhismo, a tale stregua, viene concepito per l'uomo sembrerebbe essere connesso a quello di disporre di una fondamentale libertà. Da tale punto di vista l'uomo sarebbe potenzialmente un *atidevo*, cioè una natura superiore agli «dèi», per la stessa ragione indicata dalla tradizione ermetica (4), cioè pel fatto di comprendere in sé, oltre la natura divina, alla quale angeli e dèi sono legati, anche quella mortale, oltre l'essere anche il non-essere: donde la possibilità virtuale di volgere fino a quell'apice superteistico, cui si è accennato, e che corrisponde appunto alla «grande liberazione».

A chi intendeva entrare nell'Ordine creato dal principe Siddharta si chiedeva: Sei veramente un uomo? (5). Qui vale come premessa, che non tutti coloro che hanno sembiante umano sono veramente «uomini». Le vedute, diffuse nell'antica India e anche in altri popoli, secondo le quali in alcuni uomini sarebbero incarnate entità animali – o viceversa: che alcuni uomini «rinascerebbero» in questa o quella «matrice animale» – vanno intese simbolicamente: (6) si allude, cioè, ad esistenze umane, l'elemento centrale delle quali per via di una regressione è orientato senza residuo nella direzione di una delle forze elementari, che esteriormente si palesano appunto nell'una o nell'altra specie animale. Inoltre, noi abbiamo già detto circa le condizionalità procedenti dalle diverse «razze dello spirito».

In origine, una condizione richiesta per l'ammissione nell'Ordine era anche l'essere di sesso maschile. Né eunuchi, né ermafroditi, né donne venivano accolti (7). La via del risveglio degli ariya fu concepita come essenzialmente e congenialmente virile. «È impossibile, non può essere – si legge in un testo canonico (8) – che una donna assurga allo stato di santo, perfetto Svegliato o di sovrano universale – *cakravartī*»; parimenti impossibile è che essa «conquisti il cielo, la natura, l'universo», che essa possa «dominare spiriti celesti» (9). Il Buddha considerò le donne insaziabili in ordine a due cose, e tali da morire senza essersene liberate: alla sessualità e alla maternità (10). Si oppose ripetutamente a che le donne entrassero nell'Ordine: ammettendole alla fine, giunse a dire che, come un fiorente campo di riso non prospera più quando in esso penetra e pullula

(4) Cfr. *Corpus Hermeticum*, IX, 4; X, 24-25.

(5) *Mahāvagga* (Vinaya), I, LXXVI, 1.

(6) Cfr. *Bardo Thödol*, cit., p. 54.

(7) *Mahāvagga*, I, LXXVI, 1; II, XXII, 4.

(8) *Majjhima-nikāyo*, CXV (III, 132).

(9) *Majjhima-nikāyo*, CXV (III, 132).

(10) *Anguttara-nikāyo*, II, 48.

un'erba parassitaria, del pari non prospera la vita santa in un Ordine che consenta che anche le donne rinuncino al mondo – e cercò di limitare il male promulgando opportune regole (11). Tuttavia in seguito si fecero largo vedute meno intransigenti: già nei testi del canone – in contraddizione con le anzidette parole del Buddha – figurano donne che sarebbero entrate nella corrente del risveglio e che espongono la dottrina degli ariya, finché nei testi della *prajñā-pāramita*, invece che ai soli «nobili figli», ci si rivolge spesso addirittura a «nobili figli e nobili figlie» – un segno, questo, fra i tanti, dell'allentarsi della tensione spirituale propria al buddhismo delle origini.

La considerazione delle cosiddette cinque qualità del combattente richieste nel discepolo (12), ci riporta a condizioni sia interne, sia esterne. La prima è la forza propria alla fiducia, *saddhā-bala*: fiducia – se ci si riferisce al buddhismo storico – nella qualità di perfetto Svegliato del suo fondatore e nella verità della sua dottrina; ovvero, generalizzando, fiducia che vi sono esseri i quali «hanno raggiunto l'apice, la perfezione, che essi stessi, col loro potere sovranaturale, hanno realizzato questo mondo e l'altro e sono capaci di annunciarlo» (13). Nell'immagine della «inespugnabile cittadella di frontiera» questa fiducia del nobile figlio viene paragonata alla torre centrale dalle salde, profonde fondamenta che protegge dai nemici e dagli stranieri (14).

A parte la fiducia, il «combattente» deve essere dotato di quel «sapere», di quella sapienza degli ariya, che «scorge il sorgere e il tramonto». Di ciò, si è già detto estesamente. Ricorderemo che, in senso affatto generale, per *bodhisattva* può intendersi colui che, appunto per via di un tale sapere, nel suo intimo è già trasformato, nella sua essenza è già fatto di *bodhi* o *paññā*, invece che di forza *samsārica*.

Terza qualità: si richiede una persona leale, sincera, che si faccia conoscere secondo verità per quel che è dal Maestro o da condiscipoli intelligenti. Aver il cuore mondo, l'animo libero e duttile – come secondo il simbolo di una stoffa perfettamente pura, atta, come tale, ad assumere senza macchie ed imperfezioni il colore voluto (15).

In quarto luogo viene *virīya-bala*, l'energia propriamente virile (la radice di *virīya* è quella stessa che sta a base del termine latino *vir*, uomo in senso proprio, in opposto ad *homo*), la forza del volere che deve manife-

(11) *Anguttara-nikāyo*, VIII, 51; *Cullavagga*, X, 1. Altre espressioni buddhiste circa le donne: «seduttrici ed astute, esse distruggono la nobile vita» (*Jāṭaka*, CCLXIII). «Sono sensuali, cattive, comuni, basse... Le donne sono prese di continuo dai sensi. Pervase da un ardore impuro e inesorabile, rassomigliano al fuoco che tutto consuma» (LXI). E ancora: «È degno di disprezzo quel paese, che è dominato da una donna. È anche degno di disprezzo quell'essere, che si fa dominare dal potere di una donna» (XIII). La dottrina originaria degli ariya era decisamente antiginecocratica.

(12) *Majjhima-nikāyo*, XC (II, 416).

(13) Cfr. *Samyutta-nikāyo*, XLII, 13.

(14) *Anguttara-nikāyo*, VII, 63.

(15) *Majjhima-nikāyo*, VII (I, 53-4); LVI (II, 55), ecc.

starsi, qui, come capacità di respingere tendenze e stati non salutari e di propiziare il sorgere di salutari. Soprattutto su questa forza si deve contare per sostituire alla felicità bramosa – *kâma-sukkhham* – la felicità eroica – *vîra-sukkhham* (16) –, il che costituisce un caposaldo di tutto lo sviluppo ascetico: per un nuovo, fondamentale orientamento dell'animo occorre che il piacere eroico sia sentito come il piú alto, il piú intenso piacere. Il buddhismo insegna: «Ciascuno è signore di se stesso – altro signore non vi è; dominando te stesso avrai un signore che è difficile trovare» (17), ed ancora: «Non da altri si può esser purificati» (18); «soli si è nel mondo, senza aiuto» (19). Di nuovo, qui la *virîya-bâla* entra in quistione, per tener fermo avendo coscienza di tutto ciò. Non vi erano nel buddhismo delle origini maestri in senso vero e proprio, *guru*: vi erano solo gli indicatori di una via da percorrere essenzialmente con le proprie forze: «Voi stessi avete da compiere l'opera: il Buddha può solo istruirvi» (20).

Quinta qualità del combattente ariya: egli «è saldo, vigoroso, ben piantato, né depresso, né esaltato, equilibrato, atto a vincere la battaglia». La presenza di cecità, sordità o di alcune malattie inguaribili già nel canone costituirono un motivo di non-ammissione nell'Ordine (21). Esser vecchi, malati, indigenti, sono alcune delle «condizioni sfavorevoli per il combattimento» (22). Sotto il titolo di «mania da superare curandosi» si considerano gli stati sfavorevoli che sopraggiungono in chi non curi la propria salute e non prenda le misure necessarie per evitare disturbi e molestie fisiche da parte dell'ambiente (23). La perdita delle forze per via di una astinenza eccessiva viene considerata una delle cause possibili – da evitarsi – del perdere anche la tranquillità di spirito e del cadere, alla fine, vittima di una delle tante pasture disposte, come esca, dalla natura maligna (24). Si è già detto circa l'atteggiamento negativo del buddhismo rispetto alla via della «mortificazione»: affrontare privazioni e sofferenze è salutare, ma solo fino ad un certo punto; del pari, un artefice riscalda ed arroventa una freccia tra i due fuochi per farla duttile e dritta, cessando però quando lo scopo è raggiunto (25). Devesi evitare sia l'eccessiva tensione, sia il rilassamento: «le corde non siano né troppo lente, né troppo tese». Le forze vanno equilibrate (26). La tendenza ad innalzarsi deve esser superata,

(16) Cfr. *Majjhima-nikâyo*, CXXVII; CXXXIX (III, 335).

(17) *Dhammapada*, 160.

(18) *Dhammapada*, 165.

(19) *Majjhima-nikâyo*, LXXXII (II, 334).

(20) *Dhammapada*, 176.

(21) *Mahâvagga*, I, CXXVI, 1.

(22) *Anguttara-nikâyo*, V, 54.

(23) *Majjhima-nikâyo*, I (II, 17).

(24) *Majjhima-nikâyo*, XXV (I, 237).

(25) *Majjhima-nikâyo*, CI (III, 15).

(26) *Anguttara-nikâyo*, VI, 55.

come quella ad abbassarsi e ad avvilirsi senza ragione (27). Equanimi, coscienti, non ci si deve considerare né uguali, né inferiori, né superiori agli altri, non ci si deve riconoscere né nella gente comune, né in quella bassa, né in quella elevata (28).

Può dunque parlarsi, in fatto di punto di partenza, di uno stato di «neutralità interiore»: «Non lasciar perturbare da un dolore il proprio imperturbato animo e non respingere un giusto piacere, permanendovi però senza attaccamento» (29). «Brama fa male ed avversione fa male; e vi è una via di mezzo per sfuggire alla brama e per sfuggire all'avversione: una via, che rende veggenti e sapienti, che genera la calma, che conduce alla chiara visione» (30).

Già in sede di disposizioni elementari va anche indicata la distruzione delle immaginazioni vane, delle immaginazioni sul passato o sul futuro. «Ciò che ti sta dinanzi, mettilo da parte. Dietro di te, non lasciar nulla. A quel che sta in mezzo, non attaccarti. E in una tale calma, tu progredirai» (31). Una tale semplicità deve presentare l'animo di chi vuol calcare la via del risveglio. A tutto il mondo delle complicazioni psicologiche ed esistenziali, della «soggettività», delle speranze e dei pentimenti va posto fine nella stessa misura in cui si è già stati capaci di arrestare il dèmone della dialettica. Abituarsi alla concentrazione interiore: «lo sguardo, che vario cerca varietà, questo egli rinnega; lo sguardo, che unito cerca unità, ove ogni attaccamento ad esca mondana è completamente svanito, questo sguardo realizza» (32). Ed ecco alcune espressioni ricorrenti nei testi canonici circa quel che il simbolismo alchemico chiamerebbe il «regime del fuoco» – vale a dire lo stile o ritmo dello sforzo interiore: «perseverare costante, senza vacillare, con mente chiara, senza confusione, con sensi tranquilli, senza agitazione, con animo raccolto, unificato» (33). «Ferrata la forza, inflessibile; presente il sapere, irremovibile; placato il corpo, impassibile; raccolto l'animo, unificato» (34). «Persistere solitario, distaccato, instancabile, strenuo, in fervida, intima serietà» – questa è la formula generale che nei testi si usa per la disciplina di coloro che, una volta intesa la dottrina, volgono a realizzarne il fine supremo. In tutto ciò si tratta di predisposizioni, di doti, in pari tempo di conquiste – si vedrà che fra queste doti se ne trovano anche che, a loro volta, costituiscono il fine di precise pratiche.

Avendo accennato alla dote di una visione oggettiva, sarà bene dire – di passata – qualcosa circa lo stile nel quale sono redatti molti antichi testi

(27) *Anguttara-nikāyo*, IV, 106.

(28) Cfr. per esempio *Anguttara-nikāyo*, VI, 49; *Atthakavagga*, X, 8; XV, 20.

(29) *Majjhima-nikāyo*, CI (III, 12-13).

(30) *Majjhima-nikāyo*, III (I, 25); cfr. *Dhammapada*, 20.

(31) Cfr. *Majjhima-nikāyo*, CVI (III, 53-4); *Dhammapada*, 385.

(32) *Majjhima-nikāyo*, LIV (II, 36).

(33) Per esempio *Majjhima-nikāyo*, IV (I, 34).

(34) *Anguttara-nikāyo*, III, 40; *Majjhima-nikāyo*, XIX (I, 180).

buddhisti, stile che qualcuno ha giudicato «il piú insopportabile» di quanti ne esistono a causa delle continue ripetizioni. Che scopo hanno tali ripetizioni? La solita interpretazione degli orientalisti: «scopo mnemonico», è la piú superficiale. Si tratta di altro. In primo luogo, si sono volute legare alcune idee ad un particolare ritmo per far sí che esse non si arrestino al semplice intelletto discorsivo, ma raggiungano una zona piú profonda e piú sottile dell'essere umano, destandovi forze corrispondenti. Ciò è in rapporto ad una intenzione piú generale esplicitamente dichiarata nei testi, i quali parlano spesso del compito di compenetrare con certi stati di coscienza l'intero corpo, di far vivere «corporalmente» certe conoscenze o certe visioni. Il ritmo – mentale e, ancor piú, quello che si lega alla respirazione – è uno dei mezzi piú efficaci per venire a tanto. All'intellettuale moderno, interessato solo a cogliere il piú rapidamente possibile nella forma di un concetto schematico una idea o una teoria, lo scopo delle ripetizioni dei testi buddhisti sfuggirà dunque completamente – ed è naturale che egli allora vada a giudicare lo stile buddhista come «il piú insopportabile di tutti gli stili».

Ma le ripetizioni – almeno una certa classe di esse, ricorrenti specialmente nel *Majjhima-nikāyo* – hanno anche un altro scopo: appunto quello di propiziare in una certa misura uno stile di pensiero oggettivo, impersonale, strettamente aderente alla realtà. È infatti facile constatare che le ripetizioni vanno a presentare delle serie, nelle quali la realtà o il fatto descritto, il pensiero che si formula constatandolo, ovvero il pensiero udito, l'espressione verbale di tale pensiero ovvero l'esposizione del fatto, si trovano in assoluta, puntuale corrispondenza. Ecco come si articola, allora, la struttura delle ripetizioni: dal testo viene anzitutto descritto il fatto (fase oggettiva). In secondo luogo, appare colui che ne prende conoscenza e ne fa un suo pensiero, espresso a se stesso con le stesse parole con cui la cosa era stata già data nel testo (fase soggettiva). In un terzo tempo, la persona può riferire ad altri il fatto: e sono usate allora, di nuovo, le stesse parole, come puro specchio di un pensiero conforme alla realtà. Può infine accadere che una seconda persona – di solito, lo stesso Buddha – chieda ad altri se il fatto riferito sia vero: si incontra, allora, una quarta ripetizione delle stesse parole. Stilisticamente, tutto ciò è pleonastico. Spiritualmente, è un ritmo di *Sachbezogenheit*, come si direbbe in tedesco: è il puro, trasparente passaggio dello stesso elemento dalla realtà al pensiero, dalla oggettività alla soggettività e da una soggettività ad un'altra, senza alterazioni di sorta. Bisogna dunque vedere con che atteggiamento e in vista di che cosa si leggono testi del genere. La loro lettura accurata può già costituire una disciplina: si ha un esempio d'impersonalità e di cristallinità nel pensare, atto già ad agire formativamente sull'animo del lettore, dandogli cosí molto di piú che dei semplici, stenografici «concetti».

La prima azione in grande sulla via ascetica è contrassegnata dal termine *pabbajjā*, che letteralmente significa «partenza». Secondo lo schema dei testi, a colui che, per aver udito la dottrina e aver scoperto la sua piú

profonda vocazione, ha concepito «fiducia», si presenta l'evidenza espressa da questa formula fissa: «Un carcere è la casa, un luogo impuro. Libero cielo è la vita eremitica. Non si può, restando a casa, adempiere punto per punto l'ascetismo completamente purificato, completamente rischiarato». Riconoscendo ciò, dopo un tempo più o meno breve il «nobile figlio» si scioglie dal vincolo delle cose e delle persone, lascia la casa e si dà a vita di asceta vagante.

Con «asceta vagante» abbiamo tradotto il termine *bikkhu*, che designò i seguaci del Buddha e che letteralmente significa «mendicante», colui che questua. In origine i *bikkhu* erano qualcosa di simile a monaci vaganti questuanti: le organizzazioni buddhiste a carattere semi-conventuale non sorsero che in un periodo più tardo. Il termine da noi usato forse è ancora quello che può dar meno luogo ad equivoci. Ad esempio, circa il «mendicare», non ci si dimentichi che l'ambiente era costituito, allora, da una società nella quale l'accettare – da parte di un asceta o di un brâhmano – qualcosa da un uomo del mondo non era una umiliazione, ma quasi fare una grazia. Si pensava che un asceta – mediando contatti fra il visibile e l'invisibile – compisse un ufficio supremamente utile, per quanto imponderabile, anche per coloro che vivevano la vita comune. Il donare – *dâna* – a tale stregua fu concepito come un'azione capace di sortire frutti sulla stessa linea della «diritta condotta» e dello sviluppo contemplativo (35). Per cui come segno di disprezzo o come castigo, nelle adunate buddhiste con decisione solenne venivano indicate le famiglie o le persone dalle quali i *bikkhu* avrebbero ricusato di ricevere cosa alcuna, capovolgendo simbolicamente il recipiente o la terrina che portavano seco (36).

A prescindere da questi dettagli, in origine i *bikkhu* si presentarono dunque come un Ordine libero, avente un suo capo, quasi come un equivalente ascetico di quel che nell'Occidente medievale furono gli Ordini comprendenti i «cavalieri erranti» e, più tardi, i Rosacroce col loro *Imperator*. Dal Buddha fu perfino raccomandato, che due discepoli non prendessero mai la stessa via (37). Il punto essenziale, in ogni modo, era l'assenza di vincoli, l'averne abbastanza della compagnia, il gusto della solitudine, una libertà – ove possibile, anche fisica – simile a quella dell'aria, del libero cielo. «Fuggire la società come grave peso, cercare anzitutto la solitudine» (38). L'aver molto da fare, l'occuparsi di molte cose, il rifuggire la solitudine, il vivere con la gente di casa e in un ambiente profano sono altrettante «condizioni sfavorevoli per il combattimento» (39). Chi non si è slaccia-

(35) Cfr. *Anguttara-nikâyo*, VIII, 30. Come punto di riferimento cfr. *Mahâvagga*, V, 15: «A coloro che vanno pel mondo avendo se stessi per luce, senza esser presi da nulla, liberati sotto ogni riguardo – a costoro la gente, nel tempo dovuto, può fare una offerta».

(36) *Anguttara-nikâyo*, VII, 87.

(37) *Mahâvagga* (Vinaya), I, XI, 1.

(38) *Majjhima-nikâyo*, III (I, 24).

(39) *Anguttara-nikâyo*, V, 90;

to dal vincolo della famiglia – vien detto in particolare – potrà sf andare in cielo, ma non conseguire il risveglio (40). «L'asceta stia solo: è già abbastanza l'aver a combattere con se stessi» (41). «Soltanto da un asceta che dimori solo, senza compagnia, è da attendere che ciò che è piacere della rinuncia, piacere della solitudine, piacere della calma, piacere del risveglio, di tale piacere egli divenga possessore, agevolmente, senza difficoltà, senza pena» (42). Ed ancora: «Chi si allegra della società, non può trovare gioia in un distacco di solitudine. Se non si trova gioia in un distacco di solitudine non ci si può ben concentrare sugli oggetti dello spirito; se non si ha questo potere di concentrazione, non si può conseguire perfettamente la giusta conoscenza» – e quanto da questa procede (43). Il distacco e la solitudine implicite in *pabbajjā*, nel «partire», sono naturalmente da intendersi sia nell'aspetto fisico, sia in quello spirituale: distacco dal mondo e distacco – soprattutto – dai pensieri del mondo (44). Quindi, non dar nemmeno ascolto al dire delle genti (45). Non competere col mondo, ma giudicarlo per quello che è, cioè instabile (46). Si parla di un «esser a se stessi un'isola», di un cercare rifugio in se stessi e nella Legge, e in nient'altro (47). Se non si trova un compagno accorto, retto, costante, con cui si possa procedere di pari passo, «solo si vada, come uno che rinuncia al proprio regno, come un fiero animale nella foresta, calmo, senza recar danno ad alcuno» (48). Altre espressioni suggestive: «Strenuo nella sua volontà di realizzare il fine supremo, con la mente libera da attaccamento, sfuggendo l'inerzia, saldo, dotato di forza nel corpo e nella mente, che [l'asceta] vada solo come un rinoceronte. Simile al leone che non trema per qualsivoglia rumore, simile al vento che nessuna rete afferra, simile alla foglia di loto su cui l'acqua non ha presa, vada solo come un rinoceronte» (49). Ed ancora: vero asceta è «colui che solo procede, concentrato, su cui né biasimo né lode hanno presa, che come un leone non si spaventa dei rumori [del mondo] e come foglia di loto non è tocco dall'acqua, che guida gli altri, ma lui altri non sa guidare» (50).

Chi si ponga il problema della adattabilità della asceti degli ariya ai tempi moderni si chiederà fino a che punto vada preso alla lettera il precetto della «partenza» come reale abbandono della casa e del mondo e come isolamento eremitico. Nei testi viene talvolta considerato un triplice distac-

(40) *Majjhima-nikāyo*, LXXI (W. II, 201-3).

(41) *Mahāparinirvāna-sūtra*, 6-8.

(42) *Majjhima-nikāyo*, CXXII (W. III, 186).

(43) *Anguttara-nikāyo*, VI, 68.

(44) *Anguttara-nikāyo*, IV, 132.

(45) *Majjhima-nikāyo*, CXXXIX, 337.

(46) *Mahāparinirvāna-nikāyo*, II, 1.

(47) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 43.

(48) *Majjhima-nikāyo*, CXXVIII (III, 239); *Dhammapada*, 328, 329.

(49) *Uragavagga*, III, 34, 37.

(50) *Suttanipāta*, I, XII, 7; *Uragavagga*, XXII, 7.

co, fisico l'uno, mentale l'altro, fisico e mentale ad un tempo il terzo (51). Se l'ultimo rappresenta naturalmente la forma più perfetta almeno fino a che duri il combattimento, è soprattutto il secondo quello che oggi, per i più, può entrare in quistione e al quale del resto negli sviluppi mahâyânici del buddhismo – fino allo Zen – si è dato maggior peso. Già nei testi canonici, peraltro, è accennata la possibilità di una interpretazione soprattutto simbolica del precetto della «partenza»; così per «casa» sono per esempio indicati gli elementi costitutivi della comune personalità – e del peregrinare e dell'abbandono dei beni vengono date analoghe interpretazioni (52). Come variante di un testo da noi già citato, viene detto che «la vita solitaria è ben realizzata in ogni suo aspetto quando ciò che è passato viene messo da parte, ciò che è futuro viene abbandonato e quando, in ordine al presente, sono state completamente dominate la volontà e le passioni» (53); che vaga nel mondo nel giusto modo come *bikkhu* colui che ha appunto soggiogato il tempo passato e quello futuro avendo l'intelletto puro (54), chi «ha lasciato dietro di sé sia il piacevole che lo spiacevole, chi non si afferra a cosa alcuna, chi sotto ogni riguardo è indipendente e privo di vincoli», e così via, ricorrendo dappertutto espressioni del genere, le quali, peraltro, in buona misura corrispondono già ai compiti principali della preparazione e della purificazione ascetica (55).

Una volta che il distacco, *viveka*, lo si interpreti soprattutto in questo senso interno, esso si presenta forse come più facile da realizzare oggi, che non in una civiltà più normale e tradizionale. In una grande città d'Europa o d'America, fra grattacieli ed asfalti, fra masse politiche e sportive, fra gente che balla o schiamazza, o fra esponenti di una cultura sconosciuta e di una scienza disanimata, e simili – in tutto ciò ci si può forse sentire più soli, distaccati e nomadi che non al tempo del buddhismo nelle condizioni di un isolamento fisico e di un reale peregrinare. La maggiore difficoltà, a tale riguardo, consisterebbe nel dare al senso di interno isolamento, che oggi dunque può presentarsi a molti quasi spontaneamente, dei caratteri di positività, eliminando tutto ciò che può affacciarsi come aridità, angoscia, atonia o disagio (56). La solitudine non dovrebbe essere un peso, qualcosa di cui si soffre, che si sopporta involontariamente o in cui ci si rifugia a causa delle circostanze, bensì una disposizione naturale, semplice, libera. In un testo si legge: «Solitudine è detta sapienza – *ekattam monam akkhâtam* – chi è solo, si troverà felice» (57) – è l'equivalente, rafforzato, del «*beata solitudo, sola beatitudo*».

(51) *Anguttara-nikâyo*, IV, 132.

(52) Per esempio, *Samyutta-nikâyo*, XII, 3.

(53) *Samyutta-nikâyo*, XXI, 10.

(54) *Cullavagga*, XIII, 15.

(55) *Cullavagga*, XIII, 5-6; cfr. *Mahāvagga*, VI, 28.

(56) Cfr. J. Evola, *Cavalcare la tigre* (1961), Scheiwiller, Milano³, 1973.

(57) *Mahāvagga*, XI, 41.

Anche dal punto esterno, sociale, è soprattutto la libertà interiore che conta: cosa, che però in nessun caso deve indurre ad ingannare se stessi. Così, in fatto di vincoli, si dovrebbe stare in guardia più di fronte ai piccoli vincoli che non ai grandi – cioè soprattutto di fronte a quelli propri ad una vita conformistica borghese, ad abitudini, inclinazioni ed appoggi sentimentali, che, creandosi un alibi spesso inconscio, si giudicano troppo irrilevanti per dover prendere posizione di contro ad essi. A tale riguardo, nei testi si trova un paragone efficace, quello della quaglia. Ci si rivolge proprio a coloro che dicono: «Che ne viene dunque da questa pochezza!» e non si accorgono che così essi confermano «un forte vincolo, un saldo vincolo, un non marcio vincolo, un grave ceppo». Una quaglia, legata ad un laccio di stoppa marcia, proprio per ciò va in perdizione o prigionia o morte; parlerebbe dunque da sciocco chi dicesse: «Quel laccio di stoppa marcia, con cui la quaglia è legata e per cui essa va in perdizione o prigionia o morte, esso non è per lei un forte vincolo, è un debole vincolo, un marcio vincolo, un insignificante vincolo». Il caso opposto è quello di un elefante regio, «di grandi zanne, allevato per l'attacco, educato pel combattimento, legato con forti funi e vincoli», che tuttavia «solo un poco il corpo muovendo spezza e strappa quei vincoli e v a d o v e v u o l e». Qui, di nuovo, parlerebbe da sciocco chi dicesse: «Quelle forti funi e quei vincoli, con cui è legato il regio elefante dalle grandi zanne, allevato per l'attacco, educato per il combattimento, quei vincoli che egli, muovendo solo un poco il corpo spezza e strappa e va dove vuole, sono per lui un forte vincolo, un saldo vincolo, un tenace vincolo, un non marcio vincolo, un grave ceppo» (58). Questa similitudine è assai efficace in ordine alla pericolosità e al carattere insidioso di molti piccoli legami, di quelli a carattere conformistico-borghese e sentimentale, l'apparente insignificanza dei quali permette d'indulgere con se stessi. Per contro, non vengono considerati come vincoli quelli ben più forti, che una natura superiore appena vuole può spezzare.

Il distacco, la libertà interiore, va inoltre intesa essenzialmente nel senso di una *d u t t i l i t à* – e vedremo che proprio in tal senso essa andrà sempre più sviluppata nella disciplina. È la condizione opposta a quella di chi afferra con ambo le mani e difficilmente si lascia smuovere». L'immagine, del resto già ricordata, che sempre ricorre è quella di un purosangue perfettamente domato che prende subito la direzione voluta, qualsiasi essa sia.

La vita distaccata, sentita come aria e libero cielo di fronte a quella della «casa», si connette così ad un esser «soddisfatti della conoscenza e dell'esperienza». È l'animo aperto ad ogni cosa, ad ogni impressione – ed appunto perciò inafferrabile. Questo può esser l'equivalente interiore dello stato d'animo, pel quale nei testi si ha l'immagine dell'uccello che, «dovun-

(58) *Majjhima-nikāyo*, LXVI (II, 153-54).

que esso voli, solo col peso delle sue piume vola», riferita alla purificata contentezza dell'asceta soddisfatto della semplicità della sua vita e dei suoi bisogni. Qui appare di nuovo che già agli inizi deve esser presente qualcosa che in forma eminente, assoluta, si ripresenterà nello stadio finale: il senso di *suññâ*, o *suññatâ*, il «vuoto», che nella letteratura mahâyânica finirà con l'esser sinonimo dello stesso stato di *nirvâna*, può esser già presentato per analogia in base ad una simile condizione dell'animo.

Le discipline che nella via del risveglio sono considerate come preparatorie e riprendono le due sezioni di *sîla* e di *samâdhi* possono esser distinte come segue. Da una parte, abbiamo indirizzi di un carattere propriamente tecnico, riferentisi ad azioni che lo spirito ha da compiere sullo spirito, in forme di concentrazione e di meditazione. Dall'altra parte, abbiamo norme di condotta, che si potrebbero qualificare «etiche» ma che in realtà nel buddhismo non lo sono, valendo solo come elementi propiziatori e strumentali, per creare condizioni più favorevoli per chi segue questa via. L'una e l'altra cosa nella via buddhista del risveglio viene vivificata dal «sapere», *vipassanâ*, e ordinata in vista della liberazione, secondo il noto detto: «Come l'oceano è compenetrato da un solo sapore, da quello del sale, del pari questa legge e questa dottrina sono compenstrate da un solo sapore, da quello della liberazione» (59).

Dal punto di vista tecnico, i compiti dell'azione ascetica possono essere indicati nel modo seguente. Si è detto che il destarsi e l'adeguato definirsi della «vocazione eroica» nel singolo testimoniano già, in via di principio, anche del risveglio di un elemento extrasamsârico, dell'elemento *paññâ* o *bodhi*. S'impone anzitutto un'azione di difesa immediata: bisogna far fronte ai processi mentali più comuni per impedire che quel che albeggia venga soffocato o travolto. Poi bisogna agire per staccare l'elemento centrale del proprio essere da ogni sua mescolanza con i contenuti della esperienza, sia interna che esterna, tanto da sospendere i vari processi di «combustione» per contatto, sete ed attaccamento e da fortificare l'accennato principio extrasamsârico fino a renderlo capace di procedere liberamente, se vuole, sulla direzione «ascendente», verso stati sempre meno condizionati, nelle zone dove agirono i *nidâna* della serie trascendentale, preconcezionale e prenatale.

La fase iniziale la si potrebbe dunque mettere in relazione con quel che nel simbolismo alchemico si chiama l'opera della «dissociazione dei misti», dell'isolamento del «grano di zolfo incombustibile» e della «estrazione e fissazione del mercurio» (60) – il «mercurio», questa sostanza lucente cosí mobile e difficile ad afferrare essendo la mente, i «misti» essendo l'esperienza con la quale il «grano di zolfo incombustibile», il

(59) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19.

(60) Cfr. J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971.

principio extrasamsârico, si trova mescolato. Ciò implica ovviamente un'azione di graduale neutralizzazione del potere degli «intossicanti» e della mania – degli *âsava* – che si può definire come segue: non adagiarsi, attaccarsi, inebriarsi pel godimento (in senso generale, quindi anche in relazione a stati neutri), sí che nei «cinque tronchi» la sete non ne risulti confermata, tanto meno esasperata (61); «scacciare interamente, smorzare quel che nei desiderî è voglia di desiderio, vischio di desiderio, vertigine di desiderio, sete di desiderio, febbre di desiderio» (62), e ciò in relazione sia a quanto risulta direttamente alla coscienza, sia alle tendenze subcoscienti, agli *upadhi* e ai *samkhâra*. Le forme piú eterne di tale catarsi si connettono alla «retta condotta», *sîla*; quelle piú interne, incidenti sulle potenzialità, sulle radici, sui tronchi profondi dell'ente *samsârico*, richiedono speciali esercizi ascetici e contemplativi: gli *jhâna*. Questa azione per cosí dire di «siderizzazione» della propria forza conduce fino al limite della coscienza individuale, limite nel quale si presenta la possibilità virtuale di identificarsi con l'essere, cioè con la divinità teisticamente concepita. Se si respinge tale identificazione, si passa nel dominio di *paññâ* (terzo grado), nel quale la forza liberata e disumanata viene gradatamente condotta di là dalle «forme pure» (*rûpa-loka*) fino all'incondizionato, al non-incluso (*apari-yâpannam*), ove la mania è estinta e l'«ignoranza» è rimossa non solo nei riguardi dell'essere che già fu uomo, ma anche di una qualsiasi sua altra forma di manifestazione.

(61) *Majjhima-nikâyo*, CXLIX (III, 401 sgg.).

(62) *Majjhima-nikâyo*, XXXVI (I, 359).

2. Difesa e consolidamento

In fatto di azione immediata, bisogna prender anzitutto posizione di fronte al pensiero e ai processi psichici. «Non conosco», è detto (1), «nulla che, non frenato, non controllato, non guardato, non domato, conduca a sé gran rovina, quanto il pensiero – e non conosco nulla che, frenato, controllato, guardato, domato, produca tanti benefici, quanto il pensiero». Il pensiero, che ognuno leggermente dice «mio», in realtà è solo in un certo grado in nostro potere. In molti casi, più che «pensare» sarebbe esatto dire: «si è pensati», «si pensa in me» – non *cogito*, ma *cogitor*. In via normale, la caratteristica del pensiero è la labilità. «Incorporeo», viene detto (2), «esso cammina da solo»: esso «corre qua e là, come un toro non domato» (3). Difficile ad afferrare, labile, esso va dove vuole (4). In genere, viene rilevato che mentre questo corpo può sussistere un anno, due anni, tre anni e così via, fino a cent'anni ed oltre quasi nella stessa forma, «ciò che chiamiamo mente, ciò che chiamiamo coscienza sorge in un modo, cessa in un altro; senza sosta, notte e giorno»; «è come una scimmia che va per la foresta, portandosi avanti con l'attaccarsi ad un ramo, saltare su di un altro, e così via» (5). Il compito è «arrestare» il pensiero: ridurlo in soggezione e rendere ferma l'attenzione (6); poter dunque dire: «Una volta questo pensiero vagava a suo estro, a suo piacere, secondo gli pareva: ora lo terrò frenato completamente, come il guidatore di elefanti col suo arpione un elefante impetuoso» (7). «Come l'armaiolo raddrizza un dardo, così l'uomo saggio raddrizza il pensiero tremante ed instabile, difficile a sorvegliare, difficile a tenere» (8). In questo stesso testo, due riferimenti sono impor-

(1) *Anguttara-nikāyo*, I, 4.

(2) *Dhammapada*, 37.

(3) *Anguttara-nikāyo*, I, 20.

(4) *Dhammapada*, 33.

(5) *Samyutta-nikāyo*, XII, 61.

(6) *Mahāvagga*, I, 20.

(7) *Dhammapada*, 326.

(8) *Dhammapada*, 33.

tanti. Da un lato, si riprende l'insegnamento upanishadico, secondo il quale la scaturigine del pensiero non è nel cervello, ma nella «caverna del cuore» (9); dall'altro, viene usata questa similitudine: «Come un pesce tratto dal suo mondo acquatico e gettato sulla terra asciutta, trema il nostro pensiero nel punto di sfuggire al dominio di Mâra» (10). In fondo, si tratta di capovolgere i rapporti: riconoscendo la fragilità del corpo, che pur si mostra ben più stabile del pensiero, proprio questo pensiero va reso saldo come una fortezza (11).

Alcune delucidazioni. Se un giorno l'umanità tornerà a condizioni più normali, poche civiltà le sembreranno così singolari quanto l'attuale, in cui si è corsi dietro ad ogni forma di potenza e di dominio della materia, trascurando però il dominio della propria mente, delle proprie emozioni e della vita psichica in genere. Per cui, molti nostri contemporanei – i cosiddetti «uomini d'azione» in prima linea – rassomigliano a quei crostacei che sono tanto duri e con escrescenze scabrose nel guscio, quanto sono molli e invertebrati all'interno. Certo, molte realizzazioni della civiltà moderna sono state rese possibili da un pensiero disciplinato e metodicamente applicato. Ciò non impedisce però che gran parte della vita mentale privata di ogni uomo della media e più della media si sviluppi secondo lo stile passivo di quel pensiero che, come è detto efficacemente nel testo buddhista ora citato, «cammina da solo». Del che, si può convincere ognuno, provando ad osservare quanto si svolge nella sua mente per esempio all'uscir di casa: si pensa allo scopo dell'uscire, ma al portone il pensiero va alla corrispondenza, da questa, ad un dato amico da cui si attendono notizie, da tali notizie, al paese straniero ove egli abita, il quale a sua volta ci ricorda una pratica pel proprio passaporto: ma lo sguardo caduto su di una ragazza incontrata determina un nuovo corso di pensieri, nuovamente mutato al subentrare di quelli che si legano ad un affisso pubblicitario, che di nuovo danno posto ai sentimenti e alle associazioni varie che si succedono in un tragitto nella metropolitana. Il pensiero è corso proprio come la scimmia che salta di ramo in ramo, senza però mantenere nemmeno un'unica direzione. Si provi, dopo un quarto d'ora, a ricordarsi di quanto si è pensato – o, meglio, di quanto si è pensato in noi – e si vedrà come ciò sia difficile, se non si tratta di cose che ci abbiano proprio colpiti. Il che vuol dire che in tutti quei processi e in quelle disordinate associazioni la coscienza era come stordita o «assente». Una volta constatato ciò, ci si metta d'impegno per seguire, sia pure senza disturbarle, le varie associazioni mentali. Dopo appena qualche minuto ci si troverà distratti, con un flusso di pensieri già

(9) *Dhammapada*, 37. Si può rilevare che nelle traduzioni cinesi dei testi buddhisti il «pensiero» è reso sempre con l'ideogramma *hsin* che vuol dire anche cuore. Cosa analoga si trova nell'antica tradizione egizia. L'etnologia ha potuto raccogliere ancora riferimenti nello stesso senso.

(10) *Dhammapada*, 34.

(11) *Dhammapada*, 40.

pensati e sfuggiti al controllo. Il pensiero non ama esser sorvegliato, non ama esser visto. Ora, questo sviluppo irrazionale e parassitario del pensiero occupa buona parte della comune vita psichica, in corrispondenza a zone di ridotta attività e di ridotta presenza a se stessi. Lo stato di passività si accentua qualora non si tratti più del pensiero «spontaneo», ma la mente sia agitata da qualche emozione, da qualche preoccupazione, speranza o timore. Il grado di coscienza, in tali casi, è certo maggiore quanto lo è, però, quello della propria passività.

Già queste considerazioni possono chiarire il compito che si presenta nel punto in cui si «cessa di andare», si reagisce, s'intende essere nel mondo della propria mente, colui che comanda. Qui appare incomprensibile che quasi tutti gli uomini si siano ormai abituati a considerare normale e naturale una simile condizione di irrazionalità e di passività, presso la quale il pensiero va dove vuole – invece di essere uno strumento che entra in azione solo quando occorre e nella direzione voluta, così come si parla quando si vuole, per un dato scopo, altrimenti si tace. Appunto nel riconoscere ciò «secondo realtà», si definisce l'atteggiamento di chi aspira ad una superiore libertà.

Nel suo carattere fluido, labile e inconsistente il pensiero comune riflette peraltro la legge generale della coscienza *samsârica*. È per questo che il controllo mentale va considerato come misura da prendere da parte di chi vuol arrestare la «corrente». Nei riguardi di tale compito non bisogna farsi illusioni. La forza sottile che determina e porta i corsi mentali, agisce dalla sub-coscienza. Per cui, voler dominare completamente il pensiero per mezzo della volontà legata allo stesso pensiero sarebbe quasi come un voler colpire con uno spadone una creatura fatta d'aria o un voler soffocare un eco alzando la voce. La dottrina, secondo la quale il pensiero avrebbe scaturigine nella «caverna del cuore», può venire riferita, fra l'altro, appunto al pensiero considerato «organicamente», non nelle sue sole propaggini mentali e psicologiche. Per questo il dominio del pensiero non può esser l'oggetto di una specie di ginnastica mentale: deve invece, in pari tempo, procedere ad un'azione di conversione della volontà e dell'animo, bisogna creare calma in se stessi, bisogna compenetrarsi di un'intima, fervida serietà, realizzare una raccolta intensità.

Quanto al «tremare» del pensiero, di cui nel testo già citato, esso costituisce più che una semplice immagine: ha invece relazione con l'angoscia primordiale, col substrato oscuro della vita *samsârica* che emerge e reagisce perché non appena questa si sente veduta, essa avverte il pericolo, la condizione di passività e di tramortimento dell'Io essendo necessaria all'ente *samsârico* per lo sviluppo e la conferma della sua esistenza; L'immagine corrisponde dunque ad una esperienza reale che, nell'una o nell'altra forma, si presenterà sempre sulla via ascetica.

La disciplina di controllo costante del pensiero, con eliminazione delle sue forme automatiche, va a realizzare gradatamente ciò che nei testi è chiamato *appamâda*, termine tradotto da alcuni con «attenzione», da altri

con «serietà», da altri ancora con «vigilanza», «diligenza» o «riflessione». Si tratta appunto dello stato opposto al «lasciarsi pensare», è la prima forma nel rientrare in se stessi, di una serietà e di una fervida, austera concentrazione. Intesa in tal senso, come è stato ricordato (12), *appamâda* costituisce la base di ogni altra virtù – *ye keci kusalâ dhamma sabbe te appamâdamûlakâ*. Ed è anche detto: «Questa serietà intensiva è il sentiero che conduce verso il senza-morte, allo stesso modo che il pensiero irriflessivo conduce invece alla morte. Chi possiede quella serietà, non muore, mentre coloro che hanno il pensiero labile sono come già morti» (13). Un asceta «che trovi la sua gioia nell'*appamâda* – in questa concentrazione austera – e ben si guardi dalla rilassatezza mentale, procederà come un fuoco, ardendo ogni legame, sia grande, sia piccolo» (14). Egli «non potrà deviare». E quando, grazie a questa forza, ogni negligenza e inerzia sarà stata dispersa, calmo, egli nella sua sapienza guarderà giù verso gli esseri agitati e vani, come chi sta su di una vetta guarda coloro che vivono nelle pianure (15).

Comincia dunque la lotta. La simbologia propria ai *kshatriya*, ai guerrieri, è di nuovo usata. Si parla anzitutto di una quadruplici, giusta battaglia – *cattâro sammâppadhâna* – da vincere, portando ad atto quel *viriyabala*, quell'energia maschia del volere (16), che già abbiamo considerato come un requisito fondamentale del discepolo, del combattente ariya. Una volta rioccupato il centro prima deserto del proprio essere, ed aver messo il pensiero sotto controllo, è sulle tendenze che affiorano che bisogna agire, in quadruplo modo: «suscitare la volontà, armare l'animo, fortemente lottare, pugnare, combattere» 1) per «non far sorgere, cattive, non buone cose non sorte»; 2) per respingerle, se sono già sorte; 3) per far sorgere buone cose non sorte; 4) per farle durare, crescere, svolgere, sviluppare e perfezionarle non appena siano sorte (17). Intese nella loro pienezza, queste battaglie richiedono speciali discipline da trattarsi in seguito – ad esempio, la prima e la seconda hanno relazione con la «guardia ai sensi» (cfr. II, cap. 4); la terza ha relazione coi «sette risvegli» (cfr. II, cap. 4); la quarta con le quattro contemplazioni (18). Ma, a questo punto, si tratta solo di un'azione generica, in ordine alla quale i testi offrono una serie di strumenti. A ciascuno di essi viene associata solitamente una immagine o una similitudine. Su tali immagini – come sulla gran parte di quelle di cui ogni testo dell'antico buddhismo è disseminato – il lettore deve rivolgere particolarmente la

(12) M. Müller nell'edizione del *Dhammapada* contenuta nei *Sacred Books of the East*, vol. X, p. 9.

(13) *Dhammapada*, 21.

(14) *Dhammapada*, 31.

(15) *Dhammapada*, 26-29.

(16) *Anguttara-nikâyo*, V, 15.

(17) *Anguttara-nikâyo*, IV, 13-14; *Majjhima-nikâyo*, LXXVIII (II, 287).

(18) *Anguttara-nikâyo*, IV, 14.

sua attenzione. Infatti, esse non hanno un semplice valore di ornamento letterario o di ausiliario per la comprensione: esse spesso hanno anche un valore *m a g i c o*. Vogliamo dire che, qualora sia presente una attitudine adeguata, esse possono agire su qualcosa di piú profondo che non la semplice mente e introdurre nel senso e nel modo di una data realizzazione interiore.

Primo strumento: la sostituzione. Quando, nel concepire una data idea, «sorgono deliberazioni nocive ed indegne, immagini di brama, di avversione, di accecamento» (questi sono – lo si ricorderà – i tre principali modi di manifestarsi degli *âsava*), allora da quella idea si deve subito assurgere ad un'altra, ad una immagine degna. E nell'assurgere a tale nuova idea, è possibile che quelle deliberazioni e quelle immagini già si dissolvano e che con un tale superamento «si rinsaldi appunto l'intimo animo, si calmi, divenga unito e forte». Ed ecco la similitudine: «Cosí come quasi un abile muratore con un cuneo piú sottile può estrarre, estollere, espellerne uno grosso» – o cosí appunto la pronta sostituzione di una immagine ad un'altra ha il potere di disperdere e di dissolvere le tendenze e le associazioni mentali che essa era in via di determinare o di destare. L'«indegno», in un testo, viene propriamente cosí definito: «Quello, per la cui stima nuova mania di desiderio germoglia e l'antica si rinforza; nuova mania di esistenza germoglia e l'antica si rinforza; nuova mania di errore germoglia e l'antica si rinforza» (19). Cosí non si tratta tanto di agire sul piano della moralità, quanto su quello ontologico ed esistenziale. Si tratta di padroneggiare la natura *sam-sârka*, di neutralizzare le possibilità di nuove «combustioni» in se stessi. Un sostegno particolare è dato dall'idea della dannosità: al sorgere di una «deliberazione di danneggiare, d'infuriare», devesi subito evocare il «sapere conforme a realtà» e formulare dunque il pensiero: «Sorta è ora in me questa deliberazione di danneggiare, questa deliberazione d'infuriare; ed essa mena a propria limitazione, mena ad altrui limitazione, mena a limitazione di entrambi, svelle la sapienza, porta turbamento con sé, non mena all'estinzione, altera l'essere». Nella misura in cui un tale pensiero sia formulato e vissuto con sufficiente intensità e sincerità, la mala deliberazione si dissolve (20).

Ciò conduce già al secondo strumento: la ripulsa per orrore o sdegno. Se, malgrado lo sforzo di passare da una immagine ad un'altra, come vuole il primo metodo, sorgono ancora deliberazioni indegne, immagini di brama, di avversione o di accecamento, ci si deve far presente appunto l'indegnità, l'irrazionalità e la miseria di quel che ad esse corrisponde. La similitudine corrispondente è: «Cosí come quasi una donna od un uomo, giovane, fiorente, avvenente, cui venisse legata al collo una carogna di serpe o una carogna di cane o una carogna umana si spaventerebbe, inorridirebbe, rab-

(19) *Majjhima-nikâyo*, II (I, 14).

(20) *Majjhima-nikâyo*, XIX (I, 178).

brivirebbe», or cos  appunto la percezione del carattere indegno di quelle immagini o deliberazioni deve provocare un immediato, istintivo moto di ripulsa, che determiner  la loro dispersione o neutralizzazione. Qualora si fosse gi  prodotta una risonanza affettiva, allora, scuotendosi, occorre poter sentire sdegno, vergogna e disgusto per il sorto gradimento o il sorto sgradimento (21).

Per usare con efficacia questo strumento ascetico di difesa,   ovviamente presupposta un'acuita forma di sensibilit  interiore e la capacit  di proiettar subito nell'immagine di ci  che va eliminato o neutralizzato i caratteri suscitanti l'istintiva repulsione. L'induismo conosce il mito di Shiva, concepito come il grande asceta delle altezze montane, che con un unico sguardo del suo occhio frontale – l'occhio della sapienza – riduce in cenere K ma, il dèmone del desiderio, quando questi tent  di deviare il suo animo. In realt , bisogna rendersi conto dell'esistenza di processi «serpentinati» di seduzione interiore – serpentinati, perch  si sviluppano nella sub-coscienza e nella semi-coscienza, contando dunque essenzialmente su ci : che nessuno guardi, che un dato «contatto», il quale andr  a determinare gradatamente la deliberazione dell'animo, non sia avvertito. Il potere di accorgersene, di voltarsi subito e di guardare, paralizza questi processi. Ma il guardare implica il distacco, la reazione istintiva e pronta del trarsi indietro non appena avvertiti il contatto e l'infiltrazione. Vi sono altre immagini date dai testi: come chi, urtando inavvertitamente con la mano o col piede carboni accesi, di colpo se ne ritragga (22); o come se un uomo sopra un vaso di ferro riscaldato a bianco facesse scivolare due o tre gocce d'acqua: lentamente quelle gocce cadrebbero, ma rapidissimamente esse poi svaporerebbero – in una situazione analoga dovrebbe poter essere vissuto l'affacciarsi delle inclinazioni o delle formazioni affettivo-mentali non desiderate, ai fini dell'anzidetta reazione (23).

In fatto di «brame», per addestrare la sensibilit  e l'istinto, di cui si   or ora detto, non bisogna trascurare il «sapere» che ne misura il senso dal punto di vista dell'incondizionato, di ci  che   extrasams rico. Il tema fondamentale, qui,   che «inappaganti sono le brame», appunto perch  ogni soddisfacimento va a esasperarle e ad alterare l'essere con un nuovo potenziale di desiderio. Vi sono poi dei paragoni dettagliati: le brame sono come ossa spolpate, senza carne, solo macchiate di sangue, con cui un cane che le rode tutt'intorno mai potr  scacciare fame e stanchezza; sono come fiaccola di paglia accesa portata da un uomo che corre contro vento e tale dunque, che se quell'uomo non la getta subito si brucerebbe la mano, il braccio, il corpo; come allettanti visioni di sogno, che svaniscono nel punto in cui ci si risveglia; come l'allegriarsi per un tesoro messo insieme con cose

(21) *Majjhima-nik yo*, CLII (III, 425).

(22) *Majjhima-nik yo*, XLVIII (I, 469).

(23) *Majjhima-nik yo*, CLII (III, 424); LXVI (II, 157); *Samyutta-nik yo*, XXXV, 203.

non proprie, tolte ad altri, i quali prima o poi se le riprenderanno; come punte di lance o tagli di spade, che intaccano e feriscono l'essere interiore, e cosí via (24). Nella misura in cui questa conoscenza ferma e vissuta, conforme a realt , compenetri realmente l'animo di chi si esercita, le possibilit  dell'accennato, secondo strumento, come del resto anche degli altri, si moltiplicheranno e la difesa si render  sempre pi  efficace.

Terzo strumento: distogliersi. Al sorgere di immagini e di tendenze non desiderate, non si deve concedere ad esse nessuna attenzione. La similitudine  : cos  come un uomo di buona vista, che non voglia seguire quanto penetra ad un dato momento nella sua cerchia visiva pu  chiudere gli occhi o guardare altrove. Staccata risolutamente l'attenzione, le immagini o le tendenze vengono di nuovo colpite. La similitudine ora riferita rendere bene l'anzidetto stato di passivit , nel quale si trova l'uomo in gran parte della sua vita mentale ed emotiva: ha forse egli, in tale campo, un potere analogo appunto a quello di guardare o di distogliere lo sguardo a piacere? Immagini, complessi di timore, di desiderio, di speranza, di abbattimento e via dicendo quasi fascinano, ipnotizzano la mente, vincolandola sottilmente, «agendola» secondo la loro direzione, nutrendosi della sua energia quasi in modo vampirico. Circa questo strumento ascetico,   da avvertire che esso non va confuso col semplice e comune «scacciare» un pensiero, cosa che spesso ha l'effetto opposto, cio  quello di respingerlo rinforzato nella subcoscienza, secondo la legge psicologica dello «sforzo convertito». Si tratta invece di distruggere *n o n v e d e n d o*, neutralizzando la disposizione e lasciando cadere l'immagine. Anche lo strumento precedente non ha un senso diverso: non   il respingere proprio a chi si dibatte, ma un reagire in base ad uno stato superiore di coscienza desta e ad un senso vissuto della «indegnit » e della irrazionalit  delle immagini e delle inclinazioni affacciantesi.

Quarto strumento: la scomposizione graduale. Far svanire le deliberazioni l'una dopo l'altra, in serie. La similitudine corrispondente rende assai bene il senso della tecnica: «Cos  come quasi se un uomo camminasse in fretta e gli venisse il pensiero: 'Perch  cammino io dunque in fretta? voglio andare un po' pi  adagio' ed egli andasse pi  adagio e gli venisse il pensiero: 'Ma perch  io cammino anzitutto? voglio rimanere fermo' ed egli rimanesse fermo e gli venisse il pensiero: 'Per quale ragione sto perch  in piedi? Io mi seder ' ed egli si sedesse e gli venisse il pensiero: 'Perch  dovrei solamente sedere? Io mi voglio distendere' ed egli si distendesse; or cos  anche appunto un asceta se, malgrado il suo disprezzo e rigetto di quelle deliberazioni, sorgessero ancora in lui deliberazioni nocive ed indegne, immagini di brama, di avversione e di accecamento, deve farle svanire l'una dopo l'altra in serie». Questo far svanire l'infatuazione dissociandone gli elementi costitutivi ad uno ad uno in serie e considerandoli con

occhio calmo ed oggettivo l'uno dopo l'altro, riflette, in fondo, nel campo dell'ascesi preparatoria, il senso stesso dell'intera realizzazione. E l'immagine corrisponde all'immagine. Lo stato di chi raggiunge l'estinzione viene infatti paragonato a quello di colui che corre assetato e febbricitante sotto il sole torrido ed infine trova un lago alpino, con acqua fresca in cui può bagnarsi, ed ombra ove riposarsi e stendersi (25). Un'altra similitudine è data dai testi, sempre in relazione al metodo delle scomposizioni. Si parla del dolore che proverebbe un uomo nel vedere che una certa ragazza, da lui preferita, civetta con altri. Si viene però a questo pensiero: E se rinunciassi a tale preferenza? – nello stesso spirito di chi dice: Perché corro? se andassi invece con calma? e va con calma. Allontanata per tal via la inclinazione, quell'uomo può rivedere anche lo spettacolo che prima l'addolorava, restando calmo e indifferente (26). Si parla anche della natura condizionata del desiderio: esso si forma solo sulla base di una preoccupazione della mente, la quale, a sua volta, si afferma solo «se è presente ciò che si può chiamare una ossessione, un invasamento – *papañca-sañña*» (27). Tale è il presupposto teorico del metodo della neutralizzazione per mezzo di una scomposizione graduale.

Si dirà, tuttavia, che l'animo nella sua irrazionalità può scalzare un simile metodo. Allora occorre passare all'azione diretta, si deve cioè venire a ferri corti con se stessi. Da qui, l'ultimo strumento: se, nel far svanire le deliberazioni l'una dopo l'altra in serie, ancora sorgono gli impulsi e le immagini indegne, «a denti stretti e lingua aderente al palato, con la volontà si deve assoggettare, comprimere, abbattere l'animo». La similitudine è: «Come un uomo forte, afferrandone per il capo o per le spalle uno più debole lo mette sotto, lo comprime, lo atterra». Di nuovo, per successo reale in questa forma diretta di lotta occorre poter disporre di qualcosa di quella luce, di quella superiorità, che procedono da ciò che non appartiene alla semplice «corrente». Solo allora non vi è pericolo che la vittoria sia solo esteriore ed apparente e che il nemico, invece di esser stato distrutto, si sia ritirato e trincerato nella subcoscienza (28).

Per chiarire i vari gradi di questa lotta sottile, è stata addotta la seguente similitudine. Non è possibile evitare che immagini e inclinazioni si affaccino nell'animo: ciò avviene spontaneamente ed automaticamente, fino a che non si sia realizzata la cosiddetta vacanza, *sañña*. Nel discepolo, nell'asceta combattente, alcune di tali immagini sono come persone indifferenti ed estranee che s'incontrano per via e passano oltre, senza attirare la nostra attenzione. Altre sono come persone incontrate che vorrebbero fermarci; dato che non ne vediamo l'utile, siamo noi stessi a distogliere l'attenzione e ad andar oltre. Altre immagini ancora rassomigliano però a

(25) *Samyutta-nikāyo*, XII, 68; *Majjhima-nikāyo*, XL (I, 415).

(26) *Majjhima-nikāyo*, CI (III, 13).

(27) *Digha-nikāyo*, XXI, 2.

(28) Su tutto ciò *Majjhima-nikāyo*, XX (I, 185 sgg.).

persone incontrate, verso le quali noi stessi vorremmo andare, anche contro ogni considerazione ragionevole. È qui che bisogna reagire ed imporsi: la tendenza della volontà va avversata nelle sue radici.

Nel testo buddhista, al quale dianzi ci siamo riferiti, il risultato di questa opera di difesa per mezzo di una prima dissoluzione delle deliberazioni irrazionali e delle immagini ridestanti la triplice forza intossicatrice degli *āsava*, è dato ogni volta con questa formula fissa: «l'intimo animo si rinsalda, si calma, diviene unito e forte». Questa è la via – viene detto – seguendo la quale un asceta diviene «signore delle deliberazioni»: «Quale deliberazione egli vuole, quella delibererà, quale deliberazione non vuole, quella non delibererà. Egli ha spento la sete, ha deposto i vincoli» (29). Queste discipline, tuttavia, possono anche riferirsi ad un'ascesi in senso generico, cioè indipendentemente da un fine trascendente. Per usarle in tal senso, basterà una facile adattamento dei dettagli.

In tema di «combattimento», si consiglia naturalmente di prendere sempre e tempestivamente l'iniziativa dell'attacco di fronte a quanto s'intende superare. La formula è: «rinnegare [una tendenza o un pensiero], scacciarlo, estirparlo, soffocarlo in germe» (30). Vi è anche la similitudine del mandriano il quale bada a distruggere in germe, nelle «uova», insetti o parassiti che potrebbero nuocere agli animali a lui affidati (31). Seguendo questo principio, specie il metodo del cuneo e quello della repulsione come per cosa immonda trovata appesa al proprio collo sono efficaci.

Il tutto richiede naturalmente quel predominio del *logos*, che rende capaci di discriminare esattamente le deliberazioni (32). Quelle suscettibili ad esser organizzate ed utilizzate nella direzione voluta vanno consolidate e stabilizzate, basandosi sul principio, che la mente inclina verso ciò su cui lungamente si delibera e si pondera (33). In questo dominio, nulla può però eguagliare i benefici che provengono da un senso d'innata dignità: agirà, allora, un sicuro istinto e non vi sarà incertezza o sforzo eccessivo nel «rinnegare i volgari moti dell'animo» (34). Quando questa base sia debole, un consolidamento può avvenire per reazione, mediante il metodo del cosiddetto «discarico», consistente appunto nel ravvivare il senso della propria dignità per contrasto col contegno degli altri. Donde tutta una serie di formule, fra le quali scegliamo le seguenti: «Gli altri mentiranno, noi no»; «Gli altri saranno egoisti, noi no»; «Gli altri saranno astiosi, noi no»; «Gli altri cederanno, noi persisteremo»; «Agli altri s'intorbidirà la mente, ma in noi la mente resterà serena»; «Gli altri tentenneranno, ma noi saremo sicuri del fatto nostro»; «Gli altri si irriteranno, ma noi non ci irriteremo»; «Gli

(29) *Majjhima-nikāyo*, XX (I, 189).

(30) *Majjhima-nikāyo*, II (I, 18).

(31) *Anguttara-nikāyo*, XI, 18.

(32) *Majjhima-nikāyo*, XIX (I, 177).

(33) *Majjhima-nikāyo*, XIX (I, 178).

(34) *Majjhima-nikāyo*, XXI (I, 194).

altri avranno interesse solo per ciò che hanno dinanzi agli occhi, affereranno con ambo le mani, difficilmente si lasceranno distogliere, ma noi non avremo interesse solo per ciò che ci sta dinanzi agli occhi, non afferremo con ambo le mani, facilmente ci faremo distogliere», ecc. Importante è la decisione dell'animo, ciò che nell'islamismo si chiama *nyyah*, e che appunto con l'uso di queste formule e di questo stile di pensiero si deve rafforzare (35). Naturalmente, gli strumenti qui accennati possono valere anche come sostegni nella costruzione del *sīla*, cioè della «drittura».

Un cenno speciale merita il superamento della paura in ogni sua forma. Si può giungere a tanto se si tiene ben fermo, di contro ad ogni scartare della immaginazione, il sentimento della propria rettitudine e del proprio distacco. Non vi è nulla da sperare, non vi è nulla da temere. Il cuore non deve palpitare più, né per timore, né per speranza. A chi è interiormente distaccato sia dal mondo di qua, sia dall'altro mondo, non vi è dio o demone che possa far nulla. Onde è detto: «Qualsivogliano timori sorgano, essi tutti sorgono dallo stolto, non dal saggio; qualsivoglia [senso di] pericolo sorga, esso sorge dallo stolto, non dal saggio»: soltanto il primo offre una materia a che il fuoco si attacchi e si propaghi (36). In un testo viene considerata una disciplina contro la paura. Il Buddha stesso rammenta come egli, dopo aver ben fissato il sentimento della sua drittura – in latino si direbbe *innocentia* e *vacare culpa* – scegliesse luoghi remoti e selvaggi, atti ad incutere in certi momenti lo spavento, e come egli avesse atteso appunto tali momenti per sfidare e distruggere quel sentimento. Il metodo è questo: se si cammina, continuare a camminare, se si sta, continuare a stare, se si è distesi, continuare ad essere distesi fino a che l'anima non vinca e non faccia svanire lo spavento (37). Simili discipline non sono da minimizzare nell'idea, che la paura sia solo cosa da bambini o da femmine. Vi sono forme profonde, organiche di paura, forme da dirsi esistenziali perché non esaurienti in semplici stati psicologici del singolo ma procedenti da sensazioni abissali. Essere incapaci di sentir paura, in tal caso può essere perfino segno di inspessimento e di piatezza spirituale. Si vuole che quando il principe Siddharta sedette sotto l'«albero dell'illuminazione», risoluto a non alzarsi prima di aver raggiunto la conoscenza trascendente, subisse l'attacco delle forze demoniache di Māra, intese a scacciarlo di là, sotto forma di fiamme, di turbini, di tempeste e di apparizioni spaventose. Ma il principe Siddharta restò incrollabile, per cui, alla fine, tutte quelle apparizioni svanirono (38).

In ciò si può vedere una variante di un mito ritrovabile, con gli stessi motivi (per esempio l'albero), in varie altre tradizioni – ma vi si può vedere anche qualcosa di più, di là dal rivestimento mitico e leggendario. Chi

(35) *Majjhima-nikāyo*, VIII (I, 61 sgg.).

(36) *Majjhima-nikāyo*, CXV (III, 128); *Anguttara-nikāyo*, III, 1.

(37) *Majjhima-nikāyo*, IV (I, 28 sgg.).

(38) *Lalitā-Vistara*, XIX-XXI.

ha familiare l'antica letteratura misteriosofica sa infatti di esperienze analoghe che si presentano come altrettante prove a chi vuol raggiungere la luce. In quale forma esse pur si producano, si tratta di emergenze di forze profonde dell'essere, più che semplicemente individuali od anche umane – e la «distruzione della paura» è forse il termine più adatto per designare il superamento positivo di tali prove, che potrebbero perfino spezzare o gettare nella pazzia chi non è qualificato e intrepido. Quando uno «spirito Yakkha» si fece «sentire» al Buddha e gli chiese se avesse paura, la risposta fu: «Non ho paura: ho solo sentito il tuo contatto contaminante» – e nel seguito dello stesso testo vengono messe in bocca al Sublime le parole: «Non veggo, amico, né in questo mondo insieme al mondo degli angeli, dei cattivi e buoni spiriti, né fra le schiere degli asceti e dei sacerdoti, degli dèi e degli uomini, chi possa disperdere i miei pensieri o spezzare il mio animo» (39). Però tale incrollabilità implica stadi della disciplina interiore superiori a quelli da cui hanno preso le mosse le presenti considerazioni sulla paura. A quest'ultimo riguardo non sarà forse inutile un rilievo. In occasione del detto, che due esseri non si spaventano al subito scoppiar di una folgore: chi ha superato la mania e il nobile elefante (40), il commento al testo avverte che si tratta di due casi assai diversi: la paura non trova adito nel primo caso, perché non esiste un «Io», nel secondo caso, perché l'«Io» è estremamente forte. Ciò valga ad eliminare l'interpretazione «superuomistica» delle discipline in parola. Non si tratta del potenziamento di una forza e di un coraggio quasi animali, ma di una inafferrabilità. È distrutto il vincolo, per via del quale avrebbe potuto sorgere l'angoscia. Non vi è cosa tanto rigida, da non poter essere spezzata. Ma non è possibile stringere l'acqua.

Col combattere la «quadruplica, giusta battaglia» e col fare uso dei già descritti strumenti di difesa, la personalità – l'elemento extrasamsārico albeggiante nella personalità – viene gradatamente integrata da una quadruplica forza, cui corrisponde, nei testi, il termine tecnico *cattāro iddhipādā*. Si tratta, in primo luogo, del potere che conferma la rinuncia, come distacco da ogni forma di desiderio, associato ad un appoggiarsi al puro elemento «volontà». In secondo luogo, si tratta del potere della inflessibilità, che permette di perseverare nell'opera, di non tenere conto delle disfatte, di ricominciare con una forza sempre nuova.

In terzo luogo viene il potere di tener su l'animo, di raccogliarlo, di unificarlo, di difenderlo di fronte a stati sia di esaltazione, sia di abbattimento, stati che in una via del genere difficilmente possono venire del tutto evitati. Infine, si ha il potere dell'«esame», da intendersi come una specie di integrazione intellettuale del precedente, tale da render impossibile alla mente l'accogliere teorie false o vane. Questo quadruplica potere si trova

(39) *Cullavagga*, V, *passim*.

(40) *Anguttara-nikāyo*, II, 46.

in un certo modo sintetizzato nella formula di un testo già citato: «Ed egli [l'asceta] raggiunge il mirabile sentiero prodotto dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento della volontà, dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento della forza, dall'intensità, dalla costanza e dal raccoglimento dell'esame – e per quinto animo eroico» (41). Il termine *iddhi* (in sanscrito *siddhi*) di solito si riferisce a poteri sovranormali. Qui esso va inteso soprattutto in relazione alle energie che si legano ad una disciplina guerriera – *hatthisippādini* – tuttavia, senza che così si dimentichi che, per lo meno sulla via del risveglio, si tratta in pari tempo di forze, a cui l'elemento *bodhi* o *paññā* conferisce una qualità non paragonabile a quelle *samsâriche* e puramente umane, una qualità partecipante invece dell'«incomparabile sicurezza» – *anuttarassa yogakkhemassa*.

(41) *Majjhima-nikāyo*, XVI (I, 158).

3. Drittura

A complemento di tali discipline in quanto mirano al consolidamento dell'animo, dobbiamo trattare del *sīla*, cioè della «retta condotta». Traduciamo il termine *sammā*, usato come attributo generale delle virtù comprese nel cosiddetto ottuplice sentiero degli ariya – *ariyo atthangiko maggo* – con «retto», anche per via del suo potere evocativo: retta o dritta è la posizione delle cose che stanno, di contro a quella delle cose rovesciate o cadute. Nel simbolismo la posizione retta, contrassegnata dalla verticale ■ è quella della virilità e del fuoco, mentre la posizione orizzontale — corrisponde all'elemento femminile ed alle «acque». Così nella «rettitudine» si può intendere più che una convenuta moralità: si tratta piuttosto di uno stile interno, della capacità di mantenersi saldi, senza oscillare, eliminando ogni tortuosità e ogni cedimento. Il solo punto di riferimento è, in fondo, se stessi: le «virtù» qui corrispondono essenzialmente ad altrettanti impegni di fronte a se stessi che la ravvivata sensibilità interiore rende evidenti; d'altra parte, realizzate, esse propiziano, rafforzano e stabilizzano uno stato di calma, di trasparenza della mente e dell'animo, di equilibrio e di «giustizia», dal quale, su questa via, ogni altra disciplina o tecnica può venire agevolata.

Che al buddhismo sia propria l'assenza di ogni mitologia moralistica, si è già detto. La preoccupazione moralistica e moralizzante è un altro dei segni del livello in cui si trova il mondo moderno. Si è giunti fino a pensare che le religioni non esistano che per dar forza a precetti morali i quali, a loro volta, servirebbero solo per vincolare socialmente l'animale umano: idea, questa, che è una vera aberrazione.

Per altro verso, vi è chi difende la cosiddetta «morale autonoma», definita da un «imperativo categorico» che s'imporrebbe direttamente alla coscienza di ognuno. Di contro a ciò, va affermato che non vi è morale che possa giustificarsi e valere in se stessa e che il piano della moralità è ben distinto da quello della spiritualità. Nel mondo tradizionale, del resto, non fu conosciuta né una morale dell'«imperativo categorico», né una morale sociale, ma esistette sempre una certa relazione fra le norme della condotta

e un fine sovranaturale, relazione da non concepirsi necessariamente nella forma grossolana di un *do ut des*, di sanzioni che attenderebbero l'anima «buona» o «malvagia» nell'aldilà. Nei tempi moderni il dominio della morale, come ogni altro, si è secolarizzato e con ciò stesso è divenuto relativo e contingente. Cosí alla fine per giustificare la morale si è ricorsi a criteri piú o meno utilitari e conformistici, avendo in vista le condizioni di fatto che presenta una certa società in un dato periodo storico. Finiti in un simile piano, trova però applicazione ciò che si legge in un testo buddhista, con riferimento all'Ordine dei *bhikku*, cioè che quanto piú gli esseri peggiorano e l'autentica dottrina decade, tanto piú vi sono precetti e tanto minore è il numero degli uomini che vivono rettamente (1).

Il buddhismo si conforma a ciò che noi possiamo chiamare la linea esoterica, perché per esso non esiste una morale assoluta, la morale per esso ha un valore puramente strumentale, epperò condizionato: è mezzo a fine. Non è dunque cosa che s'imponga categoricamente, in virtù di una sua propria, indefettibile autorità. Ed anche quando si agisce nel modo che secondo il comune giudizio apparirebbe morale, l'intenzione qui è diversa. La base è unicamente la conoscenza. Si hanno in vista gli effetti oggettivi che procedono nell'essere umano dal seguire o dall'infrangere determinate norme, e da questo sapere si traggono le dovute conseguenze.

Cosí viene efficacemente detto, che «il fuoco non ha mai pensato: 'Ecco, io voglio distruggere lo stolto' – ma lo stolto, che vuole stringere fuoco ardente, da sé si distrugge» (2). Di stoltizia o insipienza devesi dunque parlare, non di «peccato»; di conoscenza o di ignoranza, non di «bene» e di «male». Per il resto, si è già citato il paragone buddhista della zattera: come, una volta attraversato un fiume, si lascia indietro la zattera costruita allo scopo, cosí debbonsi lasciare indietro le nozioni di «bene» e «male» (*dharma* e *adharma*) che hanno servito per la determinazione di una giusta condotta, quando il fine di questa condotta è stato realizzato. Che la sfera della vera spiritualità si trovi di là da «bene» e «male» e si definisca essenzialmente in termini di conoscenza, questo era, del resto, un concetto fondamentale anche nella precedente tradizione indo-aria.

Ciò premesso, consideriamo le varie parti del *síla*, nel quale sono distinti tre gradi. Quello inferiore, *cûla-síla*, comprende una condotta, a cui corrisponde la seguente formula fissa canonica: 1) «[L'asceta] ha smesso l'uccidere, si tiene lontano dall'uccidere. Senza mazza, senza spada, sensibile, pieno di simpatia, egli nutre per tutti gli esseri viventi amore e compassione. 2) Egli ha smesso di prendere ciò che non è dato. Egli non prende se non gli è dato, aspetta ciò che è dato, senza intenzione furtiva, con cuore divenuto puro. 3) Egli ha smesso la lussuria, vive casto, fedele alla rinuncia, estraneo alla volgare legge dell'accoppiarsi. 4) Egli ha smesso il

(1) *Majjhima-nikâyo*, LXV (II, 147).

(2) *Majjhima-nikâyo*, L (I, 490).

mentire, si tiene lontano dalla menzogna. Egli dice la verità, è devoto alla verità, dritto, degno di fede, non un ipocrita e un aduttore del mondo. 5) Egli ha smesso la maldicenza, si tiene lontano dalla maldicenza. 6) Egli ha smesso le aspre parole, si tiene lontano dalle aspre parole. Parole che sono senza offesa, cordiali, urbane, che molti allegmano, molti sollevano: tali parole egli dice. 7) Egli ha smesso le chiacchiere. Parla a tempo debito, conforme ai fatti, attento sul senso, con discorso ricco di contenuto, all'occasione ornato di paragoni, chiaro e determinato, adeguato al suo oggetto» (3). In ordine al non prendere ciò che non è dato, in un testo si aggiunge: «nemmeno un filo d'erba», e si dà questa similitudine: «Come una foglia staccata dal tronco non può di nuovo divenir verde, così un discepolo che prende il non dato non è un asceta e non è un seguace del figlio dei Shâkya» (4). Viene addotto altrove un esempio caratteristico: quello di chi vedendo per terra una moneta d'oro non la raccoglie né vi fa caso. In ordine all'astinenza sessuale, si dà quest'altra similitudine: «Come un uomo la cui testa sia stata tagliata non può continuare a vivere col solo tronco fra gli altri, così chi non pratica l'astinenza sessuale non è un asceta e non è un seguace del figlio dei Shâkya» (5). Infine, colui che toglie intenzionalmente ad altri la vita viene paragonato ad un masso spaccato in due, che non può più essere risaldato (6).

Tutto ciò costituisce il «*sīla* inferiore». I precetti del «*sīla* medio» vertono su di una specie di spartanizzazione della vita: riduzione dei bisogni, recisione del vincolo costituito dalla vita comoda nel cibarsi, nel giacere, nell'assopirsi. Si aggiungono prescrizioni rientranti in un «partire» o lasciare il mondo inteso letteralmente, fisicamente: quindi, evitare affari e incarichi, non accettare doni, abbandono di beni, rifiuto di assumerne, e via dicendo. Rientra in questa parte della «retta condotta» l'astenersi dalle discussioni dialettiche e dalle speculazioni – si è, cioè, rimandati, alla neutralizzazione del dèmone dell'intellettualismo (cfr. I, cap. 4).

L'ultima parte della retta disciplina, *mahâ-sīla*, riguarda l'astensione da pratiche divinatorie, astrologiche o di bassa magia, non solo, ma si diffida anche dal perdersi nel culto dell'una o dell'altra divinità. Si può dunque parlare, in una certa misura, del superamento del vincolo religioso, come quel vincolo che fa condurre una santa vita con l'idea così formulata: «Con queste devozioni, voti, mortificazioni o rinunce io voglio divenire un dio o un esser divino». Ma, evidentemente, qui entrano in quistione elementi che, in via di principio, dovrebbero essere stati superati già con la determinazione delle vocazioni (7).

In ogni modo, sarà bene svolgere qualche considerazione per un orientamento nell'insieme di questi elementi della «retta condotta». È chiaro

(3) *Dīgha-nikāya*, I, I, 8 sgg.

(4) *Mahāvagga*, I, LXXVIII, 3.

(5) *Mahāvagga*, I, LXXVIII, 2.

(6) *Mahāvagga*, I, LXXVIII, 4.

(7) *Dīgha-nikāya*, I, I, 8 sgg.

che alcuni di essi si riferiscono esclusivamente al caso di una forma assoluta di «partenza», vale a dire ad un distacco anche materiale dal mondo, non semplicemente interiore, spirituale, dunque ad un'ascesi quasi monacale o anacoretica. La misura della loro stretta osservanza dipende dunque da quella in cui ci si possa e si voglia decidere in tal senso. Buona parte delle norme del *sīla* medio e superiore possono tuttavia applicarsi ad un'ascesi praticata, in una certa misura, nel «mondo», bastando una semplice adattamento o trasposizione di piano dei precetti: ciò, fino alla presa di posizione contro astrologia, divinazione e simili. Come equivalenti moderni peggiorati di deviazioni del genere possono considerarsi un certo «occultismo», il teosofismo, lo spiritismo e simili. Rispetto all'ideale buddhista del risveglio, tutto ciò ha effettivamente il carattere di una deviazione (8). Di maggior momento sono i precetti di «retta condotta» corrispondenti al «*sīla* inferiore». Essi hanno un largo margine di applicabilità con piena indipendenza dai tempi e ve ne sono, la corrispondenza dei quali coi dettami di una morale ariya, di una morale da uomo ben nato, è sufficientemente visibile, una massima generale del *sīla* essendo, del resto, la seguente: «Possa pur precipitare a capo in giù negli inferni, ma io non farò nulla che non sia nobile» (9). Tale è il caso, in prima linea, pel precetto di non prendere il non dato – «nemmeno un filo d'erba» –, di eliminare senza residuo qualsiasi intenzione furtiva. Fra le antiche genti arie il furto aveva un carattere di gravità assai maggiore che non ai nostri giorni, perché si aveva in vista più il lato interno che quello materiale e sociale di esso. Così non si faceva quistione di gradi: il prendere il non dato è così disonorante nel caso di sottrarre ad un compagno – per riferirci ai tempi moderni – una sigaretta, o della carta al proprio ufficio, quanto il portar via, con un furto vero e proprio con scasso, una forte somma da una banca.

In secondo luogo, è specificamente ariya la norma della veridicità, l'incapacità assoluta di mentire. Nulla, fra le genti arie, fu considerato così ignominioso e così degradante quanto la menzogna e, di nuovo, essenzialmente dal punto di vista dei rapporti di sé con se stessi, dei doveri che innanzi tutto si hanno rispetto a se stessi, per mantenere la propria dignità. «In chiunque non sia pudore di consapevole menzogna, nessuna cosa cattiva è impossibile» – viene detto in un testo – donde la ferma determinazione dell'asceta: «Neanche per ischerzo mentirò», equivalente ad un noto tratto riferito, nell'antichità occidentale, alla figura di Epaminonda: *ne joco quidem mentiebatur*. Nel testo in quistione vi è anche una similitudine: solo quando egli ha formulato una tale determinazione, si può ritenere che un uomo si è seriamente impegnato, così come quando si vede che un regio elefante educato al combattimento impegna anche la proboscide si

(8) Cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971.

(9) *Jātaka*, XL.

sa: «Questo regio elefante ha rinunciato alla vita: niente ora pel regio elefante sarà impossibile» (10). Un altro testo: «Non dirò menzogna neanche se i monti fossero spostati dalla tempesta, la luna e il sole cadessero sulla terra e i fiumi scorressero in senso inverso» (11). Questo, è un punto essenziale per tutto ciò che è drittura, per chi è retto e intero, non tortuoso, non obliquo, non larvale. In un testo iranico si giunge ad affermare che l'uccidere non è una colpa così grave, come il mentire.

L'evitare la maldicenza non ha bisogno di un particolare commento. – Circa le aspre parole, il lasciarsele sfuggire o meno dipende evidentemente dalla misura in cui si conceda ad altri il potere di farci andare in collera, di giungere dunque fino al nostro animo e di realmente ferirlo: come se esso potesse essere ferito. Si tratta perciò, essenzialmente, di un problema di tenuta interiore autocosciente. Del resto, per veramente mettere a posto e colpire chi lo merita il presupposto è proprio non lasciarsi trasportare dall'ira o irritare da una offesa. Il buddhismo, tuttavia, fa propria l'antica massima romana, che è meglio subire un'ingiustizia che commetterla e vuole che non si reagisca al male facendo a sua volta del male. Queste massime hanno in vista essenzialmente il superamento del vincolo della persona, e sul loro senso torneremo fra breve trattando del precetto di non uccidere. Esse valgono naturalmente per chi si dà all'ascesi, non per la vita nel mondo.

Va messa in rilievo la disciplina della parola, l'eliminazione decisa di ogni parlare inutile, disordinato, intempestivo, inconcludente, indeterminato, privo di logica e di contenuto. Vi è una analogia con uno stile «classico»: parola adeguata all'oggetto, sobria, chiara e precisa, detta a tempo, senza espressionismi e incomposta espansività. Stile tacitano. È col silenzio che il principe Siddharta spesso risponde. Sono i piccoli corsi d'acqua – è detto (12) – a rumoreggiare fra le loro anguste e scoscese sponde. Il vasto oceano è invece silenzioso. «Chi è insufficiente, quei fa rumore; chi è in sé completo, quegli è calmo». Avremo da vedere che anche pei gesti e pel contegno di un Compiuto si indica un analogo stile.

Uno dei fini di *sīla* è creare uno stato di armonia e di equilibrio sia con se stessi che col mondo esteriore. Su tale base devesi intendere il precetto della cordialità, dell'astensione dalla maldicenza, del non contribuire a creare discordie, del contribuire invece ad unire coloro che sono disuniti. Ciò conduce gradatamente allo stesso precetto del non uccidere intenzionalmente, il quale nelle forme più tarde e già popolari di buddhismo fu spinto addirittura fino al ridicolo – il rispetto della vita si dovrebbe estendere perfino ad un verme o ad un insetto. Però in origine si ebbe soprattutto in vista l'uccisione di esseri umani. Malgrado una tale restrizione, qui potrebbe nascere l'impressione di un orientamento poco consono allo spiri-

(10) *Majjhima-nikāyo*, LXI (II, 108).

(11) *Jātaka*, DXXXVII.

(12) *Mahāvagga*, I, 42-43.

to di una tradizione kshatriya, cioè guerriera, come era quella alla quale il principe Siddharta già aveva appartenuto e che nella *Bhagavad-gîtâ* doveva far propria una giustificazione addirittura metafisica dell'eroismo che non ha riguardo né per la vita propria né per quella altrui in una giusta guerra. Si è che lo stesso precetto del non uccidere va inteso alla stregua di una particolare finalità interiore ed ascetica, onde esso, come tutti gli altri, ha solo un valore condizionato. Già sul piano del *sîla* si cerca di propiziare una certa spersonalizzazione e universalizzazione dell'Io. Di fronte agli altri, si deve cercar di adombrare lo stato di coscienza, nel quale l'altro viene sentito come se stessi, però non nel senso cristiano e umanitario bensì con riferimento ad una coscienza già superindividuale, ad una trascendenza, dall'alto della quale si rende evidente esser, «io», una delle tante forme che, date certe condizioni, può indifferentemente rivestire il principio extrasamsârico: il quale dunque può anche apparire nella persona di questo o di quell'altro essere diverso da me, e in essa riconoscersi. Si tratta dunque di cosa diversa dal rispetto di una «creatura» per un'altra «creatura». L'altra «creatura» è invece considerata da un punto di vista supercreaturale, dal punto di vista di un «tutto»: è evidente che, a tale stregua, sarebbe anormale agire o reagire contro una parte, ciò essendo possibile solo in chi si senta lui stesso parte. Per questo, il precetto di non uccidere e di non far sì che altri uccida, viene collegato, in un testo (13), alla formula della identificazione: «Come sono io, così sono costoro, come costoro sono, così sono io», ed è stata già data l'immagine di un blocco spaccato, per chi uccide (cfr. II, cap. 4). Di nuovo, si tratta semplicemente di una disciplina determinatrice di un orientamento virtuale della coscienza, avente un valore pragmatico, subordinato a quel fine superiore. Il senso di ciò lo si ritroverà sia nella «quadruplica meditazione irradiante», che comprende anche l'amore, sia nel trattare della *pubbe-nivâsa-nâna*, cioè dello sguardo super-individuale che abbraccia molteplici esistenze.

L'ultimo dei precetti del *cûla-sîla*, quello relativo alla castità, ci porta a trattare brevemente del problema sessuale. Esso ha soluzioni varie a seconda del grado di assolutezza che si vuol dare all'applicazione ascetica, oltre che del tipo dell'ascesi. Nel buddhismo, a chi non è propriamente *bikkhu*, ma soltanto un «seguace», in origine s'interdisse soltanto l'adulterio. Circa lo stesso adulterio, non bisogna dimenticarsi, che in Oriente ogni appartenente ad una casta superiore aveva varie donne a sua disposizione più come una «proprietà» che non come «mogli» nel senso occidentale e come quelle «signore» o «compagne della vita», che tuttavia oggi possono permettersi di prender l'iniziativa per una emancipazione o per dei divorzi a catena. A tale stregua, l'adulterio rientrava semplicemente nella categoria del prendere il non dato e come tale appariva disonorante.

Per quel che riguarda più in genere le relazioni fra i due sessi, è evidente che chi vuol realizzare la condizione-base per il risveglio, cioè il

(13) *Mahāvagga*, XI, 27.

calmo distacco e la sufficienza interiore, deve orientarsi in modo da sentire sempre meno il bisogno di una donna. Il bisogno fisico, ad un certo grado, può esser ancor concepibile, come quello proprio al mangiare o ad altre funzioni: animali. È il bisogno «spirituale» che già in una fase elementare bisogna eliminare, perché esso altera un elemento più profondo non avente a che fare col corpo, testimonia di una deficienza e di una inconsistenza dell'animo. Il pericolo costituito dalla donna, non si riferisce dunque tanto all'aspetto «femina» di questa, quanto al fatto che essa alimenta il bisogno di appoggiarsi, di riferirsi ad altro di un'anima debole, che per tal via si allontana sempre più da se stessa e non va a trovare più in se stessa il senso della vita. Vi è l'aneddoto di uomini che andavano in cerca di una donna fuggita, ai quali il Buddha chiede: «Che pensate ora, giovani, che cosa può esser meglio per voi, che andiate in cerca di una donna, ovvero di voi stessi?». La risposta è: «Per noi, Signore, è meglio che si vada in cerca di noi stessi». E il Buddha: «Se è cosí, giovani, sedete, e vi esporrò la dottrina» (14). Nella stessa tradizione indú si conosce anche il detto, da riferirsi allo yogí, all'asceta: «Che bisogno ho io di una donna esterna? Ho una donna interna entro di me» – volendosi significare di aver in sé l'elemento per completarsi, per sentirsi intero, elemento che l'uomo volgare cerca invece confusamente nella donna (15). Anche a tale riguardo oggi ci si trova in condizioni anormali. Gli uomini non sanno quasi più che cosa sia la virilità spirituale e la sufficienza interna: per le vie dell'«anima» e del «sentimento» essi scendono allo stesso livello delle donne che oggi, spesso, senza averne l'aria, sono esse a guidare la vita maschile.

Ad un grado più alto della disciplina deve considerarsi il precetto della castità. Nel buddhismo, cosí come in ogni dottrina interna tradizionale, esso ha una giustificazione tecnica. Solo ad una religione influenzata dallo spirito semita è stato proprio il carnalizzare l'etica, tanto da far delle cose sessuali quasi il criterio per peccato e virtù. E nei testi buddhisti si fa opportunamente cenno, anche, a forme incomplete, impure e torbide di pratica della castità, nelle quali si fa rientrare quella seguita avendo in vista un mondo celeste (16). Il precetto di castità per coloro che con tutte le loro forze seguono la via del risveglio, non ha a che fare con un simile ordine di cose, ha una giustificazione trascendente, la quale ci porta già oltre il campo del *síla*, della semplice «retta condotta». Si è che, in ogni essere soggetto alla «brama», l'energia sessuale è, in un certo modo, quella radi-cale. Attraverso di essa si entra nella vita *samsárika* ed attraverso di essa da una vita si accende un'altra vita. Gli insegnamenti esoterici antichi videro perciò in una sospensione e in un mutamento di polarità di questa forza una condizione fondamentale per poter effettivamente «arrestare la corren-

(14) *Mahāvagga* (Vin.), XIV, 2-3.

(15) Cfr. la nostra opera *Lo yoga della potenza*, cit.

(16) *Anguttara-nikāya*, VII, 47.

te» e «risalirla a ritroso». In alcuni ambienti si conobbe anzi una tecnica precisa e diretta per agire sulla forza che si manifesta comunemente come forza del sesso e del desiderio sessuale, per portarla ad un altro stato, nel quale essa può far da base per una nascita non nel tempo, ma in quel che è superiore al tempo (17). Di simili metodi diretti, aventi una relazione col dionisismo e con la magia sessuale, nel buddhismo – almeno nel buddhismo delle origini – non si parla. Uno sguardo esercitato può però riconoscere di leggieri che l'intera ascesi buddhista va a determinare una qualità, che da per se stessa è destinata ad agire sulla energia sessuale, non più dissipata grazie alla disciplina della castità, per produrre l'anzidetta trasformazione.

In materia di astinenza sessuale non bisogna tuttavia dimenticare il precetto buddhista della gradualità di ogni disciplina ed anche l'immagine della serpe, che reagisce e morde se non viene afferrata nel modo giusto. Soprattutto il misticismo cristiano ci mostra i letali effetti che, di fronte ad un'ascesi purificata e cosciente, derivano da un unilaterale e non illuminato soffocamento di ogni impulso verso il sesso. Qui ci troviamo nel campo di quelle forze, che quando siano semplicemente represses – *verdrängt*, per usare il termine classico della psicanalisi – passano rinforzate nel subcosciente e producono ogni sorta di lacerazioni, di nevrosi e di perturbazioni. Mai si dovrebbe agire, in campi del genere, «dittatorialmente», ma sempre per gradi, facendo sì che ogni realizzazione abbia un carattere organico, un carattere di graduale crescita. Del pari, bisogna guardarsi dalle trasposizioni inconscie degli impulsi sessuali, dal sistema delle compensazioni e delle super-compensazioni alle quali essi possono dar luogo giocando la coscienza che si era illusa di aver ragione di essi con un semplice *veto*. Quest'ultima osservazione varrà anche a mettere in guardia contro i punti di vista unilateralmente psicanalitici e freudiani, i quali, nel riguardo degli impulsi sessuali e, in genere, della *libido*, non conoscono altra alternativa fuor dalla «repressione» – *Verdrängung* – creatrice di isterismi e di nevrosi, e dalle «trasposizioni» o «sублиmazioni». In un'alta ascesi non si tratta né dell'una né dell'altra cosa e si deve dunque stare bene attenti a che nello sviluppo si mantenga il giusto equilibrio e a che la forza centrale, spiritualmente virile, ridestatasi e rafforzata dalle varie discipline, vada ad assorbire gradatamente e senza residuo le energie che urgono, una volta che ad esse sia stata sbarrata la via verso la donna e la generazione animale. Solo chi senta che il processo interiore si avvia in tal senso può tenersi fermo senza pericolo al precetto della completa astinenza sessuale. In ogni altro caso, l'attendere è molto più salutare che non il forzare le cose: *sempréché* in ciò non si tratti di alibi somministrati dall'ente di brama alla personalità

(17) Tale è il senso delle pratiche sessuali tantriche, il cui principio, di usare sessualmente la donna in forme atte a «trasformare il veleno in un farmaco» è stato adottato anche in forme successive dello stesso buddhismo; cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., e *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1994.

cosciente. L'importanza, che la forza basale della vita sia sottratta alla legge samsârica della brama e della sete, la quale proprio nel campo del sesso ha una precipua manifestazione, risulta peraltro dalla già addotta immagine buddhista, secondo la quale chi non fa proprio questo precetto del *sîla* rassomiglia a chi volesse continuare a vivere fra gli altri avendo la testa tronca.

Una prescrizione particolare, da noi non ancora indicata, nel campo del *sîla*, è quella di astenersi da sostanze intossicanti o «forti», in ciò intendendosi essenzialmente le bevande alcoliche (18). Anche questo precetto ha una base tecnica. Tali sostanze producono uno stato di ebrezza il quale, in se stesso, specie poi come poteva manifestarsi non nell'uomo moderno ma in quello antico, potrebbe perfino rappresentare una condizione favorevole, là dove la corrispondente «esaltazione» – *pti* – fosse condotta ad agire nel giusto senso. Senonché si tratta di una esaltazione «condizionata», che come tale quasi sempre lede l'Io: nel punto in cui avrebbe dovuto agire una forza propria, è intervenuta invece una forza esteriore, sì che lo stato corrispondente è inficiato, nel profondo, da una originaria rinuncia e passività. In un modo o nell'altro, si è dunque creato un «debito», ci si è vincolati con un oscuro «patto» – come, in misura più alta, avviene in molte forme della cosiddetta magia cerimoniale. Sia in India – col tantrismo – sia in Occidente – col dionisismo pre-orfico – è stata considerata la possibilità di mescolare attività e passività in uno stato di ebrezza – a sua volta non privo di relazione con le stesse forze del sesso – per condurre fino ad un punto, nel quale con l'estasi, gli antecedenti finiscono col non contare più (19). Simili metodi non saprebbero però convenire ad una via di asceti distaccata e quasi diremmo «olimpica», quale è quella propria all'insegnamento buddhistico originario. È un'altra via, addicentesi a un diverso tipo umano.

Volendo esaminare gli elementi di cui il *sîla* nel suo insieme deve ridurre il potere si può accennare alla teoria dei cinque vincoli, che nell'insegnamento buddhista ha una parte importante anche in ordine ai diversi gradi della realizzazione e delle loro conseguenze. Tali vincoli, ai quali soggiace colui che «è un insciente uomo comune, insensibile a ciò che è ariya, alla dottrina degli ariya estraneo, alla dottrina degli ariya inaccessibile», sono: anzitutto la mania dell'Io, l'illusione individualistica – *attanditthi* o *sakkâyaditthi* (20); in secondo luogo, il dubbio – *vicikicchâ* –, dubbio per la dottrina e pel Maestro, ma anche, in genere, circa passato o

(18) Cfr. per esempio, *Mahāvagga*, I, LVI.

(19) Abbiamo anche trattato di questi rituali nella nostra *Metafisica del sesso*, cit. Essi sono stati usati in quella forma di buddhismo tantrico che ha il nome di Vajra-yâna, «la Via del diamante-folgore» (cfr. *Lo Yoga della potenza*, cit.).

(20) Il termine *sakkaya* si può fare derivare forse da *sat-kâya*, per cui si tratterebbe della illusione di chi crede che la persona così definita dal corpo sia una realtà (*sat*).

futuro (21); ovvero dubbio per la vocazione in sé avvertita, per la via che si sta seguendo, e tutto quel che può provenire da stati di aridità, di depressione, di nostalgia, inevitabili nelle prime fasi di una vita distaccata; in terzo luogo, la credenza nella efficacia di un conformismo moralistico, di riti e di cerimonie – *śilabbata-parâmâsa* (22); in quarto luogo, il desiderio sessuale e tutto ciò che è piacere corporeo e bramoso – *kâma* o *râga*; infine si ha la malevolenza, l'avversione – *patigha*. Non neutralizzati, rafforzati invece da una condotta dominata dall'«ignoranza», questi vincoli «conducono in basso», verso le forme più basse e cupe di esistenza *samsârîca* (23). Come si è accennato, per ora si tratta di limitare il potere di tali inclinazioni negative nelle loro forme più esteriori e immediate. Il loro completo superamento rimanda a fasi spinte dell'ascesi, nelle quali i «cinque vincoli» appaiono non privi di relazione con le cosiddette «cinque scorie dell'animo» (cfr. II, cap.4).

Quanto, invece, al lato positivo dell'opera generale di consolidamento e dei suoi sviluppi, si può ricordare la nota formula, però di carattere stereotipo, dell'ottuplice sentiero degli ariya – *ariyo atthangiko maggo*. Si tratta di otto virtù, a ciascuna delle quali si applica il termine *sammâ*, «retto», termine da intendersi innanzi tutto nel senso già indicato, vale a dire come l'attributo di chi «si tiene in piedi», di chi si tiene dritto, in opposto all'obliquità e alla direzione orizzontale di coloro che «vanno». Primo: retta visione – è la visione conforme alle «quattro verità», con consapevolezza sia della contingenza dell'esistenza che dello stato possibile in cui essa, seguendo un dato metodo, è rimossa. Secondo: retta intenzione – il termine *pâli*, *sammâsankappo*, vuol dire determinazione, volizione o desiderio attivo e si riferisce alla determinazione di opporsi al «flusso» e di seguire la via ascendente. Terzo: retta parola – inflessibile sincerità, parlare aperto, astensione da ingiurie e ciarle, come si è già detto. Quarto: retta condotta: s'intende una condotta informata ai principî già considerati del non prendere il non dato, del non uccidere intenzionalmente, dell'astenersi dalla lussuria. Quinto: retta vita – una vita sostenuta con mezzi non biasimevoli, sobria, rifuggente dalle mollezze, dai lussi e dai comodi. Sesto: retto sforzo – interpretato essenzialmente in funzione delle «quattro giuste battaglie» (cfr. II, cap. 2). Settimo: retta meditazione – di ciò si dirà in seguito, trattandosi essenzialmente della cosiddetta «perennità della chiara coscienza» (cfr. II, cap.4); il termine, qui, è *sammâsati*, ove *sati*, letteralmente, vuol dire memoria, cioè: perenne esercizio di giusta presenza a sé, di esser memore di sé. Ottavo: retta contemplazione – cosa che conduce già alla sezione «*samâdhi*», di cui diremo (II, cap.4), trattandosi essenzial-

(21) *Dhamma-sangani*, 1004.

(22) Il *Dhamma-sangani*, 1005, specifica così: «È la teoria, sostenuta da asceti e sacerdoti estranei alla nostra dottrina, secondo la quale la purificazione sarebbe raggiunta per mezzo di precetti di condotta morale, o di riti, o di precetti di condotta morale e di riti».

(23) *Majjhima-nikâya*, LXIV (II, 133).

mente dei quattro *jhâna*, per mezzo dei quali la catarsi conduce fino al limite della coscienza condizionata (24).

Una tale formula, come si vede, ha essenzialmente il valore di uno schema. Sul piano del *sîla* essa concerne dunque un ulteriore consolidamento tale da eliminare già una buona parte del materiale atto a ravvivare ed a confermare la fiamma *samsârica*. Le «virtù» del *sîla* sono dette «lodate dagli ariya, inflessibili, intere, immacolate, non offuscate, datrici di libertà, apprezzate dall'intelligente; virtù inaccessibili [a brama e a delusione], che conducono alla concentrazione» (25). La formula fissa che nei testi canonici accompagna l'esposizione del *sîla* è: «Con l'adempimento di questi nobili precetti di virtù [l'asceta] prova un'intima, immacolata gioia». Non appena questo sentimento sorge bisogna impadronirsene, fissarlo, stabilizzarlo, essendo una preziosa base per ulteriori progressi. Ciò, naturalmente, non è realizzabile senza un preciso sforzo. Ma, nel riguardo, il buddhismo conosce anche strumenti di una difesa, diciamo così, preventiva.

Si parla, ad esempio, della tecnica per conseguire il potere sul corpo e sull'animo. Il principio è che la sensazione piacevole che sorge nel corpo vincola l'animo per l'impotenza del corpo; la sensazione dolorosa vincola invece l'animo per l'impotenza dell'animo stesso. Toccato dalla sensazione piacevole, «l'inesperto uomo comune diviene bramoso di piacere, cade in preda alla brama di piacere» – e qui bisogna intervenire e chiudere la via che parte dal corpo, non nel senso di escludere la sensazione piacevole, ma di impedire che essa vincoli e trasporti. Così l'impotenza del corpo viene curata. Al sorgere della sensazione dolorosa lo stesso tipo di uomo «diviene triste, affranto, si lagna, cade in preda alla disperazione». In questo caso, si deve agire direttamente sull'animo, che è lui, questa volta, a dimostrarsi impotente. Così ci si avvia ad avere potere sia sul corpo, sia sull'animo, tanto da consolidare l'equilibrio interiore.

Lo sforzo in tal senso si rende più efficace, quando si è seguita questa disciplina preliminare. Una data esperienza può provocare una impressione gradevole, o sgradevole, o né gradevole né sgradevole. Ecco come ci si deve allora esercitare: «Che io, nello sgradevole, resti con una percezione gradevole», ovvero: «Che io nel gradevole resti con una percezione sgradevole», ovvero: «Che nel né gradevole né sgradevole io resti con una percezione gradevole», ovvero: «Che nel né gradevole né sgradevole io resti con una percezione sgradevole», o infine: «Gradevole e sgradevole, questo e quello evitando, che io resti impassibile, raccolto, presente a me stesso» (26). Una variante della stessa disciplina riguarda il ripugnante e l'attraente. Di tempo in tempo si deve considerare l'attraente come ripugnante, al

(24) Cfr. per esempio, *Dîgha-nikâyo*, XXII, 21.

(25) *Anguttara-nikâyo*, III, 70; *Samyutta-nikâyo*, XL, 10.

(26) *Majjhima-nikâyo*, XXXVI (I, 354); CLII (III, 425).

fine di mitigare il desiderio o l'inclinazione (per luoghi, cibi, persone, ecc.), il ripugnante come attraente (al fine di attutire moti di repulsione, di irritazione, di insofferenza); il né ripugnante né attraente come o ripugnante o attraente e, infine, in quinto luogo, si deve poter conservare un animo equilibrato, desto, memore di sé, di là da stati dell'uno o dell'altro genere (27). Il progresso reale in simili discipline dipende naturalmente dall'insieme, e, soprattutto, dalle pratiche miranti direttamente alla disidentificazione, che ora passeremo a trattare.

In un commento all'*Anguttara-nikâyo* (28) si legge: «Quando la fiducia si lega alla visione e la visione alla fiducia, quando la volontà si unisce al raccoglimento e il raccoglimento alla volontà, l'equilibrio delle forze può considerarsi raggiunto. La presenza a sé – *sati* – è, pertanto, essenziale in tutto ciò. Essa va sempre energicamente coltivata». A tanto mira eminentemente la disciplina chiamata *satipatthâna*.

(27) *Anguttara-nikâyo*, III, 144.

(28) *Anguttara-nikâyo*, VI, 55 (p. 86).

4. La presenza siderea. Le ferite si chiudono

Il termine *satipatthâna* si compone della parola già spiegata *sati*, ricordo come presenza a sé, e *patthâna* che vuol dire costruire, metter su, stabilire. In inglese tale termine viene prevalentemente tradotto con *setting-up of mindfulness* (Rhys Davids) e in tedesco con *Pfeiler der Geistesklarheit* – donde l'espressione usata dal De Lorenzo: «pilastri del sapere» (come saper di sé). La formula complessiva del testo è: *parimukham satim upatthapeti* (1), che si potrebbe tradurre cosí: «porre la memoria di sé dinanzi a sé». La disciplina, di cui si tratta, ha infatti questo senso: cominciar già a disimpegnare il principio centrale del proprio essere per mezzo di una considerazione oggettiva, distaccata, di ciò che costituisce la propria persona e il contenuto della propria esperienza in genere. Il fatto stesso di porsi dinanzi a tutto ciò come a qualcosa di esterno, di estraneo, purifica e fortifica la coscienza, riconduce a sé, sviluppa la calma impassibilità. In tal senso i quattro principali gruppi di oggetti considerati in tale disciplina hanno la funzione di altrettanti sostegni per il «sapere», rappresentano qualcosa di consistente che permette, per reazione, di svincolarsi, di tornare a sé. I quattro gruppi del *satipatthâna* corrispondono al corpo (*kâya*), poi alle emozioni o sensazioni (*vedanâ*), in terzo luogo all'animo (*citta*), infine ai *dhammâ*, termine generico che qui si riferisce anche a fenomeni e stati provocati dalla stessa disciplina ascetica nelle sue fasi superiori.

1. **Contemplazione del corpo.** Secondo la formula del canone, l'asceta, dopo aver superato le cure e i desideri del mondo, «con mente chiara e perfetta coscienza» si dà anzitutto alla contemplazione del corpo, che viene essa stessa realizzata in varie forme.

a) Anzitutto per mezzo della realizzazione del respiro cosciente, o presenza di sé nel respiro – *ânâpâna-sati* –, che sarebbe uno dei mezzi piú rapidi per conseguire la calma incrollabile (2). L'asceta deve scegliere un

(1) *Dîgha-nikâyo*, XXII, 2.

(2) *Anguttara-nikâyo*, V, 96.

luogo silenzioso e appartato e esercitarsi ad inspirare e espirare coscientemente. Inspira profondamente e sa: «Inspiro profondamente», espira profondamente e sa: «Espiro profondamente»; lo stesso egli fa per inspirazioni ed espirazioni brevi. Inoltre, si esercita cosí: «Voglio inspirare sentendo tutto il corpo», «Voglio espirare sentendo tutto il corpo», «Voglio inspirare calmando questa combinazione corporea», «Voglio espirare calmando questa combinazione corporea». E cosí via. Una similitudine indica in quale perfetta consapevolezza qui ci si debba esercitare: come un abile e attento tornitore che, tirando fortemente, sa: «Io tiro fortemente» e, tirando lentamente, sa: «Io tiro lentamente» (3).

Esercizi del genere hanno una particolare importanza, per il fatto che, secondo l'insegnamento indú, il respiro si lega alla forza sottile di vita – *prāna* – facente da substrato a tutte le funzioni psicofisiche dell'uomo. Tutto l'organismo è animato e percorso da correnti di forza sottile – *nāḍī* (termine di solito tradotto piuttosto primitivamente con «venti») – le quali hanno appunto nel *prāna* e nel soffio la loro radice. Onde nelle *Upanishad* è detto: «Come i razzi di una ruota poggiano sul mozzo, cosí tutto [nell'organismo] poggia sul *prāna*» (4). Tali insegnamenti rimandano ad una esperienza del respiro, di cui l'uomo moderno medio piú non dispone e che egli può ridestare soltanto mediante uno speciale addestramento. Quando il soffio o respiro viene sentito come *prāna*, esso può essere una «via»: reso cosciente il respiro, innestata cioè la chiara coscienza al respiro, si ha modo di raggiungere la «vita della propria vita» e di controllare organismo e mente in molti aspetti, che sfuggono alla coscienza comune e all'ordinario volere. È inoltre possibile, prendendo per veicolo il ritmo del respiro, rendere «corporei» e «organici» certi stati di coscienza, compenetrando di essi le energie dell'ente *samsārico* in modo da stabilizzarli e consolidarli da una parte, da produrre congrue modificazioni della sostanza *samsārica* dall'altra. È cosí che nel buddhismo sono anche considerati ulteriori sviluppi della disciplina del soffio. Dal dominio puramente corporeo si passa a quello psichico e si propongono formule, come queste: «Voglio inspirare sentendo piacere, voglio espirare sentendo piacere», «Voglio inspirare sentendo la mente, voglio espirare sentendo la mente». «Voglio inspirare sollevando la mente, voglio espirare sollevando la mente», «Voglio inspirare raccogliendo la mente, voglio espirare raccogliendo la mente», e lo stesso per rilassarla. Infine, il respiro è associato alle altre contemplazioni o realizzazioni, a ritmizzarle e trasfonderle nella controparte sottile e subcosciente della compagine umana. Viene anche detto che con una inspirazione ed espirazione cosí curata, cosí esercitata, «anche gli ultimi respiri cessano consapevoli, non inconsapevoli» (5). Nelle

(3) *Dīgha-nikāyo*, XXII, 2.

(4) *Chāndogya-upanishad*, I, xi, 5.

(5) *Majjhima-nikāyo*, LXII (II, 120-121); CXVIII (III, 150 sgg.); *Anguttara-nikāyo*, X, 60.

Upanishad era già detto: «Invero questi esseri arrivano dietro al soffio, si dipartono dietro al soffio» (6).

A questo stadio, il fine della pratica è però soltanto contemplativo. Si tratta di disautomatizzare, in determinati momenti, il respiro, di renderlo cosciente, di metter sé dinanzi al soffio e il soffio dinanzi a sé, sperimentando il soffio essenzialmente come *prāna*, vale a dire come la forza-vita della corporeità.

b) Viene, in secondo luogo, la contemplazione del corpo in tutte le sue parti, con l'imperturbabilità e l'esattezza proprie ad un chirurgo in una autopsia. La formula canonica è: «Ecco, questo corpo porta un ciuffo di capelli, ha peli, unghie, denti, pelle e carne, tendini ed ossa e midolla, reni, cuore e fegato, intestini, mucose e feci, ha bile, secrezioni, marcia, sangue, sudore, linfa, lacrime, siero, saliva, muco, liquido articolare, urina». E si dà, per orientare l'operazione, la seguente similitudine: come se un uomo di buona vista avesse un sacco pieno di cereali misti e lo slegasse e ne esaminasse attentamente il contenuto: «Questo è riso, queste sono fave, questo è sesamo». Naturalmente il meglio che può fare chi voglia seguire siffatte discipline sarebbe appunto recarsi in un obitorio o assistere a qualche autopsia: cosí, come base avrebbe, per meditazioni del genere, delle immagini particolarmente vive ed efficaci. Lo scopo, è sempre lo stesso: disidentificarsi, creare distanza: «Questo sono io, questo è il mio corpo, cosí e cosí fatto, composto di queste parti, di questi elementi» (7). Vi sono testi nei quali, come potenziamento, si propone una contemplazione delle varie malattie cui è esposto il corpo (8).

c) Terzo esercizio. Il corpo va ora considerato in funzione dei quattro «grandi elementi» che vi figurano. Sia che vada o che stia, l'asceta deve considerare il corpo che egli porta come specificazione di detti elementi: «Questo corpo ha le specie della terra, le specie dell'acqua, le specie del fuoco, le specie dell'aria» (9). Una simile meditazione per l'Orientale aveva un significato diverso di quello che può avere per l'uomo moderno per il fatto che per lui i «grandi elementi», *mahābhūta*, non erano semplici «stati della materia», bensí, al pari degli elementi degli insegnamenti tradizionali occidentali antichi e medievali, sensibilizzazioni di principî cosmici. In ogni modo, il senso della meditazione è concepire il corpo in funzione di forze impersonali del mondo, che seguono le loro leggi, con indifferenza per la nostra persona. In secondo luogo, bisogna pensare che anche questi «grandi elementi» sono soggetti alla legge del mutamento e della dissoluzione. Cosí in alcuni testi si dice di rappresentarsi vivamente con la mente i periodi sia di potenza, sia di tramonto e di dissoluzione delle manifestazioni cosmiche dei quattro elementi, per giungere alla evidenza: se

(6) *Chândogya-upanishad*, VII, v, 1.

(7) *Dîgha-nikāyo*, XXII, 5.

(8) *Anguttara-nikāyo*, IX, 60.

(9) *Dîgha-nikāyo*, XXII, 6.

anche per queste potenze del mondo vi è mutamento e fine, forse che non dovrebbe esservene per questo corpo qui, «alto meno di otto palmi, prodotto dalla sete di esistenza?». Potrebbe forse valer per esso «io», «mio», o «sono»? «Niente è suo» – vale in realtà (10). Anche per questa terza operazione vi è una similitudine: nel riconoscere nel corpo questo o quell'elemento bisogna procedere allo stesso modo di chi macellasse una vacca, ne separasse e considerasse bene le varie parti, le portasse al mercato e poi si sedesse – cioè, alla fine, ritorno a sé, calma, memoria di sé. Destando il senso che, ancor vivo e «nostro», l'organismo segue leggi oggettive ed elementari proprie alle grandi forze delle cose e indifferenti rispetto al mondo dell'«Io», destando questo senso il corpo offre di nuovo una base per una reazione e uno svincolamento di quel che nell'uomo è *extrasamsârico*.

d) *Maranânussati – contemplatio mortis*. Si prescrive di immaginarsi un cadavere in tutte le fasi della sua decomposizione: irrigidito, poi gonfio e imputritito, poi scarnito con soli tendini, poi senza né carne né tendini, poi come ossa sparse, come ossa ammucciate e confuse con altre, infine come ossa putride e ossa cadute in polvere. Presso a tutto ciò realizzare: «Anche il mio corpo ha tale natura, diventerà così, non può sfuggire a questo» (11). Le immagini debbono destare sentimenti particolarmente vivi, pur senza propiziare riflessioni di tipo amletico o nel senso del cantore semita della *vanitas vanitatum*. La visione netta, cruda e vissuta della caducità del corpo qui viene considerata un sostegno appunto perché non deve condurre a deprimere l'animo, ma, per contrasto, deve ravvivare una coscienza distaccata, capace di immaginarsi la fine del proprio corpo e la morte in perfetta calma: si tratta cioè, ancora una volta, di consolidare l'elemento *sidero*, *extrasamsârico*. Quando tali meditazioni avessero per effetto un senso di abbattimento pessimistico, di desolazione, di naufragio leopardiano, esse sarebbero completamente sbagliate. Esse sono eseguite nel modo giusto quando ne risulta appunto lo stato di chi può considerare una contingenza colpevole il suo corpo e la stessa morte fisica come se si trattasse del corpo di un altro. E questo stato può tradursi anche in una forza capace, in date circostanze, di intervenire positivamente nell'organismo. È così che si parla di un asceta sofferente che ritrova la sua forza e vince il male proprio nel punto in cui intende e realizza l'insegnamento relativo alla perfetta meditazione sul corpo (12). Ed è detto: «Se il corpo è malato, la mente non sarà malata – così avete da esercitarvi. Gli ariya non soggiacciono all'idea: 'Io sono il corpo, il corpo è mio, il corpo è me stesso', per cui non si alterano quando il corpo si altera ed invecchia», o quando analoghe contingenze si verificano per gli altri elementi costitutivi della persona (13).

Questa è la quadruplice forma della contemplazione buddhista della

(10) Cfr. *Majjhima-nikâyo*, XXVIII (I, 278); CXL (III, 344).

(11) *Dīgha-nikâyo*, XXII, 7-10.

(12) *Anguttara-nikâyo*, X, 60.

(13) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 1, 8.

corporeità, costituente il primo sostegno. Il fine da noi già ripetutamente chiarito viene confermato dal detto, che una tale contemplazione, ben praticata, bene esercitata, fa presentire l'*amata* (sanscrito: *amṛta*), cioè il senzamorte (14).

2. **Contemplazione delle sensazioni.** Dopo il corpo, le sensazioni – *vedanā* – vanno a costituire una base per la presenza siderea a sé. La formula canonica è: «L'asceta vigila presso la sensazione esterna sulla sensazione, vigila presso la sensazione interna sulla sensazione, di dentro e di fuori vigila presso la sensazione sulla sensazione. Egli osserva come la sensazione si forma, come la sensazione trapassa, come la sensazione si forma e trapassa. 'Ecco la sensazione' – tale sapere diviene suo sostegno, appunto perché essa serve alla cognizione, alla riflessione» (15). Esercizi del genere si possono associare al cosiddetto controllo dei sei dominî interno-esterni, benché esso di solito sia incluso nella quarta sezione, nella sezione dei *dharmā*. Si tratta dei dominî dei sensi, in essi essendo compreso l'organo mentale. La formula è: «L'asceta conosce l'occhio, conosce le forme ed ogni combinazione risultante da entrambi, che vincoli, anche questa conosce. Egli conosce quando tale combinazione appunto avviene, conosce quando l'avvenuta combinazione cessa e conosce quando l'avvenuta combinazione in avvenire più non appare». La stessa formula viene ripetuta per l'orecchio e pei suoni, pel gusto e pei sapori, pel tatto e pei contatti, pel pensiero e per gli oggetti mentali (16). A tutta prima, si può non capire l'azione da svolgere: che cosa è mai questo conoscere separatamente le facoltà sensibili e i loro oggetti, quasi come potrebbe farlo un estraneo agli uni e alle altre, e il seguirne la combinazione nello stesso spirito di un chimico che segue gli effetti dell'associarsi di due sostanze che ha dinanzi a sé? Bisogna intendere il senso della disciplina rendendosi anzitutto conto dello stato della comune esperienza, esaurientesi nel «flusso». Quel che già si è detto a proposito di un pensiero passivo, va ripetuto più o meno per i vari sensi. In realtà, dire «io vedo», «io gusto», «io odo» è, nella esistenza *samsārica*, quasi un eufemismo; qui esiste effettivamente solo il fatto visione, il fatto audizione, sapore e cosí via, presso ad una promiscuità di oggetto e di soggetto, presso alla elementare immedesimazione della coscienza nella sua esperienza, propria ai processi di «combustione». La disciplina in questione mira a dissolvere una tale mescolanza irrazionale fino al grado proprio a chi può veramente dire: «io vedo», «io gusto», «io odo», «io odoro», «io penso» – proprio nella stessa chiarezza e presenza a sé di chi, afferrando con la mano o lasciando cadere un oggetto sa: «io prendo, io lascio quest'oggetto». Deve quindi sorgere, in ordine alle poten-

(14) *Anguttara-nikāyo*, I, 32; *Milindapañha*, 339; *Majjhima-nikāyo*, CXIX (III, 166 sgg.).

(15) *Majjhima-nikāyo*, X (I, 86).

(16) *Dīgha-nikāyo*, XXII, 15.

ze dei sensi e alla stessa mente, il sentimento reale come per dei veri e propri organi, che vengono coscientemente usati, presso ad una precisa distanza: io qui, là la cosa veduta o sentita o gustata ed ecco l'esperienza, la «combinazione» dei due come un fatto o «vincolo» elementare, che io ho parimenti chiaro dinanzi a me. Ecco una similitudine dei testi: «Così come quasi dal contatto di due pezzi di legno insieme fregati nasce il calore, risorge il fuoco; e col distacco di quei due stessi pezzi di legno, disgiunti, il calore, prima da essi prodotto, cessa, si estingue»: or così anche appunto deve stabilirsi ben chiaro il sapere: «Questa sensazione è sorta», «questa sensazione si è estinta» – e si aggiunge, con preciso riferimento allo scopo generale di tali contemplazioni: «Resta ancora l'impassibilità, pura, chiara, duttile, flessibile, splendente» (17). Un esempio di tale contemplazione, su di un piano affatto comune, quello del pasto: il boccone viene ingoiato, viene fatto consapevolmente rigirare nella bocca in modo che nulla resti non masticato e nulla resti nella bocca, poi vien preso l'altro boccone; «sente il sapore l'asceta mentre prende il cibo, ma non ne gode» (18): gustare consapevolmente, restando staccati. Per estendere un controllo del genere di là da dati momenti di esercizio occorre naturalmente una notevole applicazione: si tratta effettivamente di sostituire ad una abitudine un'altra abitudine, non solo, ma di fare i conti con la forza di identificazione sorda e istintiva che agisce e si annida nella prima. Il naturale sviluppo di questa contemplazione è la cosiddetta «guardia ai sensi» o «cura delle ferite», di cui diremo più avanti (cfr. II, cap. 4).

3. **C o n t e m p l a z i o n e d e l l ' a n i m o**. Il termine *vedāna*, oltre che sensazione, può significare emozione o sentimento, per cui vi è un naturale passaggio dal dominio della seconda a quello della terza contemplazione, mirante a destare il «sapere» di fronte a qualunque stato o mutamento del proprio animo. La formula canonica è: «Un asceta conosce l'animo bramoso come bramoso e l'animo non bramoso come non bramoso; l'animo astioso come astioso e l'animo non astioso come non astioso; l'animo errante come errante e l'animo senza errore come senza errore; l'animo raccolto come raccolto e l'animo distratto come distratto; l'animo tendente all'alto come tendente all'alto e l'animo di basso sentire come di basso sentire; l'animo nobile come nobile e l'animo volgare come volgare; l'animo tranquillo come tranquillo e l'animo inquieto come inquieto – egli conosce l'animo liberato come liberato e l'animo vincolato come vincolato» (19). Ciò significa coltivare, in primo luogo, una tenuta di sincerità e obiettività rispetto alla propria vita interiore, psicologica ed emotiva. In secondo luogo, si tratta di nuovo della forza che si desta nella «visione» disidentificante. Il segno del progresso conseguito su tale via è dato dalla capacità di considerare le proprie emozioni, i propri sentimenti, i propri

(17) *Majjhima-nikāyo*, CXL (III, 346-47).

(18) *Majjhima-nikāyo*, XCI (II, 429).

(19) *Dīgha-nikāyo*, XXII, 11.

stati d'animo, le proprie passioni come se fossero quelle di un altro – naturalmente, di un altro che ci sia indifferente, che ci valga unicamente come oggetto di osservazione. Ancora una volta, si mira ad una forma attiva di spersonalizzazione. In un testo si legge: «Come le nubi sorgono, vanno, si trasformano e si dissolvono nel libero cielo, così pure le passioni nell'animo del saggio». L'animo del saggio viene dunque assimilato al cielo nella sua libertà e intangibilità, nella sua chiarezza che non è toccata dalla mutevole vicenda delle nubi – delle passioni e delle emozioni che vi si formano, trasformano e trapassano seguendo la loro legge. Se nella *Bhagavad-gîtâ* (20) si parlerà di colui che «non desidera il desiderio, nel quale invece tutti i desideri fluiscono come le acque fluiscono nell'oceano che, [di continuo] riempito, [pure] rimane immutato», del pari nel buddhismo si addita, come ideale, lo stato richiamato alla mente dalla «profondità dell'oceano, ove non sorge onda alcuna, ma regna la calma» (21). A proposito delle «contemplazioni irradianti» vedremo presentarsi altre immagini cosmico-elementari di libertà e di intangibilità. Provvisoriamente, qui tutto ciò valga solo come segno indicato della direzione, dell'orientamento della contemplazione.

4. *Contemplazione dei dhammâ*. Per l'accennata indeterminazione propria al termine *dhammâ*, questa sezione comprende la contemplazione di fenomeni e stati di coscienza di vario genere, non solo, ma degli stessi processi ascetici. Così si parla di una presenza da esercitare in ordine ai «cinque ostacoli» – brama, avversione, accidiosa pigrizia, superbia e fastidio, dubbiosa incertezza – e, partitamente, nel constatare la loro assenza, il loro svilupparsi o il loro sparire nel punto dell'intervenire di quell'azione dissolvitrice, di cui diremo (22). La stessa presenza va esercitata in ordine al manifestarsi e al dissolversi, caso per caso, dell'attaccamento nei cinque tronchi della personalità – si tratta, insomma, di varianti della contemplazione degli stati d'animo, mentre altre discipline prendono per oggetto stati superiori della coscienza ascetica, quali quelli corrispondenti al manifestarsi dei «sette risvegli spirituali» – *bojjhanga* (23) – e alla realizzazione diretta, sovrannaturale, delle «quattro verità» (24). Una perfetta, distaccata coscienza va dunque mantenuta nello stesso sviluppo dell'alta ascesi, l'identificazione va combattuta nella stessa esperienza sovrasensibile. Mai si debbono verificare perdite di controllo e «agitazioni», su ogni esperienza e su ogni azione deve diffondersi una luce calma e ferma. Il puro, distaccato elemento coscienza – *sati* – deve costituire, per così dire, una dimensione ulteriore rispetto a *qualsiasi* contenuto dell'esperienza.

(20) *Bhagavad-gîtâ*, II, 70.

(21) *Athakavagga*, XIV, 3.

(22) *Dîgha-nikâyo*, XXII, 13.

(23) *Dîgha-nikâyo*, XXII, 16.

(24) *Dîgha-nikâyo*, XXII, 17.

Quanto valore venga attribuito alla consapevolezza, risulta dalla valutazione buddhista delle azioni in genere. Un'azione «buona», ma inconsapevole, secondo questa dottrina è giudicata inferiore ad una «cattiva», ma consapevole. Si ammette che una colpa commessa senza volerlo sia più grave di una commessa volendolo. In questo apprezzamento, che è l'inverso di quello proprio alla morale corrente, è chiaro che il minore o maggiore grado di consapevolezza, di presenza a sé, viene posto come il valore fondamentale.

Tale è la quadruplica forma del *satipatthāna*. Come si è accennato, le realizzazioni conseguite in particolari esercizi dovrebbero venire sviluppate sino alla forma di un *habitus* di chiara coscienza mantenuto in qualsiasi momento della vita quotidiana. Il che, nei testi, viene appunto concepito come uno sviluppo della prima contemplazione, in relazione a questa formula: «L'asceta sa, quando cammina: 'Io cammino', sa quando sta: 'Io sto', sa quando si trova in questa o quella posizione, che è questa o quella posizione». In una parola, egli finisce col *p o r t a r e*, letteralmente, il proprio corpo. Il commento ad un testo è, nel riguardo, caratteristico: «Chi cammina?» – va realizzato: «Non è l'Io che cammina»; «Di chi è il camminare?», «Non è di un Io»; «Chi determina il camminare?», «Un atto dello spirito, trasmesso e assunto dal soffio (*prāṇa*) che compenetra il corpo e lo muove» (25). I testi specificano ulteriormente: l'asceta è chiaro cosciente nel venire e nell'andare, nel guardare e nel distogliere lo sguardo, nell'inchinarsi e nel sollevarsi, nel portare l'abito, nel mangiare e nel bere, nel masticare e gustare, nel vuotarsi di feci e di urina, nel camminare e stare e sedere, nell'addormentarsi e svegliarsi, nel parlare e tacere (26). Come in uno specchio, egli «si mira e rimira prima di fare un'azione; si mira e rimira prima di dire una parola; si mira e rimira prima di nutrire un pensiero» (27). Si può facilmente capire, che lungo una tale via un uomo vada a trasformarsi in una specie di statua vivente sostanziata di consapevolezza, in una figura compenetrata di compostezza, di decoro e di dignità, la quale non può non farci ricordare non solo lo stile generico dell'antica aristocrazia ariya, ma anche quello celebrato dall'antica tradizione romana nel tipo originario del *senator*, del *pater familias*, dei *maiores nostri*, del *flamen dialis*. In realtà, è possibile stabilire una relazione naturale fra tali effetti della disciplina della chiara coscienza e i tratti di stile che, insieme ai «trentadue segni dell'uomo superiore», la tradizione ha riferito al tipo dello Svegliato ariya nei seguenti termini: «come il Compiuto parla, così agisce e come agisce, così egli parla» (28); egli non va né troppo in fretta, né troppo adagio; la parte inferiore del corpo, mentre egli cammina, non

(25) Commento al *Dīgha-nikāyo* (W. 357).

(26) *Dīgha-nikāyo*, XXII, 3-4.

(27) *Majjhima-nikāyo*, LXI (II, 109).

(28) *Anguttara-nikāyo*, IV, 125.

oscilla né si muove per la forza del corpo. Nel guardare, egli guarda tutto d'un pezzo: dritto, non in alto, non in basso, né cammina adocchiando qua e là. Si siede sempre composto, senza abbandonarsi col corpo, non facendo movimenti inutili con le mani, non incrociando le gambe, non appoggiando il mento sulla mano. Sta calmo, «cinto d'isolamento» (29). In realtà, la calma, siderea presenza a se stessi non può non avere per conseguenza la stilizzazione, agendo essa sulla parte irrazionale, obliqua e sfuggente dell'essere umano come lo sguardo calmo e severo del maestro, bastevole per mettere a posto la turbolenza dello scolaro che si credeva non osservato. Così si può dire che anche sul piano esteriore si inizia, qui, quella sostituzione di forze che costituisce lo scopo essenziale di tutta l'ascesi ariya: mentre prima il substrato di ogni movimento e di ogni azione del singolo era un elemento irrazionalmente vitale, *samsârico*, ora un tale elemento è sostituito dalla pura consapevolezza, la quale non può non reagire – come si è detto – nel senso di una semplificazione, rettificazione e dignificazione dello stesso contegno, dello stesso modo esteriore di apparire dell'uomo che batta seriamente questa via. Onde sarebbe perfino possibile considerare un significato di catarsi anche razziale per le discipline in quistione, dato che, come si è ora ricordato, quegli elementi di stile li ritroviamo nelle origini, come naturali, in un tipo superiore, che fattori vari, e in prima linea gli incroci, hanno successivamente alterato e sfaldato (30).

Fissiamo il punto al quale si è giunti con la nostra esposizione. Dopo essersi difesi dalle forme più immediate di disordine spirituale, l'aver fatto propri i principî della «retta condotta» propizia il sorgere nell'animo di una «intima, inalterata felicità» congiunta alla fermezza e alla sicurezza di chi si sente in uno stato di «giustizia», onde viene usata l'immagine di un re che, legittimamente coronato, sa che i suoi nemici sono stati sbaragliati e che non vi è più pericolo di sorta per la sua sovranità (31). In più, vi è la potenziata «neutralità» o «sidereità» propria ad uno spirito che, grazie alla quadruplice contemplazione, si è ulteriormente svincolato e si è posto al centro di tutta la sua esperienza, e interna e esterna. A questo punto subentra l'azione propriamente difensiva intesa a neutralizzare, per gradi, ogni possibilità di «combustione» e di abbandono nella varietà dei «contatti». I contatti feriscono. I contatti consumano, eccitando il fuoco che arde il corpo, che arde la mente, che alimenta il ceppo *samsârico*, che prostra il principio superiore. Devesi far sí che là dove «lo stolto, percosso con forza, perisce, l'uomo saggio, toccato, non tremi», resti incrollabile, resti inafferrabile (32). Si tratta dunque di colpire quel «desiderio» trascenden-

(29) *Majjhima-nikâyo*, XCI (II, 427-28). Dell'assemblea dei padri dell'Ordine, a sua volta, è detto: «Non ciarla, non vocifera, è sostanziata di puro midollo, è la suprema, santa sede del mondo» (III, 148 sgg.).

(30) Cfr. la nostra *Sintesi di dottrina della razza*, cit.

(31) *Dîgha-nikâyo*, II, 63.

(32) *Majjhima-nikâyo*, LXXXII (II, 336); cfr. *Itivuttaka*, 28; *Anguttara-nikâyo*, VI, 55.

tale che cova nell'occhio come negli altri sensi, nei *kandha* – cioè nei tronchi della personalità – negli elementi, e che rappresenta una alterazione, una malattia, una suppurazione (33): tutto ciò, su di un piano più profondo di quello semplicemente psicologico o morale. Il punto di partenza dei processi alteratori è costituito dai sensi, i quali sono paragonati ad altrettante «ferite» (34). Da essi vengono presentati le forme, i suoni, i sapori, gli odori, le sensazioni tattili, «le desiate, amate, incantanti, grate, corrispondenti alle brame, eccitanti», a che «nelle cinque corde del desiderio, nell'una o nell'altra sede dei sensi sorge l'inclinazione dell'animo», l'assenso (35). Traduciamo con questa parola il termine *anunayo*, che il Woodward rende con *lurking tendency* e che, effettivamente, può anche esser riferito all'attitudine di chi spia, di chi sta in agguato, pronto ad identificarsi, nel nostro caso, col piacere, se si tratta di una sensazione piacevole, col dolore, se è invece dolorosa, con una opaca indifferenza se la sensazione non è né piacevole, né dolorosa (36). E qui vi è naturalmente da riferirsi anche all'angoscia primordiale che si trova alla base dell'esistenza *samsāra* e che determina l'attaccamento. Per tal via sorgono formazioni o combinazioni che si dispongono sull'uno o sull'altro dei cinque tronchi della personalità, cioè su quelli della forma, dei sentimenti, delle rappresentazioni, delle tendenze, della coscienza individuata. Così stando le cose, per «fasciare le ferite» e per neutralizzare l'alterazione provocata dai contatti occorre che «la vista interna, l'olfatto interno, l'udito interno, il gusto interno, il tatto interno, il pensiero interno non siano distratti», cioè che si sia presenti nella sestupla sede dei sensi, in modo da impedire immediatamente ogni adagiarsi, attaccarsi, inebriarsi, ogni lasciarsi adescare dal godimento. Allora le combinazioni non si formano più anzitutto sul tronco fondamentale della volontà, poi sui cinque tronchi della personalità (37). Questa è l'essenza del nuovo lavoro.

Come base, esso ha dunque la cosiddetta «guardia ai sensi», per la quale la formula canonica è: «Nello scorgere con la vista una forma, l'asceta non concepisce alcuna inclinazione, alcun interesse. Siccome brama ed avversione, dannosi e nocivi pensieri ben presto sopraffanno chi permane con la vista non vigilata, egli attende a questa vigilanza, guarda la vista, vigila attentamente la vista. Nell'udire con l'udito un suono, nell'odorare con l'olfatto un profumo, nel gustare col gusto un sapore, nel toccare col tatto una cosa, nel rappresentarsi col pensiero una immagine, non concepisce alcuna inclinazione, non concepisce alcun interesse. Siccome brama ed avversione, dannosi e nocivi pensieri ben presto sopraffanno chi permane con la vista non vigilata, egli attende a questa vigilanza, guarda la

(33) *Samyutta-nikāya*, XXVII, 1-9; XXXV, 90.

(34) *Majjhima-nikāya*, XXXIII (I, 330); CV (III, 49-50).

(35) *Majjhima-nikāya*, CXXII (III, 190).

(36) *Samyutta-nikāya*, XXXVI, 2.

(37) *Majjhima-nikāya*, XXVIII (II, 281-83); CXLIX (III, 401-3).

vista, vigila attentamente la vista. Nell'udire con l'udito un suono, nell'odorare con l'olfatto un profumo, nel gustare col gusto un sapore, nel toccare col tatto una cosa, nel rappresentarsi col pensiero una immagine, non concepisce alcuna inclinazione, non concepisce alcun interesse. Siccome brama ed avversione, dannosi e nocivi pensieri ben presto sopraffanno chi permane, col pensiero non vigilato, egli attende a questa vigilanza, egli guarda il pensiero, egli vigila attentamente il pensiero» (38). Venir meno in un qualche punto a tale vigilanza, significa subire il destino di una tartaruga che, nel punto di metter imprudentemente fuori un membro, per esso viene subito afferrata dallo sciacallo e condotta a rovina (39). In ciò, si tratta dunque di venire già a ferri corti con l'ente *samsârico* al quale si è associati e che costituisce il doppio, sostanziato di sete, dell'essere vivente. Un cerchio sempre più stretto si chiude intorno ad esso, che viene paragonato efficacemente ad un nemico il quale, sapendo di non poter venire a capo del suo avversario, si fa assumere da questi come servo, se ne guadagna la fiducia per poi colpirlo a tradimento: tale – viene detto – è la parte che ha in noi l'Io illusorio creato dalla identificazione, fino a che non si sia iniziati alla dottrina degli ariya (40). Che poi la disciplina della guardia ai sensi o fasciamento delle ferite abbia per fine una superiore libertà, risulta dall'associazione del suo fine alla nota immagine di chi, avendo ad un quadrivio un tiro di purisangue, può guidarlo dove vuole (41). Chi ignora questa pratica o la trascura, è dominato dalle forme, dai suoni, dagli odori, dalle impressioni gustative, dai contatti, dai pensieri, invece di esserne il dominatore (42).

Per un altro verso, tale disciplina può essere anche contrassegnata dalla parola *silentium*: «cingersi di silenzio», silenzio in senso iniziatico, in quello della *σιωπή* eleusina. Le impressioni vengono arrestate alla periferia, ai margini dei sensi. Fra esse e l'Io vi è ora una distanza, uno spazio fatto di «silenzio». Si percepisce allora quel silenzio, che consiste nel non pronunciare non solo la parola esteriore, ma nemmeno la parola interiore, che implica altresì il non udire, il non vedere, il non immaginare. Tale motivo è stato espresso perfino in una forma popolare. Esso corrisponde infatti al significato più profondo celato nella ben nota statuetta delle tre scimmie sacre di Benares, l'una con orecchie chiuse, l'altra con bocca chiusa e l'ultima con occhi chiusi: non parlare, non udire, non vedere. E qui si può anche ricordare la curiosa formula ermetica: «Chi ha orecchi, li apra (nel senso di una vigile attenzione di fronte ad ogni impressione), chi ha bocca, la tenga chiusa (nel senso dell'anzidetto silenzio, della calma, inalterabile 'neutralità')». È per tal via che si consolidano le condizioni per l'ulteriore

(38) *Dīgha-nikāyo*, II, 64.

(39) *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 199; cfr. XXXV, 202.

(40) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 85.

(41) *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 198.

(42) *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 202.

liberarsi e, poi, per lo svilupparsi del principio estrasamsârico. Vedremo che tale sviluppo si continua direttamente nei quattro *jhâna*.

Come controparte della guardia alle porte dei sensi, va naturalmente svolta un'opera di disintossicazione della zona isolata, per eliminarvi o ridurvi i focolari interni di agitazione e di immedesimazione, ravvivanti ad ogni contatto esterno. Ciò corrisponde alla cosiddetta rimozione dei cinque *nîvarana*, termine che ha il significato di scorie, ostacoli o impedimenti. I cinque *nîvarana* sono: desiderio (*kâmacchanda*); avversione o ira (*vyâpâda*); accidiosa pigrizia (*thîna-middha*); superbia e fastidio (*uddhacca-kakkucca*); dubbiosa incertezza (*vicikicâ*). L'azione di questi cinque ostacoli è indicata in modo efficace dalle seguenti similitudini: come chi volesse veder la propria immagine in un'acqua ove sia mescolato ogni colore (desiderio) o in un'acqua ribollente (avversione e ira) o in un'acqua piena di fango e di alghe (accidiosa pigrizia) o in un'acqua agitata dal vento (superbia, fastidio) o, infine, in un'acqua scura e melmosa (dubbio) (43). La rimozione avviene attraverso un'azione diretta dello spirito sullo spirito, presso ad un attento, calmo scrutare se stessi. La disciplina è descritta nei testi nel modo seguente. L'asceta cerca un luogo solitario e si dà alla meditazione. Si consiglia anche una nota posizione dello yoga: sedersi con gambe incrociate e corpo diritto, sollevato. Questa posizione tradizionale indù è però conforme al fine solamente se ci si sia ad essa assuefatti tanto che risulti naturale, tale da non richiedere sforzi e da non affaticare. In generale, la posizione che si raccomanda per questa come per altre contemplazioni deve esser tale da avere un equilibrio, da non esser rilasciata, da aver quasi un valore simbolico per la presenza a se stessi (dove il termine tecnico *mudrâ* = sigillo) e da non richiedere sforzi che distrarrebbero lo spirito. Ecco quale è la formula della meditazione: «L'asceta ha smesso la brama mondana e sta ora con animo senza brama, purifica da brama il suo animo. Ha smesso l'avversione e sta ora con animo senza avversione, purifica da avversione il suo animo. Egli ha smesso l'inerzia e l'accidia; amante della luce, chiaro cosciente, purifica il suo animo da superbia e fastidio. Egli ha smesso il tentennare, si è liberato dalla dubbiosa incertezza; non dubita di ciò che è salutare, purifica il suo animo dal tentennare» (44). Si tratta, in fondo, di una quintessenza delle disposizioni già propiziate dal *sîla*, dalla «retta condotta». Qui si mira evidentemente a portarsi in una zona più profonda per mezzo del rafforzato potere di visione interiore di cui si dispone per via delle precedenti discipline. Si tratta d'incidere in una certa misura sui *sankhâra*, cioè sulle tendenze innate e congenite, procedenti in parte dalla eredità estraindividuale che si è assunta.

Perciò anche qui quel che a tutta prima viene realizzato in determinati momenti dovrebbe venire sviluppato fino ad uno stato quasi permanente.

(43) *Anguttara-nikâyo*, V, 193.

(44) *Dîgha-nikâyo*, II, 68-74; *Anguttara-nikâyo*, I, 2.

In tale senso può intendersi la cosiddetta «triplice veglia»: «Di giorno, camminando e sedendo, tergere l'animo da cose turbanti; nelle medie ore della notte, adagiarsi sul fianco destro, come il leone, l'un piede sull'altro, facendo a sé presente l'ora in cui ci si vuol destare; nelle ultime ore della notte, di nuovo alzati, camminando o sedendo, tergere l'animo da cose turbanti» (45). Si tratta dunque di una specie di continuo esame di coscienza. Gli *yama*, cioè i periodi della notte contemplati in tale disciplina, nella tradizione buddhista comprendono quattr'ore ciascuno, il primo andando dalle sei di sera fino alle dieci, il secondo dalle dieci alle due di notte, il terzo dalle due alle sei del mattino. Così, di rigore, il periodo di sonno vero e proprio, o degli stati che nell'uomo comune corrisponderebbero al sonno (cfr. II, cap.6), si restringerebbe a sole quattr'ore, dalle dieci di sera alle due del mattino. In ciò non si deve vedere una disciplina «ascetica» mortificatoria: è in via naturale che, col procedere lungo la via dell'illuminazione, il bisogno di dormire può diminuire notevolmente, senza che ne segua un disagio. Anche qui, un intervento unilateralmente «autoritario» varrebbe solo a creare stati di stanchezza e di disattenzione sfavorevoli per la vita spirituale di veglia.

Con la cura attenta delle «ferite» e con l'azione contro le scorie, resta rafforzata la zona di «silenzio», nella quale si attua una graduale crescita interiore extrasamsārica, che un illuminato sforzo deve aiutare e che si può mettere in relazione coi già accennati «sette risvegli», *bojjhanga*, concepiti come la controparte positiva dell'azione catartica o profilattica, cioè appunto come una «difesa dall'intossicazione, realizzata agendo». La formula canonica è: «A ragion veduta [l'asceta] opera il risveglio della chiarezza spirituale, derivato dal distacco, derivato dalla rinuncia, derivato dall'arresto [del flusso], trapassante nella consumazione; opera il risveglio dell'approfondimento – della energia inflessibile – dell'entusiasmo – della calma – del raccoglimento – della equanimità, di questi risvegli derivati dal distacco, derivati dalla rinuncia, derivati dall'arresto, trapassanti nella consumazione» (46). Circa il luogo di tali risvegli nel complesso dello sviluppo, sono possibili diverse interpretazioni. Infatti, il loro senso complessivo rispecchia quello dei quattro *jhāna*, i quali rientrano in un ordine speciale di contemplazioni, da realizzarsi in pieno distacco dall'esperienza esterna. Qui possiamo però intenderli su di un piano più relativo, alla stregua di una certa trasfigurazione e liberazione di facoltà, che già vengono compenstrate dall'elemento *bodhi*, donde appunto l'espressione *bojjhanga*. Nella formula citata non si tratta di una schematica enumerazione, bensì di una serie nella quale la meditazione realizzatrice deve cogliere l'intima concatenazione causale dei singoli termini, tanto da esser condotti naturalmente a passare dall'uno all'altro di essi, e a vedere nel successivo l'inten-

(45) *Majjhima-nikāyo*, LII (II, 23-4); *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 120.

(46) *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 270-71).

grazione e la risoluzione del precedente. Così bisogna realizzare anzitutto la meditazione non distratta. Si deve allora destare lo stato di «chiarezza spirituale», fissarlo nella mente, svolgerlo, svilupparlo, padroneggiarlo e veder infine come un tale stato conduca al secondo risveglio, trapassi in un «approfondimento», al quale può anche servire da sostegno un dato elemento della dottrina; un tale approfondimento, sviluppato, fissato, svolto e padroneggiato deve avviare al risveglio della «forza inflessibile», la conquista perfetta della quale deve fare conoscere uno stato di speciale, purificato «entusiasmo», di purificata letizia. Sviluppando ulteriormente la meditazione, bisogna intuire che questo entusiasmo, questa letizia, svegliata e perfettamente svolta, presso ad un corpo che si calma, ad un animo che si calma, si risolve e si libera nel successivo risveglio, appunto in quello della «calma». Svolta, approfondita, fissata e padroneggiata la calma, si sveglia il «raccolgimento», il quale, completamente sviluppato, si fissa e splende nell'«equanimità», che è il settimo risveglio (47). Si tratta dunque di tante tappe di una meditazione realizzatrice, legate da una intima continuità. Da esse, per altra via, si è condotti alla conferma di quanto già era andato determinandosi nel *satipatthāna*, nella quadruplica contemplazione distaccata, cioè della impassibilità qualificata come «pura, chiara, duttile, flessibile, splendente», non avente nulla a che fare – si avverte – con la indifferenza di un animo ottuso, con quella «dello stolto, dell'ignorante, dell'inesperto uomo comune, che non passa il limite» (48). Forse è opportuno aggiungere, che lo stato in parola non deve essere nemmeno confuso con un'apatia e un'atonìa, che esso si sviluppa di pari passo con un sentimento di felicità purificata, intellettualizzata ed eroica, per quanto una simile associazione di idee a tutta prima possa sembrare difficile da capire. Nella *Bhagavad-gītā* si legge: «Quando la mente, domata dall'ascesi, si acqueta; quando [l'asceta] vedendo il sé nel sé gioisce in se stesso, conosce quell'infinita felicità che, transcendendo i sensi, solo dall'intelletto può essere colta e, fisso in essa, non si muove dalla realtà... ritengasi che questo distacco dall'unione col dolore è chiamato yoga» (49). Del pari, nel buddhismo si parla di una felicità che appare «fangosa e marcia» di fronte a quella legata al distacco, alla calma, alla illuminazione (50). Inoltre vengono considerate sequenze, come questa: «Nell'asceta sorge gioia; questa

(47) *Majjhima-nikāyo*, CXVII (III, 153).

(48) *Majjhima-nikāyo*, CXXXVII (III, 318).

(49) *Bhagavad-gītā*, VI, 20-23.

(50) *Anguttara-nikāyo*, VIII, 86; cfr. I, 51, dove vengono considerate e contrapposte due specie di felicità, l'una legata alla vita nel mondo, alla mania, al godimento, l'altra all'ascesi o a stati sovramondani di distacco e di libertà della mania; e si dice che la seconda è la felicità più alta. «L'estinzione – viene detto (*Majjhima-nikāyo*, LXXV, II, 232) – è la massima gioia». Già con riferimento allo stato del primo *jhāna* (cfr. II, cap. 5) è detto che una sensazione di voluttà che sorgesse nell'asceta, egli la sentirebbe «come una ferita (*ābādha*), come una sofferenza, come lo è il dolore che turba l'uomo sano» (*Anguttara-*

gioia lo fa beato; il corpo del beato si calma; calmo il corpo, sorge serenità; in questa serenità l'animo si arresta, si raccoglie»; ciò, come avviamento ai quattro *jhâna* (51). Un'altra sequenza presenta quasi i caratteri di una serie concatenata sviluppantesi in senso ascendente dopo quella discendente che, attraverso i dodici *nidâna*, ha condotto fino all'esistenza *samsârîca* (cfr. I, cap. 6). Il punto di partenza di questa nuova serie è infatti lo stato di sofferenza, di agitazione, di contingenza che corrisponde all'ultimo *nidâna* della via discendente. Di là da esso, sorge lo stato della fiducia; questo conduce alla purificata gioia – *pâmuja*; segue la serenità, che dà luogo alla beatitudine, trapassante nella equanimità – il termine qui usato, letteralmente significa anche svanire, cessare di essere in un luogo: si tratta di uno stato di equilibrio liberato, per cui *pâmuja* talvolta figura anche come l'antecedente della estinzione (52). In questo testo la realizzazione suprema ha dunque dietro di sé una serie concatenata nella quale hanno una parte precisa speciali stati di una felicità liberata, analoga a quella che Platone considerò opponendola ad ogni forma mista e condizionata di gioia o di piacere. Citiamo ancora un testo, riferentesi allo stato in cui approssimativamente ci si trova a questo punto della nostra esposizione: «Un tale raccoglimento che non conosce aumento o diminuzione, che non si basa su di un soggiogamento violento, che, per via del suo carattere distaccato, è costante, per via della sua costanza è pieno di beatitudine, per via della sua beatitudine non può esser rimosso – un tale raccoglimento ha per risultato il supremo sapere» (53).

Ciò valga per allontanare l'idea, che la via del risveglio sia arida e desolata, che lungo di essa muoia ogni gioia, che essa consideri solo rinunce e distruzioni. Che coloro pei quali come estrema istanza vale il mondo affettivo *samsârîcamente* condizionato, possano supporre una cosa del genere, è naturale, ma dice ben poco. In un testo si legge: solamente uno Svegliato può comprendere lo Svegliato. Vi è una similitudine assai espressiva. Può accadere che due compagni escano insieme da una città, raggiungano una rupe, che l'uno scala per poi dire all'altro: «Vedo da quassù una meraviglia di giardini, di selve, di campi, di laghi», ma l'altro ribatta: «È impossibile, è inammissibile, amico, che tu da lassù possa vedere tutto questo». Allora quel compagno salito sulla rupe scende giù, prende pel braccio l'altro compagno, lo fa salire sulla rupe con lui e, dopo averlo fatto riposare alquanto, gli chiede: «Che vedi tu dunque, amico, stando

nikâyo, IV, 414). È per possedere una gioia superiore che non s'invidiano coloro che godono, arsi dal desiderio (*Majjhima-nikâyo*, LXXV); è per aver scoperto di là da questo godimento un'altra felicità – la «felicità eroica» – come qualcosa di meglio, che si abbandonano brama ed avversione (*Majjhima-nikâyo*, XIV, I, 135). La felicità, in molte sequenze buddhiste viene appunto dopo la «forza».

(51) *Dîgha-nikâyo*, II, 75.

(52) *Samyutta-nikâyo*, XII, 23.

(53) *Anguttara-nikâyo*, IX, 37.

sulla rupe?». L'altro risponde: «Io vedo una meraviglia di giardini, di selve, di campi, di laghi». «E la tua opinione precedente?». «Finché io ero impedito da questa grande rupe non potevo discernere il visibile». Si conclude: che ciò che è conoscibile, discernibile, conseguibile, realizzabile col distacco, che questo lo conosca o discerna o consegua o realizzi chi vive fra i desideri e dai desideri è arso, ciò non è possibile (54). A parte il superiore principio «sidereo», anche il buddhismo conosce una felicità che è contentezza, festa, giubilo, entusiasmo, esultanza, trasporto dell'animo e che, fra gli altri, viene considerata come «un fattore del grande risveglio» – *pâtisambojjhango* (55).

(54) *Majjhima-nikâyo*, CXXV (III, 212-13).

(55) *Dhamma-sangani*, 285. Molto opportunamente, contro coloro che credono esser, la via buddhista, quella della desolazione e dell'aridità, L. de la Vallée-Poussin (*Nirvâna*, Paris, 1925, p. 62) scrive: «Riconosciamo piuttosto che l'India è difficile in fatto di essere e di beatitudine; che, come essa mette l'essere di là dall'esistenza, così essa mette la beatitudine di là dalla sensazione».

5. I quattro *jhâna*. Le «contemplazioni irradianti»

Nell'insieme della disciplina, quanto si è esposto fin qui corrisponde complessivamente alle due sezioni di *sîla* e *samâdhi*. Quest'ultimo termine nel buddhismo delle origini ha dunque un senso diverso che non nella tradizione generale indù, dove esso prevalentemente designa già stati di contemplazione realizzatrice; nel buddhismo *samâdhi* si riferisce invece ad un'opera di consolidamento, di catarsi e di liberazione preliminare, che i risultati della «retta condotta», del *sîla*, integrano. Vi sono però dei testi, nei quali i quattro *jhâna* – le contemplazioni di cui subito diremo – sono fatti rientrare nella sezione «*samâdhi*» (1). Si è che queste contemplazioni possono esser realizzate secondo uno spirito e un'intensità diversi. Ad un grado inferiore, esse continuano l'azione di purificazione. Presso ad una maggiore veemenza, conducono già a stati sovrasensibili, fino al limite della coscienza individuale, presentandosi equivalenti, nei loro risultati, alle quattro «contemplazioni irradianti» dalle quali deriva la possibilità di uno stato d'unione col dio teistico.

In ogni modo, passando nel dominio dei *jhâna*, come ora vogliamo fare, la realizzazione ascetica va a rimuovere i limiti che definiscono la dottrina stoica, come pure un qualsiasi atteggiamento «superuomistico». Chiariamo brevemente questo punto. Il limite dell'ascesi stoica è l'*apatheia*, la distruzione di ogni possibilità di perturbamento dell'animo causato da passioni e da contingenze esterne. Un noto simbolo è quello della roccia, che resta salda e immobile, mentre contro di essa si frangono le onde tempestose (2). A ciò si aggiunge una tranquillità d'animo basata sulla coscienza della propria rettitudine e un certo *amor fati*, vale a dire una fiducia nell'ordine cosmico, dal punto di vista del quale viene conside-

(1) Cfr. per esempio *Dîgha-nikâyo*, X, II, 1-20.

(2) L'immagine si trova in Marco Aurelio (IV, 49), ed è del tutto simile a quella dell'*Anguttara-nikâyo*, VI, 55, ove si parla di una roccia montana, priva di spaccature, monolitica, che né si scuote, né trema, né oscilla per le tempeste e i nubi che la colpiscono da una qualunque delle direzioni dello spazio.

rata e vissuta l'irrelevanza di tutto ciò che è semplicemente individuale e terrestre. – Quanto alla dottrina superuomistica, essa ha in vista un potenziamento della forza vitale e dell'Io, tale, da determinare una indomabilità e una superiorità a qualsiasi tragedia, a qualsiasi sciagura, a qualsiasi debolezza umana, una forza pura può, sí, venire spezzata, ma non piegata, una volontà di potenza che si riafferma sia di fronte ad uomini, sia di fronte a dèi.

Già nel dominio dei *jhâna* buddhisti si va oltre l'una e l'altra ascesi, perché si tende a rimuovere la condizione umana in genere. Solo se la disciplina degli ariya si fermasse al *sîla* e al *samâdhi* le sue realizzazioni potrebbero esser assimilate a quelle dello stoicismo. Ma al buddhismo – come ad ogni iniziazione – sono proprie più alte e liberate realizzazioni, per le quali, al luogo della roccia contro cui inutilmente si frangono le onde tempestose, sarebbe piuttosto adeguata l'immagine dell'aria, che inutilmente si cercherebbe di afferrare con una rete o di colpire con una spada. L'imperturbabilità, la calma fermezza (*samatha*) equivalente all'*apatheia* stoica, lungo la via del risveglio viene infatti considerata ad un certo momento come un vincolo, da cui ci si scioglie per volgere verso il dominio della «non-esistenza» (3). – Del pari, l'elemento «sidereo» qui propizia un distacco tale da «olimpicizzare» ogni superiore stato di coscienza, da distruggere in esso ogni residuo di *hybris*, di orgoglio o di volontà di potenza legato alla persona. Alla «vita» – anche agli àpici di essa – va ad opporsi quel che è «più-che-vita». Il termine superuomo (*uttamapurisa*) figura anche nel buddhismo come un titolo degli asceti ariya (4). Ma questo ideale qui appare trasfigurato, è portato su di un piano sovrasensibile, nel quale è risolta senza residuo l'oscura tragedia che il «titano» e il «superuomo» nascondono sempre entro di sé. Vedremo subito che per raggiungere un tale ideale viene perfino considerato uno speciale uso di sentimenti, come amore e compassione, secondo una chiarezza, che porta ben oltre il piano delle antitesi fra le quali per esempio un Nietzsche e un Dostojewskij si dibatterono senza speranza. Del resto, ciò è stato da noi già accennato parlando del superamento della paura.

Il termine *jhâna* da alcuni viene tradotto con approfondimento di sé – *Selbstvertiefung* – significato, questo, che può esser tenuto presente: si tratta infatti, nelle discipline di cui diremo, di un discendere negli strati più profondi del proprio essere, là dove nell'uomo comune si estende il regno della subcoscienza. Si calca dunque la stessa via indicata dalla massima ermetico-alchemica: *Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam* (5). Poco felice è invece la traduzione di *jhâna*

(3) *Majjhima-nikâyo*, CV (III, 44). Cfr. CVI (III, 86-87) ove è detto che amando e stimando l'indifferenza, la coscienza appoggiandovisi e restandovi attaccata, non si consegue il fine supremo dell'ascesi.

(4) Cfr. per esempio *Samyutta-nikâyo*, XXII, 57; *Dhammapada*, 97.

(5) Cfr. la nostra opera *La tradizione ermetica* cit.

con *Versenkungen* e ancor piú con *trances* o *raptures*, il significato prevalente di tali termini riferendosi proprio all'opposto di ciò di cui qui si tratta. Il termine *trance* fa pensare agli stati dei medium, stati passivi di subcoscienza, sub-personali e di invasamento, laddove l'ascesi ariya sta sotto il segno della supercoscienza, della piena attività e lucidità. Del pari, il termine *rapture* implica un'idea di passività estatica ed ha una sfumatura mistico-religiosa, l'una e l'altra poco corrispondenti agli stati in quistione. Per cui, in fondo, è preferibile lasciare il termine pâli *jhâna* (sanscrito: *dhyâna*) dopo essersi resi conto del suo contenuto. Stati di *trance*, di sprofondamento confuso o di «rapimento» possono subentrare solo in chi non abbia saputo sostenere la prova costituita da siffatte esperienze.

Accade nei testi, che i *jhâna* siano dati subito dopo le quattro contemplazioni miranti a creare la presenza a se stessi e la cinta di isolamento rispetto ai contenuti dell'esperienza interna ed esterna (6). In relazione a ciò, il loro significato si chiarisce come segue. Con le discipline già indicate, comprese nella sezione *samâdhi*, ci si isola, ci si scioglie, ci si distacca. Già i «sette risvegli» alludono all'entrare in azione, dopo di ciò, di una forza positiva dall'interno, che possiamo mettere in relazione appunto con gli stati che si realizzano nei *jhâna*. Questi stati si irradiano dal centro già isolato, ad occupar di nuovo, per cosí dire, i dominî abbandonati tanto da ridurvi gli elementi contingenti e da sottrarli alla legge *samsârika*: si prescrive infatti che tali stati, dopo che siano stati perfettamente realizzati dallo spirito, vengano trasmessi a tutto il proprio essere, fino alla stessa compagine corporea. Per questo, viene detto che nell'uomo non praticante i *jhâna* la «morte» trova accesso e penetra come una pesante palla di pietra gettata su di una massa di creta umida; in chi ha invece realizzato i *jhâna*, la «morte» trova la via sbarrata e ha l'effetto di un lieve gomito di filo scagliato contro un blocco di legno duro piallato (7).

Il primo *jhâna* è contrassegnato da questa formula fissa: «L'asceta, lungi da desideri, lungi da ogni turbante stato di animo, sussistendo il sentire e il pensare, in una serenità nata da distacco e compenetrata da fervore e da beatitudine, raggiunge la prima contemplazione (*jhâna*)». Ciò significa anche: «Dimorare nel corpo vigilando il corpo, senza pensare alcun pensiero connesso al corpo; dimorare nelle sensazioni vigilando le sensazioni, senza pensare alcun pensiero connesso alle sensazioni; dimorare nell'animo vigilando l'animo, senza pensare alcun pensiero connesso all'animo; dimorare fra i contenuti della coscienza (*dhammâ*) vigilando i contenuti della coscienza, senza pensare alcun pensiero connesso ai contenuti della coscienza» (8). Qui si tratta, per cosí dire, di un riassunto interiorizzato e stabilizzato di tutto quel che è stato conseguito nelle precedenti

(6) *Majjhima-nikâyo*, CXIX (III, 160-64).

(7) *Majjhima-nikâyo*, CXIX (III, 160-64).

(8) *Majjhima-nikâyo*, CXXV (III, 219).

fasi. Tutte le onde si sono calmate. La serenità pervade l'intero essere, lo unifica, mentre vi è chiarezza, distacco, silenzio presso ogni sensazione che sorga o imagine che si presenti. Nel primo *jhâna* la coscienza è ancora appoggiata al sentire e al pensare, alla percezione e alla rappresentazione – *vitakka* e *vicâra*.

Questi due elementi debbono cadere nel successivo *jhâna*, grazie ad un unico atto di semplificazione, ovvero in due fasi nelle quali va rispettivamente realizzata la tacitazione delle impressioni sensibili e poi delle rappresentazioni o imagini (in tale caso, talvolta sono considerati cinque *jhâna*, anziché quattro, con sdoppiamento di quello che ora consideriamo). La formula fissa del canone è: «Dopo compimento del sentire e del pensare l'asceta raggiunge l'interna calma serena, una semplicità intellettuale scaturisce, libera da percezioni e da imagini, nata da raccoglimento, compenetrata da fervore e da beatitudine, la seconda contemplazione». Per «compimento del sentire e del pensare» va inteso uno stato di perfetto equilibrio di queste facoltà tale, per dir così, da poterle lasciare a se stesse e, alla fine, da superarle, abbandonarle. Il termine da noi dato con «semplicità intellettuale» è *ekodibhâva*. Vi è chi traduce: «la mente emerge sola e semplice», altri: «la mente s'innalza calma e sicura» – *mind grows calm and sure, dwelling on high*, lo stato corrispondente essendo detto *self-evolved*; altri ancora usa l'espressione «*it is single-mindedness*» o «*it is one-pointedness*», altri infine parla di unità dell'animo e dello spirito – *Einheit des Geistes*. Forse la nostra espressione «semplicità intellettuale» rende il più approssimativamente possibile il senso dello stato in quistione, mentre essa rimanda ad equivalenti designazioni che figurano nell'antica ascesi occidentale, specie in Plotino, in Giamblico, in Proclo e nei testi ermetici. È un manifestarsi della mente come una essenza unica e semplice, non più appoggiata a funzioni psichiche, a sensazioni, imagini e pensieri formati, svestita di tutto ciò. Una tale realizzazione procede dalla potenza e dalla serietà di un raccoglimento condotto ad un punto tale che, come nell'episodio riferito da un testo, nemmeno il fracasso provocato da una gran quantità di carri viene più avvertito (9). Essa si lega, poi, più ad una superiore dimensione in profondità raggiunta che non ad azioni dirette di «svuotamento», le quali, in molti casi, per usare imagini dello Zen, sarebbero analoghe al voler soffocare un eco alzando la voce o a voler scacciare la propria ombra correndole dietro: dal che si può capire l'equivoco di «fare il vuoto» in senso puramente mentale, che è stato propiziato da alcuni indirizzi di teosofismo moderno. Inoltre, deve si dire che allontanare gli appoggi forniti alla coscienza da *vitakka* e *vicâra*, da sensazioni e rappresentazioni, senza passare o nella subcoscienza o nel sonno, assistendo invece al

(9) Secondo il commento di Buddhagosha, la concentrazione del secondo *jhâna* è identica alla citata *ekaggatâ*, all'arresto del flusso mentale e al raccogliersi della mente in un sol punto, di cui si tratta nello yoga (cit. in T.W. Rhys Davids, *The Yogavacaras' Manual*, p. XXVII).

miracolo dello sciogliersi e del manifestarsi della pura sostanza intellettuale, è cosa possibile solo sulla base di una speciale forza interiore. È necessaria l'unità dell'animo – una unità quasi organicamente sentita – ed è necessaria la forza alimentata dal *sīla*, dalla «retta condotta»; onde è detto, che come non è possibile padroneggiare il dominio della conoscenza trascendente (*paññā*) senza aver prima padroneggiato quello della concentrazione, del pari non è possibile padroneggiare il dominio della concentrazione senza aver prima padroneggiato quello della vita retta (*sīla*), la giusta concentrazione non avendo altrimenti una base (10). Bisogna disporre della forza – non semplicemente «mentale» – di autodomínio e di calma esercitatasi nel distacco, confermata dalla semplificazione interiore, consolidata dalle contemplazioni disidentificatrici, se si deve trovare in se stessi un sostegno per la coscienza e la presenza a sé quando il «silenzio» è assoluto, non presentandosi più sensazioni o immagini. Così non a torto il termine già citato *ekodibhāva* è stato riferito anche ad una «semplicità senza pensieri del volere». La «semplicità intellettuale», costituente il centro del secondo *jhāna*, non è un semplice stato mentale, ma è anche quello in cui si raccoglie una pura volontà, una volontà interiorizzata avente sé medesima per oggetto e per base.

Terzo *jhāna*: «L'asceta, permanendo equanime, chiaro cosciente, dominato, avendo eliminato il fervore e la beatitudine, sente sorgere nel corpo quella felicità, di cui gli ariya dicono: 'Il savio equanime vive felice'. Così raggiunge la terza contemplazione». Come nel secondo *jhāna* venivano lasciati indietro un sentire e un rappresentare portati a trasparenza perfetta e ad equilibrio col primo *jhāna*, così qui viene lasciato indietro l'elemento «fervore e beatitudine» che, presente nel secondo *jhāna*, ora viene sentito come una scoria, come un disturbo, come qualcosa di «composto» e di condizionato. Che come conseguenza di questa ulteriore semplificazione sorga tuttavia qualcosa che può sembrare più o meno un sentimento, non è una contraddizione. Nel terzo *jhāna* è verosimilmente da vedersi la rimozione della sensazione generale che si ha del corpo e la sostituzione di essa per mezzo di quella «felicità intellettuale» di cui si è già parlato. Sembra esser questa la trasformazione che si verifica, quando la pura coscienza intellettuale, destatasi nel secondo *jhāna* e ora ulteriormente purificata, quasi come un «reagente» viene a contatto con la cenesesia, cioè con la sensazione generale del corpo. E già questo stato potrebbe esser messo in relazione – almeno in una relazione parziale – con quella «perfetta serenità che, sorgendo su da questo corpo e arrivando alla luce suprema, compare nel suo vero aspetto», con quella luce che è entro il corpo e la visione della quale si realizza quando nel corpo, al «toccarlo», si sente calore – di cui è detto nelle *Upanishad* (11). Anche per una tale rea-

(10) *Anguttara-nikāyo*, V, 22, 24.

(11) *Chândogya-upanishad*, VIII, iii, 4; III, xii, 7-8. «Toccarlo» qui significa sentirlo facendone l'oggetto di una particolare concentrazione.

lizzazione è richiesta una forza particolare, propriamente ad impedire che ciò che va assorbito e trasfigurato non sia invece esso ad assorbire, a sommergere l'elemento sidereo, col risultato di un dissolversi della esperienza in sensazioni organiche e di una caduta in stati di *trance* o di sonno. Devesi infatti ritenere, che i primi tre *jhâna* si sviluppino in uno spazio interiore che nella vita dell'uomo comune corrisponderebbe a quello della fantasticheria o *rêverie* e del sonno. Ciò è provato dal fatto, che nella fase successiva, nel quarto *jhâna*, dai testi è detto che può sopravvenire la sospensione non solo del pensiero discorsivo (della «parola»), delle sensazioni, delle immagini e degli stessi stati emotivi, siano pur essi purificati, ma anche del ritmo della forza vitale, cioè del respiro, il moto del respiro essendo ciò che ora rappresenta una scoria e un disturbo (12) : il che corrisponderebbe addirittura ad una specie di morte apparente. Su di ciò avremo da riparlare, questa fenomenologia entrando propriamente in quistione nella fase ulteriore delle contemplazioni senza forma e potendo esser considerata, nei *jhâna*, solo quando essi siano realizzati e vissuti in forma particolarmente veemente ed organica.

Quarto *jhâna*:: «Dopo distacco da piacere e dolore, dopo dissoluzione della felicità e della tristezza antecedenti, l'asceta passa in uno stato di là dalla tristezza, di là dalla gioia, in uno stato di equanimità, di purezza e di illuminazione – nella quarta contemplazione» (13). Qui siamo all'estremo limite della coscienza individuata. La catarsi o semplificazione deve esser capace di distruggere anche la sensazione di pura gioia intellettuale trasfigurata, per realizzare una estrema «neutralità», un punto supremo di equilibrio, senza colore, senza forma, privo assolutamente di qualsiasi sostegno. Questo è il limite fra due mondi, il punto, oltre il quale la coscienza, se ha ancora tanta forza e volontà d'assoluto da non arrestarsi e da non provare paura, non è più coscienza di un «Io», cioè di un particolare essere finito vincolato da una particolare forma fisica. È dunque la soglia della trasfigurazione in senso letterale, cioè il punto, oltre il quale si va anche oltre la «forma», oltre la «persona». Infatti, nei testi il quarto *jhâna* rappresenta il limite che separa le contemplazioni legate alla «forma» da quella *arûpa*, cioè libere dalla forma, non «formali» ma «essenziali».

Aggiungeremo alcune considerazioni sulla pratica e sul «luogo» dei quattro *jhâna*. A che la loro serie si sviluppi, occorre anzitutto che la volontà d'incondizionato abbia completamente preso l'animo. Solo allora lo slancio non si arresterà. Solo allora, realizzato interamente ogni singolo *jhâna*, ci si accorgerà di quel che esso ancora presenta di «composto», di «condizionato» (14) e così si troverà una via che conduce ancor oltre. Contemplati i fenomeni pertinenti a ciascun *jhâna* nel loro sorgere e svi-

(12) *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 11.

(13) Sui quattro *jhâna* cfr. per esempio: *Dîgha-nikâyo*, II, 75-82; *Samyutta-nikâyo*, XXVIII, 1-9; *Anguttara-nikâyo*, III, 58.

(14) *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 16).

lupparsi, l'asceta deve restare di fronte ad essi non inclinato, non interessato, non legato, non attaccato, con l'animo da essi non limitato, e presentire: «Vi è una superiore libertà»; sviluppandosi l'esperienza, egli osserverà appunto: «Vi è» (15). Il demone della identificazione e della soddisfazione si presenta anche qui. Esso va prevenuto e vinto. Ogni sentimento di gioia o di compiacimento che sorga al realizzarsi di ogni *jhâna* va subito avvertito nella sua possibilità di creare un vincolo per l'animo, e va respinto (16). Si applica qui il principio generale buddhista, che ogni gioia di attaccamento è letale, sia pur essa per i «cieli» o per lo stesso *nirvâna*, perché «il fuoco acceso col prezioso legno di sandalo non brucia meno di un qualsiasi altro fuoco». L'azione deve esser neutra, assolutamente purificata e nuda. Come nel simbolismo carmelitano dell'ascesa al monte, la via che non si perde, che conduce dritta fino alla vetta, è quella che reca le parole: *nada, nada, nada* – «nulla, nulla, nulla». Solo che nella via ariya del risveglio non si trova nulla di corrispondente a quella crisi, che San Giovanni della Croce chiamò la «notte oscura dell'anima». – Nei testi, l'impersonalità dell'azione risulta anche pel fatto, che i quattro *jhâna* sono dati come fasi di uno sviluppo dall'interno, determinati in via naturale dalla direzione fondamentale che ha preso il proprio essere, senza un intervento «volitivo» in senso stretto, egoico. Nei quattro *jhâna*, così come nelle ulteriori esperienze, non deve mai venire di pensare: «Sono io che sto per raggiungere questo *jhâna*», o «Sono io che ora ho raggiunto questo *jhâna*», o ancora «Sono io che sto portandomi oltre questo *jhâna*». Invece, la mente adeguatamente avviata deve condurre da sé dall'uno all'altro (17). Ogni intervento della comune coscienza egoica varrebbe solo ad arrestare il processo e a ricondurre al punto di partenza, allo stesso modo che nel punto di mirare la sua immagine Narciso preparò a se stesso la fine. Bisogna quasi assumere il detto mahâyânico: esiste la via e l'andare, ma non colui che va, o rifarsi alla massima taoista: «Raggiungere intenzionalmente l'assenza di intenzioni».

Un intervento attivo nel senso corrente può esser considerato solo nell'opera di stabilizzare ciascuno di questi dati, fino a poterli evocare a volontà. Ciò presuppone uno speciale approfondimento di ciascuno di essi, una volta che si siano sporadicamente manifestati. I testi riferiscono l'episodio del Buddha che, apparso, grazie ad uno dei suoi poteri supernormali, ad un discepolo quando questi, nel riemergere dai *jhâna*, vede riaffacciarsi e riaffermarsi percezioni e stati già superati, lo istruisce sul modo di portar oltre l'esercizio, tanto da poter avere ragione di tali resti: va eliminata ogni distrazione – va cioè rafforzata l'austera concentrazione; la mente va com-

(15) *Majjhima-nikâyo*, CXI (III, 91-92).

(16) *Majjhima-nikâyo*, XXXVI (I, 365-66); CXXXVIII (III, 326-37).

(17) *Samyutta-nikâyo*, XXVIII, 1-9; cfr. *Anguttara-nikâyo*, X, 2, dove è espresso il principio della gradualità e della crescita: «Così, o discepoli, dall'un fenomeno scaturisce l'altro, l'uno conduce al compimento dell'altro, sicché appunto questi stati dell'aldiqua conducono alla fine proprio all'aldilà».

posta, va completamente padroneggiata, va raccolta come in un solo punto – *ekodi-karohi* (18).

Ciò porta a dire sul «luogo» delle realizzazioni corrispondenti ai *jhâna*. Un tale luogo dipende dal grado di intensità di queste stesse realizzazioni e dalla misura in cui esse abbiano per anima il «sapere», *vipassanâ*. Come caso-limite, già con esse si opera la distruzione completa, senza residuo, delle «manie», degli *âsava*, e quindi la liberazione. In altri casi – quando l'azione resti più periferica – solo una parte dell'ente *samsâ*-rico ne risulta neutralizzata, solo alcuni dei vincoli sono effettivamente disciolti, sì che non si ha la liberazione già da vivi e, con la caduta del corpo, si può anche risorgere in stati di esistenza più che umani sì, ma pur sempre condizionati. Circa queste varie possibilità, si dirà più partitamente in seguito (cfr. II, cap. 8). Esiste anche la possibilità di sviluppare i quattro *jhâna* in modo «neutro», su di un piano essenzialmente mentale, non ai fini del risveglio, bensì come mezzi per acquisire ed esercitare certe facoltà estranormali – *iddhi* (19).

Sempre circa il «luogo» dei *jhâna*, va fatta la considerazione generale, che queste, così come le altre realizzazioni, di cui si dirà, non vanno intese su base semplicemente «psicologica» – come semplici stati «interiori» del singolo – ma per esse si deve concepire una specie di controparte ontologica. Anzitutto vi è da pensare che lo sviluppo porti di là dalla coscienza comune, in stati prenatali e preconcezionali, corrispondenti normalmente all'inconscio – allo stesso inconscio che vige nello stato di sogno, di sonno e di catalessi. In secondo luogo, nei testi ai *jhâna* corrisponde spessissimo l'idea di una «sede», di una «dimora» – cioè si vuole significare che i *jhâna* introducono in una delle «sfere» comprese nella gerarchia oggettiva degli stati multipli dell'essere. Si parla anzi perfino di «cieli»: con i *jhâna* si raggiungerebbero i «cieli delle forme pure» o si preparerebbe la via che conduce fino ad essi (20). Si parla inoltre di spiriti o dèi o angeli dell'uno o dell'altro *jhâna* (21), e di contatti che gli asceti hanno con essi. A tale riguardo, si danno anzi dei dettagli. I *bodhisattva*, cioè coloro che si avviano verso la piena illuminazione, percepirebbero dapprima uno splendore luminoso e non la forma; purificando lo «sguardo della conoscenza», anche la forma viene percepita; in un grado ulteriore sorge la possibilità di reali contatti («conversare insieme») e, ancor oltre, quella di riconoscere il luogo gerarchico di tali enti («a quale mondo celeste appartengono») (22). Vengono anche studiate accuratamente le cause che conducono alla interruzione di esperienze del genere, allo «svanire dello splendore e della

(18) *Samyutta-nikâyo*, XL, 1 sgg.

(19) In *Anguttara-nikâyo*, VI, 29, l'acquisto di tali poteri è riferito appunto allo sviluppo e al frequente esercizio del quarto *jhâna*.

(20) *Dhamma-sangani*, 160 sgg.

(21) *Anguttara-nikâyo*, IV, 123; III, 114.

(22) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 64.

visione delle forme» (23). Negli sviluppi del buddhismo mahâyânico si hanno poi addirittura le personificazioni dei *jhâna* in altrettanti Buddha mitologici e divinità di ogni genere prendono il luogo dei varî piani della realizzazione contemplativa e trascendentale. Specie di fronte a tale letteratura, bisogna capir bene quale è il giusto punto di vista: da un lato bisogna evitare l'interpretazione psicologista; quando ci si trova nei *jhâna* o in stati analoghi, il centro del proprio essere, sia pure per un dato tempo, si trova realmente «altrove», in mondi diversi da quello corrispondente alla comune coscienza di veglia. Ma, d'altra parte, quanto viene dato – specie nel buddhismo più tardo – sotto forma quasi teologica, con riferimento a divinità e gerarchie cosmiche o celesti, va smitologizzato, va cioè inteso essenzialmente in funzione di stati di coscienza, di esperienze trascendentali. Ciò deve valere non soltanto in sede dottrinale, ma anche nei casi di apparizioni vere e proprie. Tali apparizioni eventuali non sono che «proiezioni», cioè modi esteriorizzati di vivere determinati stati, e la personificazione avviene sulla base di immagini stabilizzatesi nella mente o nella subcoscienza di chi sperimenta. Così il buddhismo tibetano giunge ad ammettere senza difficoltà che in una data fase realizzatrice il buddhista potrà vedere il Buddha trasformato in un dio del Mahâyâna, così come un cristiano potrà invece vedere il Cristo e un islamico Maometto. Ognuno fornisce l'immagine che ha coltivato, o che gli è venuta da una tradizione *sam-sârîca*, come veste nello sperimentare – sotto le specie di una forma, di una immagine o apparizione – un determinato stato della coscienza ascetica e iniziatica. In ordine sia ai *jhâna* che alle altre realizzazioni bisogna dunque raggiungere un punto di vista superiore sia a quello teologico, sia a quello «psicologista» o «spiritualistico». Solo un tale superiore punto di vista è «conforme alla realtà» e alla vera conoscenza. In base a tale conoscenza, la realizzazione buddhista lascia completamente da parte tutto quel mondo spiritologico di visioni, di fenomeni, di apparizioni «astrali» o «mentali» e così via, che ha così gran parte nelle deviazioni proprie al teosofismo e all'antroposofia occidentali; anche il sostanzialismo proprio ad una severa teologia viene superato. I riferimenti agli dèi e agli angeli delle varie «regioni» nei testi più antichi, quando non rappresentino interpolazioni e infiltrazioni di credenze popolari, sono affatto stereotipi. L'asceta ariya realizza i varî stati che sono la sostanza di tali «mondi» e si porta oltre, senza concedere troppa attenzione ad una fenomenologia che perdura solo quando il «sapere» vacilla e si soggiaccia al giuoco della propria immaginazione inconsciamente oggettivante. Il mondo della contemplazione buddhista originaria è chiaro, quasi diremmo dorico. Quelle concrezioni fantastiche vi mancano del tutto – ed è per questo che in persone dalla vista corta

(23) *Majjhima-nikâya*, CXXVIII (III, 242-47). Alcune delle «impurità d'animo» che paralizzano la visione sono il dubbio, la disattenzione, lo spavento, l'esultanza, l'eccessivo sforzo, il diminuire dello sforzo, il compiacimento, la difettosa unità dello sguardo interiore.

è nata l'idea che si tratti, qui, di semplici stati «psicologici», al massimo «mistici».

Intensamente vissuti, i *jhâna* trasformano, oltre che la coscienza, determinate facoltà – la parola, il pensiero, il respiro –, «le purificano», portano ancor oltre la catarsi. Si è detto che tali facoltà restano sospese durante l'esercizio; come conseguenza, si ha anche il loro acquetamento e padroneggiamento (24). Infatti, la sospensione corrisponde al portarsi della coscienza di là dalle loro radici, ad un suo sussistere di là da esse. Con ciò stesso si crea virtualmente un rapporto di subordinazione, appunto perché la coscienza va a costituirsi, ora, come un substrato essenziale o superessenziale delle facoltà in quistione e a trasfondere in esse la calma in sé realizzata. Viene anche considerata la catarsi di certi sentimenti condizionati (25), mentre si mette in rilievo che la forza, che per tal via si porta innanzi, recide non solo il vincolo costituito dai «cattivi pensieri» (questi scomparirebbero nel primo *jhâna*), ma anche quello costituito dai «buoni pensieri» (che scomparirebbero nel secondo *jhâna*) (26).

La stessa forma generale dell'esperienza al riemergere dai *jhâna* non è la stessa di prima. A questo proposito, si parla di tre modi del «contatto» (cioè tre nuove modalità dello sperimentare, del percepire in genere), dati in alcuni testi anche come tre «liberazioni»: contatto secondo il «vuoto», contatto secondo il «senza segno», contatto secondo il «senza tendenza» – *suñña-*, *animitto-*, *appanahito-phasso* (27). In ciò si possono appunto riconoscere nuove «categorie», nuovi modi dell'esperienza in genere subentrati nel punto in cui l'asceta, dopo essersi portato fino al limite della coscienza condizionata, ritorna all'esistenza comune. Sarà bene, tuttavia, considerare siffatte forme di esperienza più oltre, poiché esse possono esser trattate in connessione coi *jhâna* nel solo presupposto che questi siano stati così intensamente realizzati, da condurre già fin quasi alla grande liberazione: mentre di solito nei testi ai *jhâna* seguono altre trasformazioni della coscienza rientranti propriamente in *paññâ*, nella sezione della conoscenza trascendente. Tuttavia vi sono dei testi, che considerano forme speciali di contemplazione, nelle quali i *jhâna* assumono per base appunto il «vuoto», il «senza segno» e il «senza tendenza» per produrre un grado più alto di «purificazione», contrassegnata da quei tre elementi: *suddhika-suññatam*, *suddhika-animittam*, *suddhika-appanahitam* (28).

La perfezione dei quattro *jhâna* implica la loro «corporizzazione», il che significa anche una trasformazione della compagine invisibile dell'organismo umano (con particolare riferimento all'ente *samsârico* che ne costituisce la radice) operata appunto dall'infondersi degli stati corrispondenti. Infatti si parla di un «rivivere corporalmente in sé» perfino

(24) *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 11.

(25) *Anguttara-nikâyo*, IV, 200.

(26) *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 289).

(27) *Samyutta-nikâyo*, LXI, 6.

(28) *Dhamma-sangani*, 344-53; 505-28.

«quelle sante liberazioni, alte sopra ogni forma, senza forma» (29), in ciò vedendosi una piú alta realizzazione. Su tale base, si distingue chi è «liberato d'ambo i lati» (*ubhatotobhâga-vimutta*) da colui che lo è solo «secondo conoscenza» (*paññâ-vimutta*). Il secondo è il caso di chi «non ha corporalmente realizzato quelle sante liberazioni, che sono oltre la forma, informi» e nel quale, per tale causa, le intossicazioni, le «manie» o *âsava*, solo in parte sono rimosse (30).

Per questo processo di «corporizzazione» dei quattro *jhâna* sono date uniformemente delle immagini; immagini importanti, perché valgono anche a chiarire ulteriormente l'essenza di ciascuna delle realizzazioni in parola.

Ecco l'immagine relativa al primo *jhâna*: «Come un esperto bagnino o garzone di bagnino mette polvere di sapone in una vasca, la impregna d'acqua, la mischia e la scioglie in modo che la sua schiuma sia completamente inumidita, saturata dentro e fuori di umidità e niente goccioli piú: or cosí anche appunto l'asceta compenetra ed imbeve, riempie e satura questo corpo della serenità nata da distacco, senziente e pensante, compenetrata di fervore e di beatitudine, cosí che non la minima parte del suo corpo rimanga insaturata di questa serenità nata dal distacco».

Secondo *jhâna*: «Come un lago ccn sorgente sotterranea, in cui non si versi ruscello da oriente o da occidente, da settentrione o da mezzogiorno, non si scarichi nuvola, nel quale solo la fresca sorgente del fondo sgorgi e completamente compenetri, imbeva, riempia, satura questo lago, cosí che la non minima parte del lago rimanga insaturata di fresca acqua: or cosí anche appunto l'asceta compenetra ed imbeve questo corpo d'interna calma serena, nata dal raccoglimento, compenetrata di fervore e di beatitudine». Si noti, qui, l'immagine della sorgente interna, l'idea di qualcosa di fresco che si diffonde partendo dall'interno e dal «fondo» – dalla realizzata «semplicità intellettuale» distaccata – rimanendo escluso ogni versarsi di correnti esteriori, essendo cioè escluso ogni alimento vitale *samsârico*.

Terzo *jhâna*. «Cosí come in un lago con piante di loto alcuni fiori di loto sorgono nell'acqua, si sviluppano nell'acqua, rimangono sotto la superficie dell'acqua, e succhiano alimento dal fondo dell'acqua, e i loro fiori e le loro radici sono compenetrati, imbevuti, riempiti e saturi di acqua fresca, cosí che non la minima parte di ogni fiore di loto rimane insaturata di fresco umore: or cosí anche appunto l'asceta compenetra ed imbeve, riempie e satura questo corpo di purificata felicità, cosí che non la minima parte del suo corpo rimanga insaturata di purificata felicità». Mentre nella fase precedente si parlava solo di uno sviluppo ulteriore, si parla di uno stato che ormai avvolge, compenetra ed alimenta tutta la compagine corporea, trasformando la sensazione generale che vi corrisponde, secondo quanto si è già detto.

(29) *Majjhima-nikâyo*, VI (I, 48).

(30) *Majjhima-nikâyo*, LXX (II, 192).

Quarto *jhâna*: «Come se ecco un uomo si avvolgesse dal capo alle piante in un bianco mantello, cosí che non la minima parte del suo corpo rimanesse scoperta dal bianco mantello: or cosí anche appunto ecco l'asce-
ta siede ed ha avvolto questo corpo con uno stato di estrema equanimità e purezza e chiarezza, cosí che non la minima parte del suo corpo rimane scoperta dallo stato di estrema equanimità e purezza ed illuminazione». Siamo dunque ad una terza fase: il corpo non solo è compenetrato, ma anche a b b r a c c i a t o dalla nuova forza, è avvolto da essa, come se non esso la contenesse, ma fosse essa a contenerlo. L'asce-
ta sovrasta il suo corpo, c o p r e il suo corpo (31).

Le immagini ora riportate sono di quelle che, in buona misura, hanno un valore di «chiavi»: hanno un potere illuminativo per chi le assuma come base nell'approfondire questa fase di corporizzazione dell'esperienza corrispondente ai quattro *jhâna*.

La via dei *jhâna* non è la sola considerata dall'insegnamento buddhistico. Una seconda è indicata dai testi, da giudicarsi, alla stregua dei suoi effetti, equivalente. La si può chiamare «via della santità» ed anche «via umida» in opposto alla prima, che ha caratteri prevalenti di «via secca». Mentre i *jhâna* sono essenzialmente realizzati su base intellettuale e con una concentrazione spirituale, nell'altra via, che ora dovremo brevemente considerare, ha un largo margine il sentimento, sia pure presso ad una perfetta consapevolezza e in una funzione strumentale.

Questa seconda via si articola in quattro risvegli che hanno il nome di *brahmavihâra-bhâvanâ*, cioè «sviluppo degli stati divini», od anche di *appamaññâ*, vale a dire «i senza limiti», gli «infiniti». Il termine da noi adottato è «contemplazioni irradianti». Si tratta di sciogliere il vincolo costituito dalla coscienza finita per mezzo dell'irradiazione di un sentimento sempre piú vasto, disindividuale e universalizzato, da svolgere in modo che al limite esso conduca allo stesso stato del quarto *jhâna*, a quello di una equanimità e di una chiarezza spirituale quasi disincarnate. Si riconosce, per tal via: «Prima questo mio animo era limitato e impedito. Ora, invece, esso è illimitato, dispiegato e nessuna azione limitata potrà piú sussistervi, potrà mantenervisi» (32). Si tratta perciò, di nuovo, di una catarsi. Nei quattro *appamaññâ* viene appunto concepita una «purificazione», per cui è detto che chi li realizza «si è bagnato nell'interno bagno» e non ha piú bisogno di riti purificatori esteriori (33). Essi producono «l'illimitata redenzione d'animo» (34).

(31) *Dīgha-nikāya*, I, II, 75-82. Il mantello bianco di alcuni ordini monastici occidentali, fornito di un cappuccio che va a ricoprire anche la testa in speciali riti, ha un valore simbolico suscettibile ad esser interpretato a questa stregua: significato che nella Chiesa è andato perduto.

(32) *Anguttara-nikāya*, X, 208.

(33) *Majjhima-nikāya*, VII (I, 57).

(34) *Majjhima-nikāya*, XLIII (I, 436).

Ecco le formule date dal canone per le quattro contemplazioni radiantissime: «L'asceta dimora con animo compenetrato d'amore (*mettā*) e irradia in una direzione, in una seconda, in una terza, in una quarta, come pure a traverso, verso l'alto e verso il basso: in tutto dappertutto riconoscendosi, egli irradia il mondo intero con animo compenetrato d'amore, con ampio, profondo, illimitato animo, schiarito di odio e di rancore». La formula viene ripetuta altre tre volte, uguale, col solo cambiamento del termine amore, cui volta per volta, in serie, si sostituisce compassione (*karuṇā*), poi gioia-simpatia (*muditā*) e infine equanimità, immutabilità o stabilità (*upekkhā*). Dopo l'irradiamento del sentimento d'amore, segue dunque quello della compassione e poi della gioia-simpatia. Attraverso l'amore l'asceta si sente in tutti gli esseri, nobili e volgari, felici ed infelici, di questo mondo come d'ogni altro mondo, fa come se il loro destino fosse il suo stesso destino, assume la contingenza della loro vita, si sente nel loro sentire o patire (com-passione) – ma successivamente irradia gioia, come se l'oscurità di ogni essere dovesse risolversi, come se il sentimento che s'irradia fosse propizio agli esseri, li sostenesse, li schiarisse, li liberasse. Segue l'ultimo irradiamento, quello della immutabilità o stabilità: l'asceta, continuando a sviluppare questa coscienza universale, è come se volesse l'essere di ogni essere. Egli s'intende ad infonder in ogni creatura la stessa calma, la stessa qualità di stabilità e di equanimità che ha sviluppato in sé, a proiettarvi la qualità «essere», la stessa incrollabilità o sicurezza realizzatasi al limite di tale universalizzazione. Per cui, potrebbero forse venir ricordate anche le parole: «Io vi lascio la pace, io vi do la mia pace: io non ve la do come il mondo la dà: il vostro cuore non sia turbato e non si spaventi» (35). La formula dunque viene ripetuta mutando solo, per ogni contemplazione, la qualità del sentimento-base da accendere prima in sé e poi da irradiare: «L'asceta dimora con animo compassionevole – lieto – immutabile e irradia in una direzione, poi in una seconda, poi nella terza, poi nella quarta, così come in alto, in basso, per traverso: dappertutto in tutto riconoscendosi, egli dimora irradiando il mondo intero con animo compassionevole – lieto – immutabile – con ampio, profondo, illimitato animo, schiarito di odio e di rancore» (36).

Raggiungere la vastità d'animo svolgendo un amore che trapassa in compassione, una compassione che trapassa in gioia, una gioia che trapassa in immutabilità, in impassibile chiarezza e incrollabilità distaccata, ecco dunque lo scopo di questa quadruplice contemplazione. Realizzandola sino in fondo, vale a dire fino a risolvere ogni scoria di una soggettività agitata e finita, significa, secondo il buddhismo, aver realizzato la condizione per poter conseguire uno stato d'unione col dio teistico,

(35) Giovanni, XV, 27; cfr. *Mahāparinirvāna-sūtra*, 40: «Lo Svegliato è pace a se stesso e porta la pace al mondo intero».

(36) *Majjhima-nikāya*, XL (I, 414-15).

col Brahmâ – *brahmâ-sahayatâ*. In un testo, in relazione alla quarta contemplazione radiante, anzi è detto: «Cosí, o discepoli, un asceta dimora quale Dio» (37). In ogni modo, per questa via, che, come si è detto, si può mettere in relazione con la «via della santità», si conseguirebbe già l'*anâgâmi-phala*, cioè il «non tornar piú»: l'essere in quistione dopo la caduta del corpo risorge nel mondo di Brahmâ, del quale, come giustamente ha rilevato il De Lorenzo (38), tutto il paradiso dantesco non è che una allegorica rappresentazione ma che pel buddhismo rappresenta solo un gradino da superare, di fronte all'assoluta liberazione apparendo come qualcosa di inferiore – *hîno* –, di ancor sempre condizionato (39).

Come nei *jhâna*, cosí anche in queste contemplazioni irradianti una forza interna, dopo che la preliminare ascesi ha sbarrato sufficientemente le vie lungo le quali le contingenze esterne potrebbero turbare l'intimo essere, si libera e si espande con caratteri di irresistibilità. Gli stati da accendere e da irradiare fino alla immutabilità acquistano un carattere – piú che di sentimenti in senso comune – di forze assolute, le quali sono tali da farsi anche sentire oggettivamente da lungi (40), di forze che promanano da una coscienza cosmica dominando completamente la sensibilità e travolgendo ogni sofferenza e ogni reazione dell'animo, sino a limiti quasi inconcepibili. Le contemplazioni irradianti si associano, per tal via, al potere di una *patientia*, alla capacità di sopportare incrollabilmente tutto ciò che può venire dal mondo degli uomini, facendo svanire nella vastità dell'animo svincolato tutto quel che questi possono. Sia che le genti si comportino con amore o con odio, sia la loro parola benevola o maligna, sincera o falsa, sia che la loro azione volga a produrre gioia o sofferenza, l'animo dell'asceta che pratica gli *appamaññâ* non deve esser turbato, nessuna cattiva parola deve sfuggirgli, amichevole e compassionevole egli deve permanere, con animo amorevole, senza segreta malizia. Con animo amorevole la persona che può aver agito bene o male va irradiata; da essa movendo, l'asceta irradierà poi il mondo intero con animo amorevole con ampio, profondo, illimitato animo, schiarito di scorie e di rancore. E si aggiungono delle immagini cosmiche: con animo simile alla terra, simile all'acqua, simile all'aria, simile al fuoco.

«Simile alla terra», dice il Buddha, «esercita ascesi. Cosí come quasi sulla terra si getta il puro e l'impuro, si getta sterco e urina, Si getta muco e marcia e sangue, né di ciò la terra si commuove o contrista o conturba: or

(37) *Anguttara-nikâyo*, IV, 190.

(38) In *Majjhima-nikâyo*, II, 502.

(39) Cfr. CXX (IV, 172-73), ove è detto che chi aspira all'estinzione va oltre tutte le sfere divine, «non risorge in alcun luogo, non risorge in alcun punto». Inoltre, lo stato assolutamente neutro nella via del risveglio sta piú in alto di qualsiasi beatitudine, anche celeste. È quando quello stato viene meno, che la beatitudine, già superata, riaffiora: CII (III, 25).

(40) Secondo *Samyutta-nikâyo*, XLII, 8, le forze irradiate sono sentite da tutti gli esseri nelle quattro regioni come il suono di una tromba, prodotto senza fatica.

così anche appunto simile alla terra eserciterai ascesi, il tuo animo, toccato gradevolmente o sgradevolmente, non si commuoverà». E lo stesso per l'acqua: come nell'acqua si lava il puro e l'impuro, o come nel fuoco si consuma il puro e l'impuro, o come il vento spira sul puro e l'impuro, o come, infine, lo spazio da nulla è limitato, così si eserciti l'ascesi, simile ad acqua e fuoco, a vento e a spazio: e l'animo, toccato gradevolmente o sgradevolmente, non si commuoverà (41).

Analogo quest'altro ciclo di immagini, nelle quali si conferma l'anzidetto carattere di cosmicità dei sentimenti da accendere e da irradiare in tali contemplazioni. È detto: «Se un uomo arrivasse con una zappa ed una cassa e parlasse così: 'Io sterrò la terra' ed egli zappasse qua e là, rimuovesse qua e là, rigettasse qua e là: 'Senza terra devi tu divenire' – che pensate voi ora, discepoli: potrebbe quest'uomo sterrare la terra? – 'Certamente no, o Signore'» è la risposta. «'E perché no?'. 'La terra, o Signore, è ben profonda, immensa, non certo la si può sterrare, per quanta fatica e travaglio quell'uomo voglia pur darsi'». Lo stesso, per l'aria: come se un uomo venisse con lacca ed altri colori, per dipingere nel cielo delle figure: mai vi riuscirebbe, perché «il cielo è informe, invisibile, non certo vi si può dipingere una figura, per quanta fatica e travaglio quell'uomo voglia pur darsi». E infine l'acqua: lo stolto che con un fascio di paglia accesa volesse far svaporare il Gange non giungerebbe mai al suo scopo. È in questa guisa, con animo simile alla terra, all'aria, all'acqua, al fuoco, all'etere, con ampio, profondo, illimitato animo schiarito di odio e di rancore che si deve irradiare il mondo intero, non lasciandosi mai turbare il cuore, non facendosi mai sfuggire alcuna parola malevola, restando amichevoli e compassionevoli. Il limite è questo: «Se anche, a voi discepoli, briganti ed assassini con una sega da alberi vi staccassero articolazioni e membra, chi per ciò cadesse in furore non adempirebbe il mio insegnamento. Quindi avete, voi discepoli, bene da esercitarvi: 'Non deve l'animo nostro esser turbato, nessuna cattiva parola deve sfuggire dalla nostra bocca, amichevoli e compassionevoli noi vogliamo rimanere, con animo amorevole, senza segreta malizia noi irradieremo quella persona, da essa muovendo irradieremo poi il mondo intero con animo amorevole, con ampio, profondo, illimitato animo, schiarito da odio e da rancore'. Così avete, voi discepoli, bene da esercitarvi» (42). Nel corso di questo testo viene sottolineato, che l'animo deve esser messo alla prova appunto quando ci si trova dinanzi ad una ingiustizia: si tratta cioè di neutralizzare, di arrestare la reazione proprio là dove essa avrebbe ogni ragion d'essere, là dove essa sarebbe giusta, e non ingiusta. Naturalmente, qui noi siamo nel campo di una pura disciplina ascetica per cui si cadrebbe in un grave equivoco quando si volesse trasporre questo atteggiamento sul piano della vita

(41) *Majjhima-nikāyo*, LXII (II, 118); *Anguttara-nikāyo*, IX, 11.

(42) *Majjhima-nikāyo*, XXI (I, 194 sgg.).

ordinaria. Si noti inoltre che qui non si tratta affatto di un «perdonare» – meno che mai di un «perdonare per essere perdonati». Ad un certo punto, il tutto si risolve in una impossibilità oggettiva di venire toccati o colpiti. L'offensore e l'ingiusto si trovano nella identica condizione di chi credesse sul serio di poter esaurire la terra con una zappa o di fissare figure nell'aria. Per cui, la non-reazione dell'asceta la si deve intendere – per usare una immagine del Kremmerz (43) – come la bontà infinita di un campione mondiale di lotta per un giovane scheletrico che lo sfida con arroganza a misurarsi con lui e gli tira uno scappelotto od un calcio per provocarlo. Quegli sa che basterebbe un nulla per abbattere lo sciocco.

Ciò ci offre l'occasione di precisare la parte che l'amore – *mettâ* – ha nella dottrina del risveglio. Esso anzitutto non vi figura come un valore assoluto – la *charitas*, l'attributo teologico «Dio è amore» – bensì come uno strumento ascetico, che al quarto stadio finisce e dà luogo alla impassibilità, allo stato di un animo staccato da ogni beatitudine, «neutro» in senso superiore e sovrano. In secondo luogo, non si tratta di una cura umana per il «proprio prossimo», bensì del potere irradiante e quasi oggettivo che procede, in via naturale, dall'animo integrato e svincolato. Ciò risulta dalla veduta buddhistica, secondo la quale fra chi cura la salute propria senza curare l'altrui, e chi cura la salute altrui trascurando la propria, il primo viene giudicato superiore: ciò porta ben lontano dall'umanitarismo ma anche dall'egoismo (44). Si è che chi non ha, non può nemmeno dare. L'amore qui non è il correre appresso agli altri con cure, sollecitudini ed effusioni, ma è qualcosa che ha per premessa il «curare la propria salute» – cioè il proprio compimento spirituale – fino ad uno stadio «radiante», paragonabile a quello della luce solare, la quale si riversa in modo uguale e disindividuale sui buoni così come sui malvagi senza uno speciale *pathos*, senza una speciale intenzione.

Del resto, a tale riguardo si può rimandare alla distinzione propria alla stessa teologia cristiana, là dove essa chiarisce come si possano amare anche coloro per i quali si nutre una naturale avversione, una ripugnanza tale, da doversi far violenza per non seguirla. Qui viene dunque distinto l'amore naturale da quello sovranaturale, l'amore sensibile dall'amore avente per base la volontà e la libertà. Il primo amore è appunto condizionato dal sentimento e non è libero, perché non si desta che quando si presenta l'oggetto corrispondente ad una tendenza; per cui, quando l'oggetto muta o quando l'animo si orienta altrimenti, l'amore viene meno o dà luogo ad un altro sentimento. In un tale amore il singolo, in fondo, non

(43) Cfr. G. Kremmerz, *Dialoghi sull'ermetismo*, Spoleto, 1929, pp. 53-54

(Ora in: G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1975, vol. III – N.d.C.).

(44) *Anguttara-nikâya*, IV, 95.

ama che se stesso – piú propriamente: è l'ente samsârico che ama in lui: si tratti pure non del semplice amore bramoso, ma altresí di forme sublimite di amore e di affetto. Tutto ciò rientra nel mondo di *dukkha*, è una alterazione, un vincolo, una perturbazione dell'animo. E in tal senso la via ariya del risveglio non conosce l'amore, considera ogni specie di amore come un cedimento e una scoria.

Diverso è l'*amor intellectualis* che, pur conservando i caratteri di uno stato affettivo *sui generis*, ha per base non la sensibilità, ma, come si è detto, la volontà e la libertà. Nella teologia cristiana, ciò è «l'amare ogni essere in Dio», vale a dire, avendo in vista la radice trascendentale di ciascuno, volendo in ciascuno quel che egli è da un punto di vista disindividuale e metafisico, epperò elevandosi di là da ogni inclinazione o ripugnanza dall'essere naturale. In tal caso, la libertà dello spirito si afferma sulla condizionatezza dei sensi e l'amore diviene tanto piú puro, e segno di una tanto piú alta libertà, per quanto piú non si lega ad una particolare soddisfazione ed è piú distaccato dai singoli esseri che si amano (45).

Solo a concepire l'amore in questi termini si può intendere che il suo valore è semplicemente strumentale e catartico: nella gerarchia delle realizzazioni buddhiste esso appare come un equivalente dei primi *jhâna*, cioè delle semplificazioni contemplative intese a rimuovere il limite individuale e a neutralizzare i «cinque vincoli». E si comprende, allora, anche un'altra cosa, cioè il potere magico attribuito dal buddhismo, in particolari circostanze, appunto all'amore. All'amore profondamente realizzato nel senso «intellettuale» ora detto corrisponde una certa rimozione della relazione io-tu, non nel senso di confondersi e di perdersi nell'essere amato, ma nel senso di stabilire un rapporto come fra tutto e parte, fra creatore (padre) e creatura (figlio), fra illimitato e limitato. Nell'amare, si va oltre se stessi – oltre, cioè, la condizione, per cui l'altro può essere un «proprio simile», creatura di fronte a creatura –, si assume, si vuole, si fa propria la persona dell'altra persona, la quale perciò si trova dinanzi ad una profondità, a cui essa non giunge e contro la quale, conseguentemente, non può anche nulla (46). Chi lo ama è lui stesso, però non in modo finito, bensí in modo infinito, è lui stesso in una dimensione ulteriore, creata dall'atto di amore. Per cui, quando l'amore si sviluppi fino ad una intensità oggettiva, esso può dar luogo ad una forza magica, che va a paralizzare tutto ciò che l'altro può fare in senso ostile. Ecco perché si può dire che chi abbia curato e veramente sviluppato l'amore liberando con esso l'animo, ha sviluppato anche uno stato tale, che né fuoco, né veleno, né armi possono piú nulla su di lui (47). Questa stessa è l'idea espressa in varie leggende buddhiste. Irradiandolo con l'animo illimitato, vasto come la terra, pieno di amore e

(45) Cfr. I. Le Masson, *Avis spirituels et méditations*, Tournai, 1911, p. 23 sgg.

(46) Cfr. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (1930), Edizioni Mediterranee, Roma², 1974, p. 247 sgg.

(47) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 1, 63.

di compassione, il principe Siddharta avrebbe paralizzato lo slancio di un elefante aizzato contro di lui da un nemico. Essendogli stata riferita la morte di un discepolo morso da una serpe, il Buddha dice che ciò non sarebbe accaduto se quel discepolo avesse irradiato il mondo delle serpi con animo pieno d'amore – e qui si ha la conferma precisa dell'idea dianzi indicata: l'amore crea una difesa, paralizza gli esseri ostili, li disarmava, li fa retrocedere, perché desta in loro il senso che essi, limitati, si trovano di fronte all'illimitato. Così, proprio con riferimento alla contemplazione irradiante amore, si legge: «Infinito è lo Svegliato, infinita è la dottrina – voi siete invece esseri finiti. Ho creato la mia protezione, ho cantato l'inno della mia difesa – che tutti gli esseri viventi indietreggino» (48). Si vede da tutto ciò, che cosa capiscono del buddhismo coloro che quasi gli negano la dignità di una vera e propria «religione» perché lo intendono come una semplice morale dell'«amore» e della «compassione» in senso promiscuo, umanitario e cristiano.

Alcuni testi considerano una combinazione delle contemplazioni irradianti con i *jhāna*: gli stati di astrazione e di interna trasparenza propri ai *jhāna* vengono allora indicati come quelli nei quali, in una fase successiva della disciplina, debbonsi operare i risvegli dei «quattro stati divini» fino a corrispondenti irradiazioni nel senso già detto (49). L'una «purificazione» conduce allora l'altra ad una superiore potenza e si può pensare, in tali casi, all'effettiva realtà di esseri che, come afferma il buddhismo, da lontano, dalla loro solitudine sconosciuta, irradiano nel mondo influenze più efficaci e preziose di quanto può venire dall'azione visibile e diretta degli uomini.

Come si è già detto, le quattro contemplazioni irradianti equivalgono praticamente ai quattro *jhāna*. Anche per loro mezzo si è condotti al limite estremo della individualità, al punto, oltre il quale vi sono le regioni «libere da forma» – *arūpaloka* – o «supercelesti». Quando gli orizzonti non siano relativizzati dalla volontà di assoluta liberazione, gli stati d'amore e di universalizzazione fino alla purità propria al quarto «illimitato», corrispondente – si può dire – al modo proprio al puro «essere», possono valere come una via completa di liberazione dall'Io e dalla volontà finita, conducente fino ad una *unio mystica*, al già citato *brahmā-sahayata*. Però si sa già che questo è un «troppo poco» per la vocazione ariya. Lo Svegliato conosce la via che conduce fino allo stato di unità – realizzabile da vivi o dopo morte – con la divinità teistica: giunge anzi a dire (cosa di cui dovrebbe prender nota l'apologetica cattolica quando pronuncia sul buddhismo ogni sorta di giudizi fatui), che, per lui, indicare una tale via sarebbe cosa così facile come, a chi è di un dato paese, l'indicare la via che porta appunto a quel paese (50). La sua verità è, tuttavia, che vi è «una più

(48) *Cullavagga*, V, 6; cfr. *Anguttara-nikāya*, IV, 67; *Jātaka*, CCII.

(49) *Anguttara-nikāya*, VIII, 63; *Dhamma-sangani*, 251.

(50) *Majjhima-nikāya*, XCLX, 52 (II, 520-21).

alta libertà». La mania della «santità» va superata, non altrimenti di quella del desiderio e dell'esistenza (51). Per i *brahmâ-vihâra*, per le quattro contemplazioni irradianti considerate in se stesse, deve valere il detto: «Ciò non conduce al rivolgimento, non alla cessazione, non alla calma, non alla conoscenza, non al risveglio, non all'estinzione – ma solo all'ascensione in un mondo di santità» (52).

(51) *Anguttara-nikâyo*, X, 20.

(52) *Majjhima-nikâyo*, LXXXIII (II, 347-48).

6. Gli stati liberi da forma e l'estinzione

Lo spazio delle ulteriori realizzazioni degli ariya, fino alla grande liberazione, corrisponde al mondo *arûpa*. Superata l'esistenza legata al corpo (*kâma-loka*), superata l'eventualità di risorgere nel mondo delle forme pure (*rûpa-loka*), si deve procedere, se se ne ha la forza, al superamento della stessa esistenza libera da forma (*arûpa-loka*) e del «desiderio» di cui essa può esser l'oggetto (*arûpa-râga*). Con *arûpa-loka* s'intende un piano nel quale sussiste solo ciò che è «essenza», pura possibilità non vincolata ad una manifestazione formale. Dal punto di vista dell'individuo, questo è lo spazio che si estende di là dal quarto *nidâna*, *nâma-rûpa*, cioè dalla individuazione. La dissociazione completa dall'ente *samsârico* avviene dunque con l'entrare in questo superiore dominio ascetico e trascendentale, nel quale restano da rimuovere i tre primi *nidâna* della serie, cioè *viññâna*, intesa come la possibilità in genere, di una esistenza determinata e dipendente, poi il *motus* assolutamente originario che a tale esistenza può condurre, nel suo doppio aspetto di «non-sapere» (*avijjâ*) e di energia ebbra (*sankhâra* e *âsava*).

Allo stesso modo che, dopo la fase di difesa, di consolidamento e di preliminare distacco, sono state offerte all'asceta due vie in una certa misura equivalenti, quella dei quattro *jhâna* e quella delle quattro contemplazioni irradianti, del pari, per questo ulteriore sviluppo, viene indicato un doppio sentiero. L'uno comprende forme completamente astratte di contemplazioni «senza forma» e si svolge, in fondo, nello stesso spirito dei *jhâna* già considerati, sì che spesso vengono designate col termine *arûpa-jhâna*. L'altra via è invece contrassegnata da speciali visioni realizzatrici (*abhiññâ*) e essa risente forse maggiormente dello spirito proprio alle contemplazioni irradianti.

Prima di trattare di tali vie, è bene prender l'occasione per accennare ad alcune tecniche di avviamento e ad alcuni strumenti che il buddhismo considera come mezzi ausiliari e preparatori (*parikamma-nimitta*) sia pei *jhâna*, di cui si deve ancora dire, sia per quelli di cui si è già detto. Càpita che nei testi si parli di otto «liberazioni» (*vimokkhâ*), cinque delle quali sono gli stessi âyatana, cioè le realizzazioni nel dominio «senza forma», mentre tre sono evidentemente contemplazioni avviatrici ad esse. La prima

di queste consiste nel considerare, nel proprio essere, il solo elemento «forma», in esso concentrando completamente la mente: ciò potrebbe non esser privo di relazione con alcuni metodi conosciuti nelle antiche iniziazioni mediterranee e associate alla formula: «uscire (dal corpo, dalla coscienza individuale) attraverso la pelle». Sentire la sola «forma» del proprio organismo è come sentirne la periferia, la «pelle». Secondo antichi insegnamenti mistèrici, isolare questa sensazione della «forma» e perdersi quasi in essa può, in certi casi, essere una via per «uscire» (1). Ed è un metodo dello yoga tibetano identificare dapprima il proprio corpo con quello di una divinità e poi realizzarlo come vuoto, come costituito soltanto da una pelle luminosa e trasparente (2). La seconda «liberazione», considerata nel buddhismo, consiste nel dimenticare la propria forma, il proprio corpo, per sprofondarsi invece in una forma esterna, che deve occupare essa sola lo spirito e la sensibilità. Ciò può legarsi anche alla tecnica dei *kasina*, di cui subito diremo. Quanto alla terza «liberazione», essa viene messa in relazione con lo «splendore» e la «bellezza» – vi sono anzi dei testi che considerano solamente questi due elementi come sostegni per passaggio al senza forma (3). Entra dunque in quistione qualcosa che potrebbe ricordare la parte che ebbe il sentimento estetico nella mistica platonica e neoplatonica: un entusiasmo o rapimento valido già come veicolo per raggiungere il sovrasensibile. Solo che qui non si tratta della gioia di un artista o di un esteta, bensì di un sentimento quintessenziato e astratto, destato non da una immagine, da un essere o da un aspetto della natura, ma semplicemente da un colore puro, dalla luce, dallo splendore, dal fuoco, in un animo capace già di portarsi verso il limite della coscienza puramente individuale e umana grazie alla ascesi in precedenza descritta. Il che riconduce eventualmente agli stessi *kasina*.

Il termine *kasina* vuol dire, letteralmente, «interezza». Esso designa dei procedimenti che oggi si giudicherebbero di carattere ipnotico, coi quali la coscienza viene condotta a sprofondarsi identificativamente in un oggetto sino a formare con esso una «interezza», una cosa sola. Per mezzo di tale immedesimazione si produce un isolamento della mente dalle impressioni fisiche non solo, ma anche dalla propria persona; i «cinque ostacoli» sono sospesi e il passaggio alle contemplazioni astratte è facilitato o accelerato.

(1) Cfr. G. Meyrink, *Der Golem*, cap. XVIII: «La chiave si trova puramente e semplicemente nel rendersi conto della "forma del proprio io", della propria pelle, vorrei dire, immersi che si sia nel sonno, nello scoprire la stretta fessura traverso la quale la coscienza si fa strada tra lo stato di veglia e quello del sonno più profondo». Nei *kasina*, di cui diremo, è da pensare che la potenza della concentrazione determini condizioni analoghe a quelle del sonno (tr. it.: *Il Golem*, Bompiani, Milano, 1966).

(2) Testi in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, London, 1935, pp. 173-75, 190 (tr. it.: *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete*, Astrolabio, Roma, 1982).

(3) *Dīgha-nikāyo*, XV, 35; *Anguttara-nikāyo*, VIII, 66; *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 271).

Come tecnica, la base può esser costituita da un disco di colore puro, azzurro-cupo, giallo, rosso o bianco, posto di fronte a chi vuole fare l'esercizio. Ovvero si può usare un'apertura circolare che lasci vedere una zona di cielo luminoso, o, ancora, praticarla in uno schermo posto dinanzi al fuoco, tanto da ottenere una zona rotonda fiammeggiante. In un modo o nell'altro, bisogna dunque aver dinanzi una forma regolare occupata da un colore puro e unito o da uno splendore. L'animo deve disporsi in uno stato di distacco da ogni tendenza o cura e deve accendersi invece al pensiero della verità e del risveglio degli ariya, preparandosi ad una concentrazione compenetrata dall'idea, che con l'azione che s'intende intraprendere si propizierà la grazia della liberazione dell'animo stesso. Dopo di che, bisogna fissare il disco di splendore, «con occhi né troppo aperti, né socchiusi, così come ci si guarda in uno specchio», ininterrottamente, senza batter ciglio, concentrandosi su quella percezione, fino a che si crei una immagine riflessa (oggi si direbbe: una immagine allucinatoria) di quella forma. Si deve continuare a fissare tale immagine, ad occhi chiusi e ad occhi aperti, se occorre, «per cento, per mille volte», finché l'immagine mentale si sia stabilizzata, tanto da continuare a vederla anche involontariamente, ad occhi chiusi o aperti quando lo sguardo si è distolto dall'oggetto. La prima fase della operazione è finita appunto allorché il riflesso, la controparte mentale dell'immagine fisica del disco, detta *uggaha-nimitta*, è egualmente visibile ad occhi chiusi o aperti. Si può allora smettere e successivamente passare alla seconda fase dell'esercizio. In tale fase ulteriore il «riflesso» deve a sua volta servire di base per una concentrazione, per così dire, di secondo grado. A fissarlo, sarà ora non più l'occhio fisico ma l'occhio dischiusosi nei *jhāna* – *jhāna-cakkhu*. Ma il procedimento è lo stesso: si tratta parimenti di immedesimarsi nell'immagine mentale dimenticando tutto il resto, come prima si era fatto con l'immagine fornita dai sensi. Se questa seconda concentrazione sull'immagine interiorizzata è giustamente condotta, da siffatta immagine scaturisce alla fine un nuovo riflesso, un riflesso di secondo grado, come qualcosa di puramente spirituale – *patibhāga-nimitta* – «senza forma, senza colore»: è come il risolversi di una nebbia, o il rilucere della stella mattutina, o l'apparire della luna fuor dalle nubi, o il balenare di uno specchio tratto fuori dal suo astuccio o di una gemma perfettamente polita: in questi termini viene descritto l'apparire della nuova immagine che «spezza» la precedente, che annulla l'immagine «allucinatoria» e «sorge cento, mille volte più chiara». Nel punto in cui si manifesta questa esperienza, l'ostacolo costituito dalla propria individualità e dai «cinque vincoli» è rimosso, il potere degli *āsava* è neutralizzato e il passaggio della mente alla realizzazione degli stati liberi da forma, ovvero delle forme pure, è facilitato (4).

(4) *Vishuddi-magga*, IV (W. 293 sgg.); *Anguttara-nikāyo*, I, 31; cfr. *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 273).

Sensibilmente diverso è il cosiddetto *kasina* della luce, che si trova così indicato nei testi: «L'asceta fissa la sua attenzione sulla percezione della luce, fissa il suo spirito sulla percezione del giorno: di giorno come di notte, di notte come di giorno. Così si esercita, con lo spirito desto, non turbato, nella contemplazione della luce». Rettamente e costantemente seguito, tale esercizio faciliterebbe il dischiudersi dell'«occhio della conoscenza» (5).

Un altro procedimento di «svuotamento» ha un carattere più mentale e si basa su successive astrazioni. Dimenticando se stessi e quanto si connette alla comune esistenza umana, si deve per esempio, lasciar sussistere soltanto l'immagine «foresta» come se essa sola esistesse al mondo, fino a che l'animo si sollevi, si fermi, si scioglia. Si produce un sentimento di «vuoto», della «reale, inviolabile vacanza» – *suññâtâ*. Si fa cadere allora l'idea di foresta e si lascia come unico oggetto per la mente l'idea di «terra», astraendo però da ogni particolarità – «così come una pelle di toro col raschiatoio viene ben pulita, spianata dalle rughe»: non esiste che «terra» al mondo. E si realizza lo stesso sentimento di libertà, di vacanza, constatando che solo l'idea «terra» sussiste come appoggio della mente. Dalla «terra» ci si sposta infine all'idea «spazio infinito» – con il che si realizza già il passaggio all'oggetto della prima meditazione arûpa, cioè di là dalle forme (6).

Prima di andar oltre, sarà bene prevenire ogni equivoco circa la portata di queste forme di avviamento basate su tecniche quasi ipnotiche. Infatti, è ben possibile che chi va in cerca di «esercizi occulti», di metodi spiccioli per raggiungere il sovrasensibile, creda di trovare qualcosa di simile nei *kasina* dei colori e delle luci, di cui si è ora detto; pensi dunque che praticando appunto una specie di ipnosi egli possa fare a meno di qualsiasi disciplina e di qualsiasi sforzo spirituale. Questa sarebbe una illusione. Quei procedimenti materiali in se stessi significano poco. Valgono solo a neutralizzare la sensibilità periferica. Si tratta allora di vedere, anzitutto, se sussiste il grado richiesto di coscienza, a neutralizzazione raggiunta; in questo caso – in secondo luogo – in quali termini si sviluppa l'esperienza. Ognuno sa che procedimenti analoghi ai *kasina* dei colori e degli splendori sono stati usati sia modernamente nelle forme della ipnosi sperimentale, sia in pratiche di magia e di visionarismo. È nota la tecnica dello «specchio magico», consistente nella fissazione di un punto luminoso riflesso da uno specchio curvo, o la pratica di «divinazione» basata sul fissare uno specchio d'acqua o il fuoco. Si vede da ciò che la tecnica dei *kasina*, in se stessa, è neutra, che essa può condurre a risultati assai diversi. Così, salvo casi di predisposizioni privilegiate ed eccezionali, nel primo venuto che abbia una sufficiente forza di concentrazione l'effetto della fissazione dei dischi

(5) *Anguttara-nikâyo*, IV, 41.

(6) *Majjhima-nikâyo*, CXXI (III, 180).

colorati o dei dischi di luce sarà solo quello ipnotico, vale a dire, egli scenderà in uno stato di coscienza ridotta, quasi sonnambolica, appunto come nei soggetti che si ipnotizzano. In altri, potranno emergere e proiettarsi «complessi» d'ogni genere, col risultato di un visionarismo inconcludente e talvolta perfino pericoloso, perché non solo non conduce di là dall'individualità, ma anzi libera e fa affiorare un «sottosuolo» psichico ed apre la via alla manifestazione di influenze oscure (7). Altri ancora, una volta padroneggiato l'esercizio o disponendo di speciali doti naturali, possono utilizzare lo stato di *trance* in cui passano appunto per scopi divinatori o magici. Infine, nella migliore ipotesi, si potranno verificare apparizioni di «forme divine», di forme di quel *rûpa-loka*, che però, come si è detto, va lasciato anche esso indietro nella via ariya del risveglio.

Per l'uso efficace della tecnica in parola la prima condizione è dunque una coscienza già concentrata e distaccata, capace di tenersi su con le proprie forze: è allora che al neutralizzarsi della sensibilità periferica si può ascendere, anziché discendere, ci si può cioè avviare verso una purificata supercoscienza invece di esser sommersi nel flusso del visionarismo o di un psichismo inferiore. In secondo luogo, ancora una volta, occorre l'adeguata tensione spirituale compenetrata dall'idea del risveglio, quasi nello stato di una forza pronta a scattare. In ordine a ciò si legge in un testo, che come un uomo di robusta digestione inghiotte e consuma senza fatica un cucchiaino di riso, cosí chi aspira al sapere trascendente va oltre l'atto iniziale della concentrazione sull'immagine, lo assorbe e lo trascende, attuando lo stato a cui tende (8). Non è dunque il caso di crearsi illusioni circa le tecniche già dette, pensando che da esse possa venire, in fatto di vera realizzazione spirituale, di piú di quel che già non si abbia potenzialmente. Esse possono solo creare circostanze piú propizie per un'azione la quale presuppone sempre un alto sviluppo della coscienza ascetica, «santa» o iniziatica. Sia pure in minor misura, lo stesso vale per le altre forme, meno meccaniche, di avviamento di cui si è detto: è sempre presupposta – se è della via ariya del risveglio che si tratta – una «dignificazione» e una speciale iniziativa interiore. Anche la contemplazione continuata della luce può condurre a poco piú che a delle allucinazioni, invece che alla dischiusura dell'«occhio della conoscenza», se della stessa luce non si ha una sensazione animata e, per cosí dire, intellettualizzata (luce intellettuale). Una controprova di ciò è il fatto, che la stessa pratica viene talvolta consigliata per fini affatto profani, per esempio come antidoto al sonno e all'accidia (9).

Come punto di partenza pei cinque *jhâna* liberi da forma vale da un

(7) È quel che, per altra via, quasi senza eccezione si verifica negli stati medianici coltivati dallo spiritismo e considerati dalla metapsichica moderna. Cfr. i nostri saggi critici in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971. In parte, anche il «trattamento» psicanalitico può portare a questi risultati.

(8) *Dhamma-sangani*, nota a p. 75.

(9) *Anguttara-nikâgo*, VII, 58.

lato il distacco oggettivo dalle percezioni dei sei sensi, dall'altro quella «indifferenza pura, chiara, duttile, flessibile, splendente», nella quale culmina la serie dei *jhâna* già considerati, ovvero delle contenzioni irradianti. Ciò posto, ecco come sono descritte nei testi le quattro realizzazioni.

Prima fase: «Superando completamente le percezioni di forma, facendo svanire le immagini riflesse, riducendo ogni percezione di molteplicità, l'asceta pensa: 'etere infinito' e raggiunge il mondo dell'etere infinito».

Seconda fase: «Dopo il completo superamento del dominio dell'etere infinito, nel pensiero: 'infinità di coscienza' l'asceta raggiunge il mondo della infinità di coscienza».

Terza fase: «Dopo il completo superamento del dominio della infinità di coscienza, nel pensiero: 'non-esistenza' l'asceta raggiunge il mondo della non-esistenza».

Quarta fase: «Dopo il completo superamento del dominio della non-esistenza, l'asceta raggiunge il mondo di là da coscienza ed incoscienza».

Quinta fase: «Dopo completo superamento del dominio di là da coscienza e da incoscienza, l'asceta raggiunge la distruzione delle determinazioni» (10). A questo punto, vien detto, la «mania» dell'asceta veggente è distrutta, gli *âsava* sono dissolti, non vi è più «legame grosso o sottile» che sussista, folgora la conoscenza assoluta liberatrice. Per questa visione interiore, che distrugge alla radice ogni possibilità di esistenza condizionata, la formula canonica è: «'Questa è l'agitazione (*dukkha*)', comprende l'asceta, conforme a verità; 'Questa è la genesi dell'agitazione', 'Questa è la distruzione dell'agitazione'. 'Questa è la mania (*âsava*)', comprende l'asceta, conforme a verità, 'Questa è la genesi della mania', 'Questa è la distruzione della mania', 'Questa è la via che conduce alla distruzione della mania', riconosce conforme a verità. Così riconoscendo, così vedendo, il suo animo si libera dalla mania del desiderio (*kâmâsava*), dalla mania dell'esistenza (*bhâvâsava*), dalla mania dell'ignoranza (*avijjâsava*). 'Nel liberato è la liberazione' – sorge questa conoscenza'. Esausta è la vita, percorsa la via divina, quel che doveva esser fatto è stato fatto, non esiste più questo mondo' – comprende egli allora» (11). L'apice è raggiunto, la reintegrazione è operata, vita e morte sono superate, ogni sete è spenta, l'angoscia primordiale – il tremare e l'ardere – è distrutta.

Alcune delucidazioni su queste fasi trascendenti dell'ascesi. Nella formula del primo *arûpa-jhâna* le percezioni di forma da superare sono indicate dal termine *patighasâññâ*, comprendente l'idea di qualcosa che resiste. Ciò può rapportarsi, in una certa misura, all'esperienza avente per legge l'opposizione di un oggetto ad un soggetto, il sentirsi «Io» per contrapposizione ad un non-Io, ad un *ob-jectum*, ad un *Gegen-stand* (qualcosa,

(10) Per esempio *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 258-59); LXVI (II, 159-61).

(11) Per esempio *Majjhima-nikâyo*, XXVII (I, 272).

che mi sta di contro, che mi si oppone). Si conferma per tal via l'idea, che per entrare nel mondo libero da forma bisogna essere capaci di abbandonare realmente quella coscienza di sé come Io singolo, condizionato ad un dato «nome-e-forma», che si regge appunto in funzione di quella legge duale. E poiché tutto ciò che è individuale in un senso immediato ed affettivo si suppone sia già superato per via della precedente azione, resta da eliminare anche quel residuo sottile di «Io» sussistente – come è detto in un testo – allo stesso modo con cui un profumo resta anche quando il fiore che lo ha diffuso non c'è più (12). Quanto alle «immagini riflesse», da eliminare parimenti in questa fase, talvolta ci si riferisce proprio alle immagini riflesse di secondo grado, prive di forma, sottili e affatto intellettuali ottenute coi *kasina* dei colori o degli splendori. Soppressa anche questa immagine riflessa, nello stato di «vacanza» che subentra, il pensiero «etere infinito» conduce alla realizzazione del dominio dell'etere infinito.

Di solito, *ākāśa* (sanscrito.: *ākāsha*) viene tradotto con spazio, invece che con etere. Ciò può dar luogo a equivoci. Nella tradizione indù l'*ākāsha* ha essenzialmente il significato che nelle antiche tradizioni occidentali ebbero la «quintessenza», il «quinto elemento», l'«etere-luce», l'*aor*, la *lux naturae*, ecc. Non è lo spazio tridimensionale fisico-matematico, ma qualcosa che sta ad esso come anima e corpo. Già etimologicamente la parola *ākāsha* evoca l'idea della «luce». Nelle *Upanishad* il Brahman è stato concepito anche come identico all'«etere» nell'uomo e fuori dell'uomo (13). L'etere è anzi detto essere il lato interno e essenziale (*ātmā*), la luce il lato esterno (14). Nel *jhāna* in parola l'idea «infinità di spazio» potrà dunque valere solo come un appoggio per una evocazione: per l'evocazione, appunto, dello spazio come *ākāśa*, infinito etere vivo e luminoso, e per la trasformazione della coscienza in esso secondo una prima dilatazione di là dalla sfera del Brahman, del puro «essere».

Considerando così l'oggetto del primo *āyatana*, il passaggio a quello successivo, avente per oggetto l'«infinità di coscienza», appare naturale. Si tratta evidentemente di superare il residuo di esteriorità e di «cosmicità» presente nell'esperienza dell'*ākāśa*. Il termine usato è *viññānānācāyatanam* e lo si può mettere in relazione col secondo *nidāna* della serie discendente, nel senso di un «purificarsi» da questo. Il *nidāna* «coscienza» lo abbiamo concepito nei termini di una manifestazione determinata e limitatrice dello spirito. Per recidere il vincolo che esso rappresenta bisogna passare al terzo *āyatana* o *arūpajhāna*, il cui oggetto è l'esperienza della sfera della «non esistenza». In questa sfera bisogna intendere appunto la controparte negativa della «coscienza», cioè la potenza di non-manifestazione correlativa a quella di manifestazione limitativa, principio della

(12) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 89.

(13) *Chândogya-upanishad*, III, xii, 7-8.

(14) *Chândogya-upanishad*, III, xiv, 2.

quale è la «coscienza». L'esperienza di questo *āyatana* può essere anche data dalla formula «niente esiste», perché penetrare il potere di non-manifestazione significa realizzare in ogni cosa la possibilità del suo non-essere, la mancanza di una sua realtà propria. Per tale ragione vi è chi ha concepito l'esperienza in questione come una libertà dall'*Etwas-heit*, dall'oggettività in genere, estesa alle stesse sfere supercelesti. Il quarto *āyatana* ha per oggetto il *nevasaññā-nasaññā*, vale a dire ciò che non è né coscienza (secondo *āyatana*) né non-coscienza o non-essere (terzo *āyatana*), cioè l'elemento anteriore e superiore a queste due sfere che si suppongono già realizzate. È l'eliminazione di ciò che nella serie discendente corrisponde al *nidāna* «*sankhāra*», cioè all'impulso che porta ad una «concezione» in genere, alla differenziazione di una data possibilità – in quanto impulso passivo.

L'ultimo *āyatana* conduce al limite dell'*ᾠλωσις*, della semplificazione o purificazione trascendentale. Il suo oggetto viene designato col termine *saññā-vedayita-nirodha*, che allude ad una «distruzione» non solo dell'elemento «coscienza» ma anche di quel che, sul piano della psicologia, corrisponderebbe alla percezione, alla percettibilità elementare o determinatezza. Si tratta di andare di là dalla stessa duplice categoria dell'essere (manifestazione, coscienza) e del non-essere (non-manifestazione) e riferirsi ad ogni potenzialità concepibile – concepibile di là da questo doppio dominio, cioè sia dal manifestato che dal non manifestato. Si consegue dunque lo stato di una coscienza (per continuare ad usare un tale termine, che tuttavia qui è divenuto affatto improprio) assolutamente svincolata, semplice, intatta, lo stato cioè che nella catena dei *nidāna* precede appunto la forma primordiale di una qualsiasi determinatezza: per cui qui si ha, evidentemente, l'antecedente immediato della completa distruzione degli *āsava* e dell'«ignoranza», epperò della realizzazione della estinzione, della grande liberazione.

Occorre appena dire che, per quanto ogni realizzazione possa esser concepita su vari piani e in vari gradi, qui, ancor più che per i quattro *jhāna* del mondo delle forme, va respinta ogni interpretazione «psicologica». È assurdo pensare che qui si tratti di sprofondamenti nella semi-coscienza, nel «sub-liminale», fino al limite di una *oscillation about a zero-point in consciousness* (C.A.F. Rhys Davids) (15). Anche il riferimento alle *petites perceptions* leibniziane è affatto inadeguato, trattandosi in realtà di un «viaggio» negli stati superindividuali e, in un certo modo, pre-samsārici (anteriori all'associarsi ad ogni eredità samsārica determinata), ove si manifestano le cause trascendentali di ogni esistenza condizionata. Perciò nell'insegnamento buddhista anche ai cinque *āyatana* vengono associati dei «luoghi» (*loka*) o «mondi» o «terre» (*bhūmikā*) corrispondenti, e viene concepita la possibilità di risorgere nell'uno o nell'altro di

(15) Nella traduzione inglese del *Dhamma-sangani*, p. 75.

essi nel caso che la realizzazione ascetica al livello dell'uno o dell'altro si fosse arrestata, invece di svilupparsi fino all'estinzione e all'assoluta illuminazione (16).

Quanto alla formula canonica della liberazione: «Esausta è la vita», essa allude al superamento di ogni possibile forma di esistenza condizionata, non della «rinascita» nel senso grossolanamente reincarnazionistico. Non diverso è il senso della formula *ithattâyâti pajânâti* che, seguendo il Neumann e il De Lorenzo, abbiamo dato con «Non esiste più questo mondo» – il mondo qui è da intendersi come l'insieme delle forme manifeste, perciò anche come la totalità di quel che nella dottrina tradizionale indù vale come «triplice mondo». Quanto al termine *bhāvāsava*, cioè *āsava* o «mania» di esistenza, esso in una certa misura riporta ancora allo stesso punto, se con *bhāva* s'intende il «divenire» proprio ad un «nascere», ad un assumere una forma condizionata. Ma, in un senso più vasto e profondo, nella distruzione di un tale *āsava* si potrebbe vedere l'equivalente di ciò che nella mistica tedesca fu chiamata l'*Entwerdung*, il superamento del «divenire» in genere. La realizzazione degli ariya conduce di là sia da «essere», sia da «divenire». Legato all'«ignoranza» e alla «brama» – agli altri due *āsava* – il vincolo del «divenire» viene distrutto fin nelle radici dalla chiara visione, che come conoscenza-folgore fa realizzare, di fronte a *dukkha*, all'agitazione e alla contingenza primordiale, l'«incomparabile sicurezza», lo stato in cui non vi è più «divenire», che è la «fine del mondo», la fine dell'«andare», la fine della vita e della morte. Infine, la formula *katam karanîyam*, «è stato fatto quel che doveva esser fatto», è l'estrema espressione della nobiltà ariya. Tutta l'opera è stata fatta perché doveva esser fatta. Non vi sono ragioni. Non vi sono benefici. È naturale che chi è ariya come razza dello spirito senta questi valori, voglia quest'opera. Lo stato giusto, nel senso supremo, è quello di un essere non più alterato, che ha spento la sete, che ha fatto propria la natura olimpica e siderea – come nelle origini. Quello di un buddha, è lo stato normale dell'uomo.

In fatto di pratica, per gli *āyatana* vale quel che si è detto sui *kasina*. Lo spirito, completamente raccolto e svincolato, assume l'idea-base di ogni *āyatana* – etere infinito, infinità di coscienza, ecc. – e ne attua in una esperienza, che la trasforma in senso corrispondente, il contenuto. Per usare una immagine buddhista, lo spirito è divenuto simile ad un vaso colmo fino all'orlo d'acqua, tanto che basta inclinarlo da un lato ovvero da un altro affinché l'acqua subito si versi proprio in quel senso. Qui, nella completa concentrazione dell'essere interiore distaccato dai sensi e dal vincolo dell'Io *samsârico*, le immagini hanno il potere di un «trasformatore»: pensare «etere infinito», «infinità di coscienza», «non esistenza» e cosí via significa evocare lo stato corrispondente, trasformare in esso l'animo, sí da fargli

subire la corrispondente «infinitezzazione» e liberazione. Valga inoltre quel che si è detto in occasione dei *jhâna* sia nei riguardi di un'azione, che mai deve esser autoriferita, sia nei riguardi della neutralizzazione di ogni tendenza alla identificazione e, infine, dell'ardore, che in ogni stato – perfino a queste altezze – va ad avvertire qualcosa di condizionato e di superabile, tanto da sospingere sempre più oltre (17).

Questo è quanto si può dire circa i cinque stati della realizzazione nelle «terre» libere da forma. Le indicazioni ad essi relative sono, nei testi, estremamente schematiche. Si prelude quel silenzio, che poi sarà assoluto – almeno nel buddhismo originario – nei riguardi dell'essenza dello stato di estinzione, del *nibbana* (sanscrito.: *nirvâna*) e del destino dello Svegliato dopo la morte.

Adesso vogliamo dire brevemente circa l'altra via all'estinzione, considerata da un'altra serie di testi e riferita non più ad un itinerario attraverso il mondo di là dalla forma, bensì a speciali visioni e a «nascite» corrispondenti.

Come punto di partenza si può assumere nuovamente la realizzazione propria al quarto *jhâna*, ovvero alla quarta contemplazione irradiante, cioè una estrema, purificata equanimità. All'animo con cui l'asceta si accinge ad operare, sono dati attributi analoghi a quelli della «indifferenza pura, chiara, duttile, flessibile, splendente» – la formula canonica fissa è, infatti: «Con animo saldo, purificato, terso, schietto, schiarito di scorie, malleabile, duttile, compatto, incorruttibile». Con tale animo si agisce anzitutto per la realizzazione della cosiddetta *ñâna-dassana*, cioè della visione che viene da conoscenza, avente per oggetto la propria persona, nella sua totalità. È come uno sdoppiarsi o, meglio, un liberarsi sdoppiandosi, contemplandosi – nella propria realtà somatica così come in quella sottile – come se si fosse un altro, o come se si trattasse di una cosa. È infatti detto che, dopo il quarto *jhâna*, si deve «tener fermo, considerare nello spirito e penetrare con la visione l'oggetto dell'autocontemplazione – *pacca vekkana nimitta* – così come un uomo può guardare un altro uomo, chi sta in piedi, colui che siede e chi siede, colui che sta in piedi» (18). È dunque un estremo potenziamento dello stesso processo iniziato con le varie contemplazioni sul corpo e sull'anima nella fase di consolidamento; processo, che ora passa ad una fase oggettiva per eliminare completamente il vincolo dell'Io avendo questo tratto distintivo: chi ora contempla, è l'animo quasi transumanato di chi è giunto fino al quarto *jhâna* o ha percorso la via che determina la potenzialità di uno stato di unione col Brahmâ. La formula della

(17) Cfr. *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 160-61); LXIV (II, 136); CVI (III, 56-57); *Anguttara-nikâyo*, X, 29. Cfr. IX, 31; X, 72. Il passaggio dall'uno all'altro *arâpa* si compie nel punto di sentire, anzitutto, la forma e le immagini riflesse come «disturbo» e alterazione; poi è l'elemento *âkâsa* o etere, che viene così sentito; poi l'infinità di coscienza; poi la non-esistenza; poi l'elemento di là da coscienza ed incoscienza; poi la determinazione.

(18) *Anguttara-nikâyo*, V, 28.

disidentificazione o «proiezione» è dunque: «Questo è il mio corpo, munito di forma, costituito dai quattro elementi, generato da un padre e da una madre, mantenuto in vita da questi cibi. Esso è impermanente, soggetto ad alterazione e disfacimento, disgregazione e dissoluzione. E questo è anche il mio *viññāna*, da cui dipende, ad esso legato». Si dà anche la seguente similitudine: come se su di un panno nero stesse una gemma, un gioiello purissimo, splendente, perfettamente tagliato e sfaccettato, chiaro, trasparente, eccellente per ogni verso; vi fosse legato un filo, un filo azzurro o giallo, rosso o bianco, e come se un uomo di buona vista prendendolo in mano lo considerasse e vedesse chiaramente come l'una cosa è connessa all'altra. Questa immagine, presa dal *Sāmkhya*, conferma che si tratta di «esteriorizzare» la propria persona nel suo complesso: il termine *viññāna* qui si riferisce al principio sottile che unisce e vivifica la forma corporea.

Ma questa «scienza», nel presente punto, ha solo il senso di una fase preparatoria. Lo stesso animo «saldo, purificato, terso, schietto, schiarito di scorie, malleabile, duttile, compatto, incorruttibile» viene rivolto ad una ulteriore «scienza», alla visione delle «anteriori forme di esistenza». Sorge il ricordo-visione di «molte anteriori forme di esistenza, come di una vita, poi di due vite, di tre vite» e cosí via fino a catene di vite nelle fasi sia di manifestazione che di riassorbimento dei mondi. «Là ero io, avevo quel nome, appartenevo a quella gente, quello era il mio stato, quello il mio ufficio; tale bene e tale male provai, questa fu la fine della mia vita. Da là trapassato entrai di nuovo altrove in esistenza: qua ero io ora, avevo questo nome, appartenevo a questa gente, questo era il mio stato, questo era il mio ufficio, tale bene e tale male provai, questa fu la fine della mia vita. Da qua trapassato entrai di nuovo in esistenza». In tale guisa l'asceta va a «ricordarsi» di molteplici forme di esistenza, ognuna coi propri contrassegni, ognuna con le sue speciali relazioni. Viene anche data una immagine: come se un uomo da un villaggio andasse ad un altro, e poi ancora ad un altro e infine ritornasse al suo paese (la terra degli avi) e, ricordandosi, pensasse cosí: «Io dunque sono andato da un villaggio ad un altro, dove sono stato cosí, mi sono seduto cosí, ho parlato cosí, ho taciuto cosí: da quello, sono stato in un altro villaggio dove ho fatto questo e quello, infine sono ritornato al mio villaggio». Questa è la prima «scienza» – la designazione è, propriamente: *pubbe-nivāsañāna* – si tratta di una visione realizzatrice avente per controparte una liberazione interiore, un elevarsi assolutamente di là dal tronco *samsārico* a cui appartiene una data esistenza individuale, esistenza nella quale non si vede piú che un semplice episodio.

L'esperienza successiva è quella di un «occhio celeste, rischiarato, sovrumano», la realizzazione è detta *dibbacukkuñāna* e si sviluppa nella visione non piú delle «proprie» molteplici esistenze ma di altri tronchi *samsārici*, dell'apparire e dello scomparire degli esseri nelle serie determinate dalla legge dell'azione, del *karma*. «Con tale occhio celeste, rischiarato, sovrumano l'asceta vede gli esseri sparire ed apparire, volgari e nobili, brutti e belli, felici ed infelici, e riconosce come gli esseri sempre secondo

le azioni riappaiono». Anche qui, viene data una similitudine: come se vi fossero due edifici con porte e un uomo di buona vista, situato nel mezzo, vedesse le persone uscire da una casa ed entrare nell'altra, andare e venire.

Questa visione, con la quale viene direttamente contemplata, da un punto di vista universale, «celeste», distaccato, la contingenza delle varie forme di esistenza, determina la catarsi definitiva, conduce a *paññā* o *bodhi*, cioè alla liberazione, alla illuminazione e alla estinzione, all'apice stesso in cui era culminata e si era risolta la serie dei cinque *āyatana*, delle cinque reintegrazioni nel dominio di là dalla forma. Si ha dunque, come terza ed ultima «scienza», la visione della «genesì condizionata» determinante appunto il «girare» degli esseri, la visione di ciò che sta alla radice di tale genesì, di ciò che ne è la fine e degli stati che conducono a tale fine. A questo punto, gli *āsava* vengono meno, si produce la «redenzione d'animo senza manie», onde ritorna la formula: «Esausta è la vita, percorsa la via divina, quel che doveva esser fatto è stato fatto, non esiste più questo mondo». Vi è un'ultima immagine, circa la cristallinità, l'assoluta trasparenza e chiarezza di questa visione che porta a termine l'intera opera: come se un uomo di buona vista stesse sulle sponde di un lago di valle alpina e, chiarocosciente, considerasse le conchiglie e le chiocciole, la ghiaia e la sabbia e le schiere di pesci, come guizzano o stanno (19).

A parte l'iniziale «proiezione di se stessi, questa seconda via ha dunque tre stadi. È importante rilevare che in alcuni testi canonici essi sono messi in relazione, rispettivamente, con le tre veglie (*yāma*) della notte. Così il Buddha dice: «Questa scienza [cioè la prima, la visione delle molteplici, anteriori forme di esistenza] io avevo nella prima veglia della notte per prima realizzata, avevo dissipato l'ignoranza, conseguito il sapere, dissipato l'oscurità, conseguita la luce, mentre io con serio intendimento, solerte, strenuo dimoravo». La stessa formula viene ripetuta per le altre due scienze: lo scomparire e il riapparire degli esseri viene realizzato per secondo, nelle medie ore della notte, e la visione ultima, liberatrice, riguardante le quattro verità degli ariya, si compie per terza, nell'ultima veglia della notte (20) – in un testo è detto: «quando l'aurora sta per spuntare, nel punto in cui il sonno è così profondo, e così difficile è lo svegliarsi». Un altro punto da rilevare è che tre «scienze» sono state anche messe in relazione con altrettante nascite immateriali – *opapātika*. Si ha la similitudine della chioccia che ha completamente covato le sue uova ed attende che esse si schiudano e che ne sorga, salvo e vivo, il nuovo essere. Il calore che alimenta questa nascita simbolica è quello dell'ascesi, *tapas*. Nel punto in cui egli consegue la scienza delle diverse anteriori forme di esistenza,

(19) Su tutto ciò *Dīgha-nikāyo*, II, 83, 93-98; cfr. *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 278-80).

(20) *Anguttara-nikāyo*, VIII, 11; *Majjhima-nikāyo*, IV (I, 35-36). In particolare, circa l'esperienza, nelle veglie notturne, della genesì condizionata e della rimozione condizionata, cfr. *Mahāvagga*, I, I, 2.

l'asceta – viene detto – «si è per la prima volta dischiuso, come il pulcino venuto fuori dal guscio». Questa prima nascita – di là dalla nascita fisica, *samsârika* – è quella crescita oltre la propria individualità, cui appunto si lega la possibilità di spaziare con lo sguardo oltre i limiti temporali di una singola esistenza individuale e di cogliere tutto il tronco cui questa appartiene. Una seconda dischiusura si realizza con la scienza dello sparire e del riapparire degli esseri e, infine, una terza quando la conoscenza-folgore distrugge gli *âsava* e determina lo stato di *nirvâna* (21). Ognuna delle tre «scienze trascendenti» è dunque un risveglio, una «apertura», un cambiamento di stato, il passaggio da un modo d'essere ad un altro, da un «mondo» ad un altro. Ritroviamo dunque, nel buddhismo, un simbolismo tradizionale usato anche in molte forme d'iniziazione, verosimilmente, presso ad esperienze analoghe. Prima di queste tre nascite, a carattere reale, vi è quella a carattere simbolico, il «rinascere secondo la nascita degli ariya» o «la santa nascita», riferita a chi opera il distacco, si decide per la «partenza» e si consacra alla via del risveglio (22).

Anche per questo nuovo gruppo di esperienze trascendenti è necessario qualche chiarimento, soprattutto al fine di distinguere il contenuto più profondo della dottrina da ciò che si riferisce all'esposizione popolare e che non deve essere preso in senso assoluto – *pâramatthavasena*.

Vi è per prima cosa da prevenire l'idea, che a questo punto la teoria reincarnazionista non solo sia assunta dall'insegnamento buddhista, ma venga anzi avallata da una forma diretta di esperienza extranormale nei termini di un vero e proprio ricordo. Sembrerebbe cioè che le cose stessero così, come se uno stesso essere avesse vissuto più vite o, almeno, più forme di esistenza, forme che ad un certo momento egli vede retrospettivamente. Una tale interpretazione, malgrado ogni apparenza, sarebbe errata.

Per comprendere il senso vero delle esperienze in questione bisogna tenere presente il loro punto di partenza, cioè il *ñâna-dassana*, quella visione o «proiezione» della propria persona che rende possibile il considerarla come un oggetto esterno o come la persona di un altro. In ciò viene, diciamo così, oggettivamente in atto tutto il lavoro di svincolamento dal proprio Io, dalla propria individualità, corrispondente alla precedente ascesi. Il che significa che ci si è integrati in una nuova dimensione o profondità, alla quale non può non esser propria anche una «labilità». La coscienza non è più quella incatenata da un dato «nome-e-forma», essa può muoversi, può assumere la persona di altre persone sia nello spazio, sia nel tempo. Ecco dunque la base sulla quale si rendono possibili le due prime «scienze trascendenti», cioè la visione di molte precedenti forme d'esistenza (superindividualità nel tempo) e la visione dello sparire

(21) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 11; *Majjhima-nikâyo*, LIII (II, 25-26); *Samyutta-nikâyo*, XXII, 101.

(22) *Majjhima-nikâyo*, LXXXVI (II, 388). S'incontra anche l'immagine della serpe che lascia l'antica pelle: cfr. *Uragavagga*, I, 1 sgg.

e del riapparire di altri esseri (superindividualità nello spazio, cioè con riguardo a varie vite individuali compresenti nello spazio).

Nei riguardi della prima esperienza si potrebbe parlare, in un certo senso, di un «ricordo», ma non come se uno stesso «Io» si ricordasse di aver lui stesso vissuto altre vite terrestri. Ciò è assurdo già per la semplice ragione, che la condizione per conseguire un tale «ricordo» è di non esser più un «Io», di esser libero dall'«Io», cioè dalla coscienza correlativa ad un dato «nome-e-forma» e ad una data vita. Ciò di cui si tratta, non è il ricordo di un «Io» ma l'affiorare, di là dalla coscienza individuale, della coscienza *samsârica*, è la «memoria» propria a quel tronco di brama, o dèmone, o *anīharabhāva*, al quale ci si è identificati: giacché – come si è visto a suo tempo – non si assume un «nome-e-forma», un organismo fisico-psichico tratto dal nulla, ma si assume una forza *samsârica* più o meno preformata, portante con sé una eredità, un complesso di tendenze che si continuano dalle vite caduche nelle quali essa forza si era già accesa. In questa forza sta la continuità epperò anche la base per un ricordo: non in un «Io» identico e permanente, di cui il buddhismo sul piano dell'esperienza reale normale nega a ragione l'esistenza. Nel punto in cui la coscienza si disindividualizza, spezza il vincolo dell'Io *samsârico* epperò si universalizza, gli si squaderna dinanzi appunto questa memoria *samsârica*. Il punto stesso nel quale si dissocia dal «dèmone» o «doppio», è quello nel quale essa va a c o n o s c e r l o . Tale è il senso più profondo della prima scienza, del «ricordo delle precedenti forme di esistenza».

Nella seconda scienza si ha una ulteriore potenza della coscienza disindividualizzata, la quale ora si dilata non solo lungo il tempo e il tronco del particolare ente di brama al quale ci si era identificati, ma anche nello spazio, perché si rende capace di identificarsi anche con altri esseri e di scrutare l'eredità *samsârica* che li determina, la volontà intrisa di brama e di «ignoranza» in cui essi vivono e nella quale si determinano le cause facenti sf che, consumatasi la materia di una vita, la stessa fiamma divampi altrove, in modo conforme agli antecedenti.

Ecco perché in esperienze del genere si è potuto vedere la controparte di liberazioni simili a quelle dell'asceta procedente attraverso le cinque regioni libere da forma. Infatti, non a caso noi non abbiamo parlato di «molteplici vite» bensì di «molteplici stati di esistenza». Quell'assumere la persona di altre persone, di cui si è detto, non si restringe infatti alle vite umane nello spazio e nel tempo, ma riprende anche la linea di destini e di eredità estraterrene. Ora, tutto ciò è possibile solo col raggiungere una profondità, come quella dell'oceano, là dove tutte le parti insulari e continentali emergenti dalle acque come cose distinte si trovano unificate in una sola massa. Si è dunque ricondotti alle immagini della immensità, della vastità, della incommensurabilità, della indiscernibilità, immagini sulle quali, del resto, avremo da tornare. Ed è naturale che per il Compiuto, che questa via percorre sino in fondo, i testi si rifiutino di applicare una qualunque

delle categorie che nel linguaggio comune traggono il loro senso dall'esistere o dal non esistere, dalla vita o dalla morte di un essere individuale.

Così la teoria reincarnazionista va respinta da un doppio punto di vista: anzitutto dal punto di vista degli esseri comuni, *samsârici*, perché non è lo stesso individuo che ha già vissuto o che ancora vivrà, bensì il tronco della brama agente in lui, e su tale piano un «Io» vero, sostanziale, non esiste. In secondo luogo, dal punto di vista della visione trascendente, poiché da tale punto di vista le «molte esistenze» possono solo rappresentare un miraggio, per chi le contempla non si può più parlare di un «Io», sta anzi per esser spezzata la legge che dallo stesso tronco *samsârico* potrebbe far scaturire una nuova esistenza. Come vedremo, l'insegnamento buddhista considera anche dei casi intermedi, vale a dire estinzioni non complete: ma nella misura in cui appunto l'estinzione non sia completa, per gli stati ulteriori di esistenza o per le nuove «vite» vale più o meno lo stesso di quel che si è detto per l'uomo comune: manca una vera e propria continuità, si hanno trasformazioni che incidono anche sul «substrato». Il buddhismo sostiene una tale veduta negli stessi riguardi di quel «corpo mentale», «libero dalla forma», che vari testi attribuiscono al Compiuto, il termine «corpo» essendo qui usato in senso analogico, intendendosi altre possibilità, altri stati e modi d'essere, correlativi ai «mondi» di là da quello fisico, raggiunti con i *jhâna*. Si pone la domanda, se tali «corpi» esistano simultaneamente. La risposta è negativa. Ma si va più oltre: il passaggio dall'uno all'altro di tali stati non presenterebbe una vera continuità. Si avrebbero delle trasformazioni assolute, secondo il paragone già citato: come latte che diviene quaglio o quaglio che diviene formaggio. Non ha senso chiamare ancora latte il quaglio, o quaglio il formaggio: cambiando lo stato, è opportuno cambiare anche il nome (23). A maggior ragione, l'idea di una assoluta identità dell'Io negli stati a cui può condurre una parziale liberazione è da escludere.

In tema di «reincarnazione» e di «molte vite» bisogna dunque persuadersi che, malgrado le opinioni nutrite da vari ambienti, idee del genere non trovano alcun posto in un serio insegnamento tradizionale, sia orientale, sia occidentale, epperò nemmeno nel buddhismo. Non fanno parte di un «esoterismo» ma dell'«exoterismo». Tutto ciò che nel buddhismo e nelle tradizioni indù in genere può far supporre il contrario, si lega alla semplice lettera dei testi e a forme popolari di esposizione, le quali hanno unicamente un valore simbolico o di suggestione, proprio come le crasse immagini circa il purgatorio o l'inferno cristiano che il popolino da noi può avere. Come queste, la sgomentante prospettiva di infinite vite in ognuna delle quali si avranno le sanzioni pel «bene» o pel «male» fatto nelle precedenti, non ha nulla di metafisico, è solo uno strumento usato per tenere a bada

l'animale umano impaurendolo (24). Prendere invece per moneta sonante quanto si può trovare in fatto di precedenti esistenze nei testi buddhisti, non solo significherebbe suscitare contraddizioni e incoerenze di ogni genere sul piano dottrinale, ma anche esser portati a dubitare di un qualsiasi potere di reale visione supernormale del Buddha storico. Tutte le vicende riferite dal canone e specialmente dai *Jâtaka* circa le presunte, anteriori esistenze del principe Siddharta perfino in forma di animali, hanno evidentemente un carattere fiabesco e, quand'anche non siano di origine del tutto spuria, è evidente che nel buddhismo sono state utilizzate riprendendole da tradizioni popolari preesistenti a semplice uso didattico per colorire qualche aspetto dell'insegnamento. Nei testi non si trova invece un solo riferimento serio da valere positivamente come un «ricordo», come un fatto del passato davvero visto per via supernormale e poi comunicato. Anche in questo campo, lo Svegliato ha mantenuto il silenzio. Soltanto i teosofisti e gli antroposofi moderni hanno preteso di saperne di più ed hanno inventato una «dottrina segreta» nella quale si celebra una vera orgia di cosmogonia visionaria mescolata con le contraffazioni di alcune conoscenze tradizionali e con le peggiori fisime occidentali, quella evoluzionistica in prima linea. Tutto ciò è lontano più che cielo da terra dallo spirito nudo, classico, aridamente lucente del buddhismo originario. Però una divergenza da esso va già constatata nei testi più tardi, a partir dai già accennati *Jâtaka*, dove non solo si ha un pullulare tropicale di elementi fantasmagorici e fiabeschi, ma s'incontrano anche non poche deformazioni della originaria dottrina degli ariya, specie sul piano morale. Basterà ricordare – come un caso che può valere per tutta una serie di altri – la storia relativa a quella precedente vita del principe Siddharta, nella quale egli sarebbe stato un animale che, vista una tigre affamata, da essa si lasciò sbranare per «compassione», acquistandosi con ciò il «merito» che, nella serie di altre vite, doveva a poco a poco condurlo fino al grado di Svegliato. Quando un sapere superiore non si chiude nelle forme di un rigoroso esoterismo simili alterazioni costituiscono quasi una fatalità e ad ogni persona di buona vista s'impone il compito di una discriminazione, della separazione delle essenze o della reintegrazione delle cose offuscatesi: il tutto, avendo per guida saldi principi d'ordine tradizionale e metafisico.

Bisogna toccare ancora un punto. Si è visto che le tre scienze sovranaturali sono state messe in relazione, dai testi, rispettivamente con la prima, la seconda e la terza veglia della notte. Questa è una indicazione importante, una volta che si tengano presenti gli insegnamenti indù circa i «quattro stati»: stato della coscienza individuale di veglia, stato di sogno, stato di sonno e, infine, il cosiddetto «quarto stato» – *caturtha* o *turiya*.

(24) A parte va considerato quanto abbiamo accennato sul valore di sintomo che, nel quadro di una metafisica della storia, ha l'apparire della teoria della reincarnazione (cfr. I, cap. 3).

Nello stesso «spazio» nel quale, venendo meno la coscienza individuale di veglia nell'uomo comune si ha il sogno, poi l'incoscienza del sonno senza sogni e, infine, uno stato assimilabile alla morte apparente, è possibile realizzare, invece, una serie di «liberazioni», di gradi di supercoscienza. Con riferimento a ciò, lo stato di sogno (quello, cioè, che nell'uomo comune corrisponderebbe al sogno) dai testi indù è chiamato *taijasa*, da *tajas*, che vuol dire luce radiante e che riporta a quanto si è detto circa l'*ākāsha*, «l'etere»; lo stato di sonno profondo senza sogni «ove non c'è conoscenza, ma il soggetto della conoscenza continua a essere cosciente», viene riferito alla condizione di *prajñā* (in pāli: *paññā*), cioè «illuminazione»: qui «l'essere si ricongiunge a se stesso in una unità di conoscenza pura e di beatitudine»; qui si ha «la perfetta serenità che sorgendo su dal corpo e arrivando alla luce suprema si manifesta nel suo vero aspetto»; qui si è sul punto di varcare la diga, «di là dalla quale chi era cieco non è più cieco, chi era ferito non è più ferito, chi era malato non è più malato», dove «anche la notte diviene giorno». La quarta condizione corrisponde allo stato incondizionato, assolutamente al disopra di ogni dualità, di ogni particolare forma di manifestazione, di là sia dalla coscienza interiore, sia da quella esteriore, sia dall'una e dall'altra insieme (25).

Se già parlando dei *jhāna* abbiamo considerato la possibilità di riferirsi a trasformazioni del genere, corrispondenze più precise sono visibili con riferimento agli sviluppi dell'esperienza nel mondo libero da forma, agli *āyatana*. Così non ci sembra arbitrario ravvicinare la dottrina tradizionale indù ora accennata proprio a quelle realizzazioni buddhiste che si svolgerebbero nelle tre veglie della notte: qui si avrebbe una coscienza la quale, «simile a fuoco che avanza distruggendo ogni vincolo», si porta di là dallo stato di veglia, lascia indietro questo stato, procede nelle condizioni che in altri sarebbero di sogno o di sonno profondo riaffermandovisi, «dissipando l'ignoranza, conquistando la scienza, dissipando le tenebre, conseguendo la luce»: proprio come secondo la formula buddhista riferita alla «scienza sovranaturale» conquistata nella prima, seconda e terza veglia della notte. Di là dallo stato «luminoso» o «radiante» di *taijasa*, di là da quello di pura illuminazione (*prajñā*, che nel buddhismo si può far corrispondere al dischiudersi dell'«occhio celeste, rischiarato, sovraterreno») – lo stato incondizionato. *Turīya*, lo stato incondizionato dell'*ātmā* della tradizione generale indù, corrisponderebbe allora a quello di *nirvāna* della terminologia buddhista (26).

(25) Cfr. *Maitrāyaṇīya-upanishad*, VI, 19; 11; *Mandūkya-upanishad*, IV-VII; *Chāndogya-upanishad*, VIII, XI, 1; XII, 3; VI, 3-5; IV, 1-3, ecc.

(26) Vi sono anche alcuni riferimenti specifici in ordine ad esperienze, che nello Svegliato si svolgono in corrispondenza allo stato di sonno. Cfr. *Sumaṅgala-vilāsinī*, I, 47 (W. 94-95) ove è detto che egli nella seconda veglia della notte dorme e simultaneamente entra in contatto con delle divinità. Nella terza veglia, levandosi, con l'occhio superterraneo percepisce chi, nel mondo, si è deciso a calcare la vita del risveglio.

In questi termini la «veglia» degli ariya si presenterebbe nella grandiosità di una vicenda in cui la notte si trasforma in giorno, l'incoscienza in supercoscienza; la visione di esistenze indefinite disperse nel tempo si dischiude come un ricordo, ed è lasciata indietro; la visione d'infiniti destini di esseri sparsi nello spazio si dischiude, ed è lasciata indietro. Verso le ultime ore della notte, là dove per gli altri «il sonno è più profondo», all'albeggiare della luce fisica, albeggia anche quel sapere, quel risveglio, in cui ogni mania è distrutta, che sovrasta ogni mondo con le sue schiere di angeli, di cattivi e buoni spiriti, di dèi e uomini, di asceti e sacerdoti. Così quando il Compiuto dalla superviglia della notte trasformata in luce ritorna al mondo degli uomini nel punto in cui la luce del sole va a rischiarlo, l'un risveglio corrisponde all'altro, l'elemento fisico e quello metafisico s'incontrano e per lui, pel Compiuto, ben si può usare una immagine ricorrente nei testi: appunto quella del sole, «quando, nell'ultimo mese della stagione delle piogge, dopo aver dissipato e fugato le nubi gravide d'acqua, sorge nel cielo e disperde raggiando ogni nebbia dell'aria e folgora e splende». Tale la possente apparizione dello Svegliato fra gli uomini. «Luce del mondo» – è stato anche chiamato il Buddha – «luce di sapienza divenuta luce del mondo» (27); «veggente, che appare nel mondo degli uomini e degli dèi, procedendo solo, nel mezzo, disperdendo ogni tenebra» (28).

(27) *Theragâthâ*, 148 (cfr. da G. De Lorenzo, *I discorsi di Buddha*, cit., vol. II, p. 65); cfr. *Mahâparinirvâna*, 52-56.

(28) *Suttanipâta*, IV, 16, 2.

7. Discriminazione dei «poteri»

L'insegnamento buddhista considera come possibile l'acquisizione o l'apparizione di una serie di poteri estranormali e supernormali – *iddhi* – lungo la via del risveglio: il che costituisce una delle prove, che l'asceti buddhista non va verso il nulla, verso un limite crepuscolare fra coscienza ed incoscienza in attesa del definitivo «annientamento», ma, nell'idea che di essa si è avuta nella tradizione, si accompagna a gradi sempre più alti di coscienza, di completezza, di elevatezza e di potenza.

Non abbiamo bisogno di considerare le «difficoltà a credere» che, riguardo alle *iddhi*, possono sorgere negli spiriti critici moderni. È noto, del resto, quanto spesso questi spiriti, dopo di aver tacciato di fola tutto ciò che, nella storia delle religioni, tocca il supernormale, siano capaci di cader in estasi dinanzi a qualche fenomenuccio «medianico» che nel mondo antico nessuna persona ben nata avrebbe degnato di una qualche attenzione.

Il problema dei poteri estranormali e supernormali si connette a quello della visione del mondo. Quando la realtà naturale non viene concepita come principio a se stessa nei suoi determinismi, bensì come la forma esteriore di apparire di forze immateriali; quando, inoltre, si ammette la possibilità di rimuovere, in certe condizioni, la coscienza puramente individuale, sensorio-cerebrale del singolo tanto da stabilire dei contatti attivi con quelle forze immateriali – presso a queste premesse di ogni concezione tradizionale del mondo, la possibilità generica di poteri estranormali appare teoricamente come una naturale conseguenza.

Il problema vero non è dunque quello della realtà o meno di certi fenomeni insuscettibili, sì, ad esser spiegati con le leggi fisiche o psichiche oggi note, ma ai quali nel passato corrispose una scienza *sui generis* di cui ci restano testimonianze molteplici, benché frammentarie: il problema vero è piuttosto quello del significato e del valore di tali fenomeni.

Dell'opposizione fra i «prodigi» di tipo nobile, *ariya*, e quelli di tipo non nobile, non *ariya* – *anariya-iddhi* – si è già detto. Aggiungeremo che pel buddhismo, come per ogni superiore dottrina tradizionale, sia la ricerca dei «poteri» per se stessi, sia, e ancor peggio, la loro ricerca pel perseguimento di scopi profani e individuali più o meno nello stesso spirito con cui

oggi si sono sviluppate la tecnica e la potenza legata alla tecnica, fu considerata cosa non avente nulla da fare con lo sviluppo ascetico e spirituale, anzi spesso nociva per questo stesso sviluppo. La pratica dei «poteri» è stata considerata come un pericolo (1). «La mia istruzione», dice il Buddha, «non è questa: Venite, o asceti, e conseguite poteri che superino quelli degli uomini comuni» (2). La vita che si conduce nell'Ordine del Compiuto non ha per scopo il realizzare la forza capace di suscitare la chiaroveggenza o la chiarudienza, ma ha uno scopo più alto, lo scopo, appunto, della liberazione (3). Ciò non impedisce però che le forme trascendenti di esperienza e di distacco da noi in precedenza considerate possano dar luogo anche a forme estranormali di azione e di visione. E quando uno scopo degno sia presente, uno Svegliato può anche servirsi di tali facoltà, allo stesso modo che l'uomo comune si serve della sua parola o delle sue braccia.

Le *iddhi* nell'insegnamento buddhistico sono suddivise in tre sezioni: i poteri «magici», i poteri che rendono manifesto quel che per l'uomo comune resta celato (poteri della «manifestazione») e, infine, i poteri che stanno a base del prodigio della dottrina e del giusto discernimento. Gli ultimi sono considerati, fra tutti, i più nobili ed augusti. Essi vanno riferiti a quanto già si disse in ordine al «prodigio», pel quale nella coscienza *samsârica* può destarsi una forza e una vocazione estrasamsârica, quel volere che non è più il volere comune, che lo vince e arresta il «flusso», quello sguardo che sa ormai discernere il nobile dal volgare, il reale dall'irreale, l'incondizionato dal condizionato. Insieme al potere di provocare questo «prodigio», gli Svegliati – vien detto – conoscono e realizzano anche quelli corrispondenti alle prime due sezioni, di cui subito ci occuperemo (4), fermo restando che tali poteri in se stessi ben poco significano. A chi li ostentasse e ne menasse vanto, viene ricordata la possibilità di giungere a risultati analoghi anche per mezzo di certi incantesimi (5). È così che le *iddhi*, i poteri estranormali, nella tradizione degli ariya non vengono nemmeno usati per sbalordire e convertire uomini di bassa levatura intellettuale – la fenomenologia miracolosa, di cui in alcuni testi del buddhismo più tardo, ha un carattere palesemente fiabesco, allegorico o simbolico, proprio come i racconti circa le molteplici esistenze. Alla pura dottrina ariya è propria la stessa attitudine che, nella persona di Celso, gli ultimi esponenti dell'antica aristocrazia romana assunsero di fronte a certo cristianesimo. Celso chiedeva appunto che cosa intendessero concludere i cristiani col far tanto chiasso intorno a questo o quel prodigio, compiuto dal loro maestro, essen-

(1) *Dīgha-nikāyo*, XI, 5-7.

(2) *Dīgha-nikāyo*, XI, 1.

(3) *Dīgha-nikāyo*, VI, 1-13.

(4) *Dīgha-nikāyo*, XI, 3; *Anguttara-nikāyo*, III, 60.

(5) *Dīgha-nikāyo*, XI, 5-7.

do noto che chi aveva il gusto di simili cose e voleva produrre fenomeni analoghi bastava che andasse in Egitto ad istruirsi presso gli specialisti della materia.

Ciò premesso, vediamo come comprendere i poteri, di cui si parla nei testi stessi del canone più antico. Come base per le *iddhi* della «manifestazione» viene indicato quell'animo purificato, duttile, malleabile, compatto, schiarito di scorie, isolato dalla sensibilità periferica, che costituisce anche il presupposto pel conseguimento delle tre scienze» durante la triplice veglia. Libera dal vincolo dei sensi e della individualità *samsârica*, neutra, estremamente equilibrata, una simile coscienza, da destare nell'uno o nell'altro *jhâna*, può realizzare direttamente l'oggetto di cui si evochi l'immagine, conseguendo la conoscenza telepatica ovvero la penetrazione oggettiva diretta dell'animo di altri o, infine, la visione di cose lontane (6), A tale riguardo viene ripresa una immagine che noi già conosciamo: come basta muovere in un dato senso un recipiente colmo fino all'orlo affinché l'acqua scorra proprio in quel verso, «or cosí anche se si è curata, svolta, spesso esercitata, stabilizzata e condotta a giusto compimento la retta, quintupla contemplazione degli ariya [qui s'intendono i quattro *jhâna* integrati dalla visione-proiezione di se stessi – cfr. II, cap. 6], a qualunque elemento suscettibile di esser oggetto di una conoscenza superiore volga lo spirito, [l'asceta] può realizzarlo in sapienza, se ne ha sviluppato la facoltà, quando siano presenti le condizioni a ciò necessarie» (7).

Riferito alle persone, alle menti e agli animi altrui, che lo Svegliato potrebbe scrutare con la stessa chiarezza con cui senza sforzo, specchiandosi, ognuno può rilevare i lineamenti del proprio volto (8), un tale potere può considerarsi come un grado elementare di quello, che determina la prima e la seconda «scienza», la visione, cioè, che va ad abbracciare addirittura molteplici «vite», molteplici tronchi *samsârici*. Infatti, in alcuni testi questa doppia scienza è annoverata appunto fra le *abhiññâ*, cioè fra le facoltà supernormali chiamate anche *iddhi* (9). In tale caso, bisogna però distinguere – distinguere le realizzazioni propriamente metafisiche, nelle quali quelle «scienze» sono la controparte di una liberazione, e un tale potere di visione preso in se stesso e usato per un dato fine particolare. Qui entra in ogni modo in quistione l'«occhio celeste, superterreno» (*dibba-cakkhu*) col quale lo Svegliato scorge dove sono i compagni a cui pensa, vede nel cuore e nella mente dei suoi interlocutori od anche di persone lontane, percepisce che un dato essere, al quale aveva rivolto il pensiero, è morto, e cosí via (10).

(6) *Dîgha-nikâyo*, II, 91-92.

(7) *Anguttara-nikâyo*, V, 28.

(8) *Dîgha-nikâyo*, II, 92.

(9) *Dîgha-nikâyo*, II, 93-96.

(10) Cfr. *Samyutta-nikâyo*, XXII, 82; *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 252); XXXI (I, 914); LXXV (II, 376); XCV (II, 476); CIX (II, 80), ecc.

La controparte di questa *iddhi* è *dibba-sota*, la facoltà dell'udito supernormale. Lo Svegliato si rende capace di percepire due specie di suoni, «i divini e gli umani, i lontani e i vicini» (11). Circa i suoni «divini» o «immateriali», è d'uopo riportarsi agli insegnamenti tradizionali che già servirono di base alla dottrina vèdica del rito e che come scienza dei *mantra* ebbero particolare sviluppo in alcune forme di Yoga e, poi, nei Tantra. Noi abbiamo già trattato altrove questo argomento. Udire i «suoni immateriali» non è percepire una indeterminata e mistico-estetizzante «armonia delle sfere», ma giungere ad una speciale forma di percezione delle forze formatrici delle cose e degli elementi, percezione realizzantesi secondo una lontana analogia con quel che per l'uomo comune è appunto l'esperienza del suono. Chi è veramente capace di percepire e di afferrare i «suoni divini», è poi anche capace di pronunciare quella parola, che è potenza, il *mantra*, cosa che fra l'altro sta alla base di ogni pratica liturgica non riducentesi ad una mera salmodia (12).

Altre *iddhi* considerate dai testi sono l'apparire e lo sparire, il camminare sull'acqua senza affondare, il trasportarsi a distanza, l'«aver il corpo in proprio potere fin nel mondo di Brahmā» (13). Per intendere la possibilità di fenomeni del genere bisogna partire da quella produzione del corpo «fatto di mente» (*manomayo*) al quale si è già accennato. Nel testo a cui qui noi principalmente stiamo riferendoci, questa realizzazione viene subito dopo la contemplazione-proiezione della propria persona (cfr. II, cap. 6) ed è data nei seguenti termini: «Con tale animo saldo, purificato, terso, schietto, schiarito di scorie, malleabile, duttile, compatto, incorruttibile, egli [l'asceta] si volge alla produzione di un corpo fatto di mente. Dal suo corpo estrae un altro corpo avente tutti gli organi e tutte le facoltà, munito di forma, ma ipersensibile, fatto di mente». A tale realizzazione viene riferita l'immagine di chi estrae una spada dalla guaina, o il midollo da un giunco o una serpe dal canestro (14). Dettaglio importante, che ci ammonisce di non confondere questa esperienza con una semplice pratica magica, qui ci si trova – è detto – nel dominio delle conoscenze trascendenti, *paññā* (15). D'altra parte, si è visto che la pratica in quistione viene subito dopo il realizzare la propria persona come quella di un altro, mediante l'occhio dischiusosi nei *jhāna*. È stato già accennato ad una trasformazione della sensazione che si ha comunemente del corpo: si tratta evidentemente di portar oltre tale processo, da un lato, realizzando una coscienza sempre più staccata e disindividualizzata, dall'altro, penetrando fin nelle forze profonde, «vitali» in senso superbiologico, che reggono l'organismo e che si

(11) *Dīgha-nikāyo*, II, 89-90.

(12) Cfr. su ciò J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit.; e A. Avalon, *The Garland of Letters*, Madras, 1922.

(13) *Dīgha-nikāyo*, II, 87.

(14) *Dīgha-nikāyo*, II, 89-90; *Majjhima-nikāyo*, LXXVII (II, 226-27).

(15) Cfr. per esempio *Dīgha-nikāyo*, II, 20-26.

rifanno al «doppio» o «dèmone», all'ente *samsârico* in noi. Qui la «conoscenza» non può non produrre una speciale trasformazione, sia pure per gradi. La mente trasfigurata, in questa profondità agisce in modo, per così dire, «catalitico», essa trasmette al gruppo di forze, con cui entra in contatto, la sua propria natura, sì che alla fine la sensazione confusamente vitale ed opaca che si ha della corporeità si schiarisce in quella di una «forma» trasparente e luminosa: luminosa o radiante, perché in fondo tali esperienze avvengono in una condizione corrispondente a quella *taijasa*, vale a dire nella condizione di luminosità o di radianza che nello Svegliato sostituisce lo stato di sogno. Questo è il vero senso della «estrazione del corpo fatto di mente», il quale non è un «altro» corpo, ma una particolare esperienza della potenza, di cui il corpo è la manifestazione sensibile.

Resta ora da vedere in che grado questa potenza sia «purificata», vale a dire, fino a che punto il principio sidereo disindividualizzato vi abbia rimosso la natura *samsârica* e tenga direttamente quella forza in proprio dominio. Su tale forza p o g g i a la manifestazione corporea: poggia, nello stesso senso con cui si può dire che la parola poggia sulla facoltà di parlare, dalla quale è stata forgiata, che la dirige e che può sospenderla. Se l'opera è stata condotta sino in fondo, la forza che qui si presenta come «corpo ipersensibile fatto di mente», ha un potere analogo, rispetto alla forma corporea manifestata. Segue da ciò che chi abbia realizzato il corpo come «corpo ipersensibile», disporrebbe, in via di principio, anche di questa doppia possibilità: trarre o proiettare, dallo stesso tronco, un'altra immagine corporea, uguale o diversa dalla propria; ovvero riassorbire l'intera forma manifestata nella potenza da cui è sorta per riproiettarla altrove, senza residuo. La prima possibilità corrisponde al potere di ubiquità, sviluppabile fino alla capacità, contemplata dai testi, di «apparire molti, essendo una sola persona, e di tornar ad essere una sola persona, essendo molti». Qui è sempre supposto il sussistere, in un luogo determinato, della persona reale, fisica, dell'agente, le altre forme essendo soltanto delle immagini proiettate, estratte dalla propria forma sottile, che potremmo chiamare la matrice della corporeità. Quanto, poi, alla seconda possibilità, essa fa intendere il potere di apparire o di sparire, di attraversare «pareti solide, muri e monti senza esser impedito, come se fossero aria», di andar sulle acque o attraverso la stessa atmosfera. La similitudine di solito usata dai testi per una simile fenomenologia estranormale e, nel caso di uno Svegliato, supernormale, è: come un uomo forte stende il braccio piegato o piega il braccio disteso, così l'asceta sparisce da un luogo e riappare in un altro luogo: altro luogo, che può anche significare una condizione d'esistenza diversa da quella terrena.

È opportuno prevenire l'equivoco di chi, per spiegare fenomeni del genere, pensasse ad una «smaterializzazione». Ciò presupporrebbe l'esistenza di una «materia» che, nel senso moderno corrente, gli insegnamenti tradizionali mai hanno ammesso. L'esistenza materiale non è che esistenza manifestata, una forma di esistenza manifestata. Non si tratta dunque di

«smaterializzarsi», bensì di riassorbire una forma manifestata nel suo principio immanifesto per riproiettarla altrove; quindi non si deve nemmeno pensare ad una specie di viaggio *a t t r a v e r s o* la materia, da un luogo ad un altro, bensì ad un *r i t r a r r e* in un dato luogo la forma manifestata, cioè la figura corporea, per farla riemergere, nuovamente visibile, in un altro luogo, «passando da sotto», servendo cioè da tramite un principio che, per esser anteriore e superiore alla manifestazione, è libero dalla condizione spaziale, onde si potrebbe dire che esso si trova dovunque e, in pari tempo, in nessun luogo. Il centro del corpo essendo ora la mente, l'immagine di un luogo, adeguatamente evocata dalla mente nelle condizioni richieste, determina *eo ipso* il fenomeno di proiezione in un modo irrispettivo per le distanze, sicché è detto che la proiezione in un luogo vicino richiede lo stesso «tempo» che in un luogo estremamente lontano, l'atto mentale per evocar l'uno o l'altro avendo la stessa durata (16).

Tutto ciò può forse chiarire la logica interna dei fenomeni, di cui si tratta nei testi buddhisti; fenomeni che, per essersi resi estremamente rari negli ultimi tempi a causa della sempre più profonda fisicizzazione dell'essere umano, non per questo sono immaginari. Qui ci siamo riferiti a fenomeni «reali» in senso specifico, intendendo distinguerli da quelli che possono esser prodotti più facilmente con procedimenti di suggestione individuale o collettiva. Infine, devesi considerare la possibilità che gli stessi fenomeni, anziché partendo dalle realizzazioni metafisiche e ascetiche già dette, si realizzino per vie più o meno tenebrose, grazie a contatti con forze elementari. A ciò accenna il Buddha, quando dice che, per esempio, le forme di visione supernormale che egli possiede e di cui anche molti Svegliati dispongono sono create dalla concentrazione dello spirito e non sono quelle che si legano a pratiche inferiori e a rapporti con spiriti o angeli (17).

A che le *iddhi* ora considerate siano perfette bisogna supporre avvenuta una distruzione senza residuo della «ignoranza» e una risoluzione parimenti completa dell'ente *samsârico* (18): solo allora il potere sulla radice, dalla quale si manifesta il corpo, sarà completo e tutti gli elementi sui quali si basa la manifestazione della forma corporea saranno dominati. In un tale caso-limite, più che del già detto «corpo fatto di mente, munito di forma», sarebbe da parlare del «corpo fatto di spirito» e di pura coscienza, libero dalla forma (*arûpa atta patilâhba*), che si può mettere in relazione col «corpo beato» (*tusito kâyo*) nel quale risorgerebbe dopo la morte chi è sulla via del risveglio (19), e col «corpo di trasfigurazione», di cui in certe

(16) *Milindapañha*, 82, 12 sgg. (W. 306).

(17) *Anguttara-nikâyo*, III, 60.

(18) Usando la terminologia taoista, questa risoluzione la si potrebbe chiamare una distillazione completa dell'elemento *yin* in puro *yang*.

(19) Cfr. *Majjhima-nikâyo*, CXXIII (III, 196); CXLIII (III, 372).

antiche scuole gnostiche. È ad esso che bisogna visibilmente riferirsi quando, nei testi, si tratta della *iddhi* corrispondente all'avere il corpo in proprio potere fin nel mondo di Brahmâ, cioè fin nella condizione del puro essere. Specie negli sviluppi mahâyânici dell'insegnamento buddhista si trovano approfondimenti di tali vedute, per via dei quali si può giungere al significato più profondo che forse si nascose nel docetismo cristiano. Secondo queste concezioni mahâyâniche, i Compiuti, i Tathâgata, non hanno propriamente un corpo. In realtà, non si tratta di non avere un corpo, bensì di possederne interamente, dall'alto di una coscienza assolutamente liberata, tutti i principî sui quali si basa la manifestazione sensibile di esso. E qui, se ne fosse il luogo, si potrebbero allacciare interessanti interpretazioni circa il vero senso delle tradizioni relative ad esseri che non sarebbero mai morti, che sarebbero scomparsi dal mondo fisico senza lasciar dietro di sé un corpo (20). In ogni modo, la concezione buddhista più antica del duplice «corpo» di là da quello fisico, così come quella mahâyânica del *trikâya*, del triplice corpo del Buddha, va riferita a tre gradi di una stessa realizzazione e va messa in relazione sia con la dottrina generale indù dei «tre mondi», sia con le vedute – soprattutto *sâmkhya* – circa i tre corpi, materiale, sottile (o vitale) e causante – *sthûla*- o (*kariya*-), *liṅga*- o (*sûkshma*-) e *kârana-sharîra*. Vivere il corpo come un puro, dominato, libero, plastico, intangibile strumento di manifestazione – è il limite supremo.

Accenneremo ad un ultimo punto, in fatto di «prodigi». Si è detto che, per il buddhismo, i «poteri», non cercati in se stessi ma presentandosi come possibilità naturali in determinati gradi del risveglio, ove occorra, possono venire usati con la stessa indifferenza con la quale l'uomo comune adopera i suoi sensi e le sue membra. Tuttavia vi sono casi particolari nei quali il «prodigio», il fatto estranormale, può rivestire un carattere «sacro» e «nobile» – ariya: è il caso, in cui esso abbia un potere illuminante, per il fatto che il fenomeno va ad essere simbolo e sensibilizzazione di un significato trascendente e per tal via va a far balenare l'evidenza del dipendere della «natura» da un ordine superiore (21). Anche nel buddhismo sono riferiti alcuni di questi veri, sacri prodigi. Ad esempio, il camminare sulle acque: là dove l'asceta realizza, in profonda meditazione, lo stato di chi è scampato dalla «corrente», dalle «acque», di chi, simile al loto dell'immagine già ricordata, sorge di là dalle acque, non tocca da esse – in determinate

(20) Cfr. su ciò anche la nostra opera *La tradizione ermetica*, cit. Il buddhismo conosce esso stesso il «*nirvâna* del fuoco che non lascia residui»: si cfr. *Uddâna* (VIII, 10): Dabba s'innalza in aria e s'immerge nella contemplazione dell'elemento igneo, per poi trapassare nel *nirvâna*. «Né grasso né cenere restò del suo corpo incendiato». Questa concentrazione sul fuoco rimanda ai Tantra. Cfr. L. de la Vallée Poussin, nella traduzione dell'*Abhidharmakosha*, IV, p. 229. La «soluzione del cadavere», *s'i-kiai*, cioè il non lasciare un cadavere (il cui posto, si dice, è preso da una spada o da uno scettro), da parte degli «uomini reali» o «trascendenti» è un noto tema del taoismo iniziatico.

(21) Cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit.

circostanze può prodursi un segno cosmico di questa realizzazione, cioè il potere reale di andar sulle acque senza affondare. In un testo si riferisce che un prodigio del genere cominciò però ad essere neutralizzato nel punto in cui la mente dell'asceta si rilasciò nella concentrazione spirituale (22). Un secondo esempio: si sa come al Buddha venisse applicato il simbolismo di colui che attraversata la corrente, raggiunta l'altra sponda, aiuta i nobili figli a passarvi (23). Ebbene, nel momento di realizzare questo significato, si determina, in sede di «prodigio», una nuova testimonianza cosmica: il Buddha e i suoi discepoli in atto di tragittare un fiume si trovano già trasportati magicamente sull'altra sponda (24). Ancora un esempio. Incontrato il temuto bandito *Angulimāyo*, il Buddha provoca il seguente fenomeno: il bandito, pur correndo, non riesce a raggiungere il Compiuto, che è fermo. Colui che sta fermo va, colui che va sta fermo (25). Un significato trascendente si sensibilizza di nuovo in un tale prodigio: a quell'andare, che non porta innanzi, col quale «non si raggiunge la fine del mondo», si oppone quell'esser fermi, in sovrannaturale stabilità, che agli esseri portati dalla corrente *samsārica* deve apparire come un vertiginoso, pauroso andare.

Siano o no storicamente avvenute siffatte irruzioni, piene di senso, di un ordine superiore nell'ordine naturale, esse servono, nei testi, per dare il senso di una data categoria di prodigi «sacri» e «nobili». Quanto agli altri fenomeni estranormali o supernormali, da quel che si è detto poco sopra risulta che nel buddhismo essi non hanno il carattere di «miracolo», di avvenimenti incomprensibili ed irrazionali come in molte forme popolari ed anche non popolari di religione. Essi hanno invece una loro logica, si connettono ad una data concezione del mondo, comune alle civiltà tradizionali, e la via del risveglio, nei suoi varî gradi, offre già il principio della spiegazione della loro possibilità.

(22) *Jātaka*, CXc. In CCLXIII, esso viene meno per esseri contaminati dai contatti con una donna.

(23) *Suttanipāta*, III, VI, 36.

(24) *Mahāparinirvāṇa*, I, 33-34.

(25) *Majjhima-nikāya*, LXXXVI (II, 384).

8. Fenomenologia della Grande Liberazione

La pura, originaria dottrina degli ariya è nettamente antievoluzionistica. Il «divenire» non incorpora alcun significato. Il «girare» non conduce al senza-morte (1). Non vi è inizio, né progresso, né fine nella successione degli stati condizionati dalla «ignoranza» e dall'«agitazione». Viene detto, che mentre non vi è monte eccelso e possente che non frani un giorno, né oceano che un giorno non si prosciughi, non vi è invece termine nella vicenda degli esseri comuni che a causa del loro immedesimarsi *samsârico* passano dall'un stato di esistenza all'altro rassomigliando al cane che gira e rigira, legato saldamente ad un piolo o ad una colonna (2). Riprendendo il simbolismo delle due sponde si aggiunge che se sono pochi coloro che entrano nelle acque, ancor meno sono coloro che raggiungono l'altra riva, perché la gran massa dei viventi corre solo su e giù per questa sponda (3). Raro è l'apparire nel mondo di un perfetto Svegliato (4). Rassomiglia al miracoloso aprirsi di un fiore presso ad un mucchio di letame, il quale raffigura appunto la massa spregevole del volgo (5).

Che il buddhismo consideri una differenza essenziale fra il «figlio del mondo» (*puthujjana*) e i «figli del figlio dei Shâkya», lo si sa già, come si sa anche che per «mondo» il buddhismo non intende soltanto l'esistenza terrena, ma qualsiasi forma condizionata di esistenza, sia superiore, sia inferiore allo stato umano. La via ariya del risveglio ha dunque, come tendenzialità, un carattere assolutamente «verticale», essa non concepisce delle «progressività»; fra lo stato di *nirvâna* e qualsiasi altro stato, demonico, titanico, umano o celeste che sia, vede uno iato. Lo stato di *nirvâna* non lo si raggiunge «andando»; non lo si raggiunge lungo la direzione orizzontale del tempo, anzi nemmeno lungo quella della perpetuità, longe-

(1) *Samyutta-nikâyo*, II, 179.

(2) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 99.

(3) *Anguttara-nikâyo*, X, 117; *Dhammapada*, 85.

(4) *Anguttara-nikâyo*, IV, 96.

(5) *Dhammapada*, 58-59.

vità o esistenza indefinita ascritta alle varie entità angeliche e celesti e allo stesso dio teistico, al Brahmā. La *sambodhi*, l'illuminazione assoluta, il «sapere» che libera, talvolta viene perciò paragonato alla folgore (6), il che va visibilmente messo in relazione col suo carattere estratemporale. Per cui, tutto ciò che si connette allo sviluppo estrasamsârico va considerato da un punto di vista affatto speciale. Già nei testi piú antichi si accenna alla relatività del tempo necessario per raggiungere il compimento: sette anni, sette mesi, sette giorni, il giorno stesso dell'ascolto (7). Nel Mahâyâna e nello Zen questa idea verrà sempre piú accentuata. In un testo mahâyânico è detto che non si deve provare timore o angoscia al pensiero, che «ci si desterà tardi all'incomparabile, perfetta conoscenza», questa legandosi ad un momento che «è l'estremo limite [confinante] con qualcosa che non ha un prima, e che quindi è un non limite». Non si deve nemmeno formulare l'idea deprimente: «Grande e lungo è questo limite che non ha un prima», poiché «questo limite senza un prima e che quindi non è un limite, si riferisce ad un unico momento spirituale» (8). Con ciò si vuol dire, che quel che dal punto di vista della coscienza samsârica può apparire come un lontano scopo finale, in realtà sta fuori di ogni sequenza, sí che realizzarlo significa realizzarlo anche come qualcosa che non ha avuto un prima, che non ha antecedenti, che non ha un tempo, onde può dirsi che resta distrutto *eo ipso* tutto quel che ha condotto fino ad esso. La via, lo sforzo, la gradualità, il «fatto» (*samkrta*) tutto ciò cade, si dissipa come una nebbia, come un sogno. La teoria *sâmkhya* relativa al *purusha* e quella upanishadica, e poi vedântina, relativa all'*âtma* hanno lo stesso senso: l'*âtma* o *purusha* è eternamente presente. Non è esso che «gira», che «fa», che si sforza, che avanza. L'illuminazione è il lampeggiamento nel quale si realizza questa presenza, lo stato di *buddha*, senza un prima e un poi.

Il riconoscimento di una simile discontinuità della illuminazione assoluta non impedisce però di considerare anche una serie di casi, corrispon-

(6) *Anguttara-nikâyo*, II, 25. *Majjhima-nikâyo*, X (I, 92), LXXXV (II, 381). In questo testo l'animo di chi, ancor vivo, ha distrutto la mania ed ha conseguito la liberazione è anche paragonato al diamante. Il termine sanscrito *vajra* (tibetano: *dorje*) comprende entrambi questi significati – folgore o diamante – ed è stato particolarmente usato nel buddhismo tibetano a designare l'essenza della illuminazione e la natura di chi è fatto di illuminazione. In pari tempo, designa anche lo scettro dei supremi rappresentanti della autorità spirituale lamaica. Questo simbolismo ci porterebbe molto lontano in considerazioni di mitologia comparata, fino alla forza-folgore simboleggiata dalle asce iperboree preistoriche e al simbolismo della folgore che ha sempre accompagnato le figure divine «olimpiche» delle civiltà arie. La «via del *vajra*», cioè la «via del diamante-folgore» (*Vajra-yâna*), è la designazione del buddhismo tantrico e magico, su cui cfr. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit.

(7) Cfr. *Majjhima-nikâyo*, LXXXV (II, 381). A tale proposito si possono ricordare le parole attribuite al Buddha dal *Vajrasamâdhi-sûtra*, quando disse non rappresentare, cinquant'anni trascorsi, un periodo di tempo, ma solo il destarsi di un pensiero (*apud* Suzuki).

(8) *Prajñâpâramitâ*, testi in M. Walleiser, Göttingen, 1914, XIX, p. 120.

denti ad approssimazioni varie al punto, dal quale può compiersi il salto nella direzione trascendente quando la forza a tanto si è resa completa. Anche nei testi buddhisti antichi sono esaminate, a tale riguardo, varie possibilità da interpretarsi non senza riferimento alle vedute generali indù circa l'oltretomba e circa le diverse forme della liberazione.

Il grado supremo corrisponde a colui che già come uomo, da vivo, ha realizzato completamente l'estinzione per aver distrutto – senza residuo e possibilità di nuovo germoglio – l'ignoranza primordiale (*avijjā*), la sete (*tanhā*), le intossicazioni trascendentali (gli *āsava*). Per costui, un ricadere, un passare ad una qualsiasi forma condizionata di esistenza è così impossibile, quanto per il Gange il fluire verso occidente (9). La stessa «mania» per la quale egli avrebbe potuto risorgere come un dio, in lui «è estinta, recisa alle radici, fatta simile ad un ceppo di palma che non può più rigermogliare, non può più riprodursi» (10). Egli viene chiamato il non-combattente, colui che non ha più bisogno di combattere nel triplice dominio della vita retta, della contemplazione, della conoscenza trascendente, oltre che in quello dei poteri (11). Che «egli faccia rinascere nel suo corpo l'attaccamento o faccia ripalpitare il suo cuore: questo caso non si dà» (12). Essere possente e inafferrabile, non vi è cosa che possa raggiungerlo, alterarlo o costituirgli pericolo. Circa tutto quel che egli può ancora fare, vale l'immagine della mano senza ferite: «chi ha la mano senza ferite può toccare il veleno: il veleno non penetra ove non c'è ferita» (13). Sia che «vada o stia o dorma o vegli, in lui la perfetta chiarezza del sapere conforme a realtà: 'Esausta è in me la mania' è sempre presente – proprio come in colui al quale fossero stati tagliati piedi e mani sempre presente sarebbe il sapere: 'Piedi e mani mi sono tagliati'» (14). Qui viene anche usato il termine *nirupadhi*, designante la distruzione del «substrato», *upadhi*. Questo substrato – che a sua volta è da mettere in relazione coi *sankhāra* e col *kamma* (*karma*) – si può far corrispondere, in genere, all'«ente di brama» che ogni essere non libero conferma ed alimenta, sì da creare la possibilità di un nuovo sorgere, di un nuovo divampare dopo che la materia offerta da una singola vita si sia esaurita. Nel «perfetto Svegliato» questo substrato non esiste più: forma oscura ed obliqua generata dall'ignoranza e dal «sonno», esso è distrutto e dissolto dalla luce cruda e immutabile che egli ha realizzato in sé.

Perciò *jāra*, l'esaurirsi delle possibilità vitali, il «compiersi del tempo»

(9) *Samyutta-nikāyo*, XXXV, 203.

(10) *Anguttara-nikāyo*, IV, 36.

(11) *Anguttara-nikāyo*, XI, 11. Cfr. *Jātaka*, LXX: «Non è una buona vittoria quella, dopo la quale tu puoi essere ancora vinto. Buona vittoria è quella, per via della quale divieni invincibile».

(12) *Majjhima-nikāyo*, CV (III, 50).

(13) *Dhammapada*, 124.

(14) *Majjhima-nikāyo*, LXXVI (II, 256).

e il dissociarsi dell'aggregato costituente l'essere individuale, coincide, nello Svegliato, con l'uscita definitiva. Egli può dire: «La forma esteriore di chi ha conseguito la verità vi sta dinanzi, ma ciò che lo lega all'esistenza è stato reciso... alla dissoluzione del corpo, né dèi né uomini potranno più vederlo» (15). In simili casi con la morte fisica sparisce qualcosa che aveva solo una esistenza automatica, condizionata in senso positivo – condizionata, cioè, dalla sola volontà, priva di brama, del Compiuto: è il cosiddetto *khandha-parhinibbâna*, che, peraltro, rappresenta un avvenimento contingente, privo di effetti in ordine ad uno stato spirituale che, per definizione, non conosce «né aumento, né diminuzione, né composizione». Il termine *parinibuto*, «completamente estinto», in vari testi è applicato al Buddha ancor vivo. La morte materiale, fisica, non fa che sciogliere gli ultimi elementi materiali, senza lasciar più nulla, di un essere che è già morto al mondo (16).

D'altra parte, poiché si è visto che l'ascesi buddhista non si esaurisce in un distacco, ma si sviluppa nella penetrazione e nel dominio delle energie più profonde della manifestazione corporea, la morte di uno Svegliato ha sempre un carattere volontario, almeno nel senso di un assenso, di un non-intervento. Giustamente è stato dunque detto, che «per morire un Buddha deve v o l e r morire, altrimenti nessuna infermità può ammazzarlo». La vera morte del principe Siddharta avvenne quando egli, diverso tempo prima dell'effettivo decesso, decise coscientemente di non voler più oltre vivere. «Da allora, egli sa e predice ripetutamente l'ora e il momento, il luogo e il giaciglio nel quale il suo respiro si arresterà per sempre. La morte del corpo diventa così un fatto secondario, affatto trascurabile, che importa assai poco da quale causa sarà determinato» (17).

Il buddhismo, come lo stoicismo, non condanna il suicidio. Il «prender l'arma» – cioè l'uccidersi – non è cosa riprovata dalla dottrina degli ariya, sempreché si tratti di persona che abbia effettivamente conseguito l'estinzione. Ciò è lasciato all'arbitrio del singolo. Invano Mâra, il dèmone di questo mondo, ma altresì del mondo di Brahmâ, cerca l'anima dell'asceta Channo, che aveva «impugnato l'arma» (18). Qui non si tratta, infatti, di un cercar la morte per una qualunque debolezza di fronte alla vita, per una qualunque forma di disperazione, di attaccamento o di dolore. Si sa già che la premessa della estinzione è l'aver vinto il desiderio perfino per l'estinzione stessa, l'aver realizzato lo stato di chi è libero e non ha desiderio né

(15) *Dîgha-nikâyo*, I, II, 73.

(16) *Samyutta-nikâyo*, III, 119.

(17) C. Formichi, *Apologia del buddhismo*, Formiggini, Roma, 1925, p. 29. Il Buddha aveva dichiarato che, volendo, avrebbe anche potuto vivere per degli eoni (cfr. *Mahâparinirvâna*, III, 3). Sul potere dei Buddha e di alcuni ariya di prolungare la propria vita o di sciogliere le energie vitali, cfr. *Abhidharmakosha*, II, 10; VII, 41.

(18) *Samyutta-nikâyo*, III, 87, 119-20; XXXV, 87; *Majjhima-nikâyo*, CXLIV (III, 376).

per l'esistenza, né per il lasciare l'esistenza (19). Il togliersi la vita rappresenterebbe allora un atto del tutto irrilevante, quasi come quello di chi, seduto in una posizione, ad un certo momento crede di cambiarla, ovvero di chi finisce con lo scacciare un insetto che gli stava continuamente d'intorno e che egli aveva sopportato con calma. Questo, come un qualsiasi altro atto di uno Svegliato, non crea *sankhâra*, non altera come che sia la realizzazione raggiunta, non determina cause di futuri effetti.

Tuttavia bisogna tener presente che la statura spirituale di uno Svegliato è tale che, il momento in cui egli decide di lasciare la sua forma umana d'apparire, non può esser arbitrario o dipendente da considerazioni accidentali. Vi è un testo che, contro la morte volontaria, fa presente non solo gli elementi esistenziali positivi di cui uno Svegliato dispone, ma anche tutto ciò che egli, vivendo ancora, può dare ad esseri bisognosi di guida (20). Uno Svegliato avrà sempre, in una certa misura – misura, che nel Mahâyâna sarà poi senz'altro esagerata – il senso di una missione, da cui farà dipendere il corso e il momento della fine della sua vita. Il principe Siddharta dichiarò che non sarebbe entrato definitivamente nel *nirvâna* acconsentendo di morire e sparendo, prima che, grazie ad una schiera di discepoli degni ed illuminati che l'avessero realizzata, la dottrina non si fosse consolidata e non fosse stata bene annunciata nel mondo sia degli uomini, sia degli esseri celesti (21). È a tal punto che il Compiuto, con perfetta coscienza e lucidità, avrebbe «deposto la sua volontà di vivere», che, «raccolto e interiormente lieto», egli avrebbe spezzato la sua personalità «come si spezza una corazza» (22), trapasso, questo, al quale la leggenda doveva riferire segni cosmici e prodigi, simili in parte a quelli stessi connessi alla morte del Cristo (23). Dei testi trattano dei moti dello spirito di un Compiuto al momento della morte: esso percorre ascendendo gli stati corrispondenti alle prime quattro realizzazioni libere da forma, cioè fino allo stato di là da coscienza e da non-coscienza. Da tale altezza, l'animo ridiscende per gradi fino al primo *jhâna*, da questo passa al quarto *jhâna* che, come si è visto, corrisponde al limite della coscienza individuata da un «nome-e-forma», e da là, nell'èmpito di questa forza scesa dal mondo di là dalla forma, si stacca, va oltre, «parte per non più tornare» (24).

Tutto ciò, dunque, circa la forma più alta di liberazione, realizzata già in vita come uomo: è l'esatta corrispondenza di quel che nella tradizione generale indù è detto il *jīvan-mukta*, che significa appunto il «liberato da

(19) *Atthakavagga*, X, 9. Cfr. *Udâna* (II, 10): «Coloro che pensano di uscire dall'esistenza per mezzo della non-esistenza non si liberano dall'esistenza». Viene condannata dal buddhismo la sete sia di esistenza, sia di non-esistenza (*bhavavibhava-tṛsnā*).

(20) *Milindapañha*, 195, 1 sgg. (437).

(21) *Anguttara-nikâya*, VIII, 70.

(22) *Anguttara-nikâya*, VIII, 70.

(23) *Mahâparinirvâna*, V, 52-56.

(24) *Mahâparinirvâna*, V, 52-56; *Samyutta-nikâya*, VI, 5.

vivo». Oltre il caso del *jīvan-mukta*, nella stessa tradizione viene però considerato anche quello del cosiddetto *vidêna-mukta*, in cui la liberazione è conseguita al momento della morte fisica, la quale, a differenza del caso precedente, essa sola offre l'occasione per il divenire pienamente attuali di una liberazione e di una illuminazione potenziali. Anche questa possibilità viene considerata dal buddhismo: i sensi spirituali – è detto – possono completamente schiarirsi e l'occhio della conoscenza suprema può dischiudersi in punto di morte. La fine della vita fisica va allora a coincidere con quella della mania, con la definitiva distruzione degli *âsava*. Tale è il caso del cosiddetto *samasîsî* (25). Una tale suprema trasformazione sarebbe facilitata quando sia presente o uno Svegliato, o un discepolo dello Svegliato a ricordare la dottrina al morituro, o quando si abbia la forza di farla presente a se stessi in tale momento (26). È stato già accennato, che nella pratica costante e bene intesa di un respiro cosciente fu visto uno dei mezzi per poter conservare più agevolmente una chiara coscienza fin negli ultimi istanti dell'esistenza terrena.

Passiamo ora a trattare delle possibilità considerate dai testi buddhisti per coloro che hanno calcato la via degli ariya senza aver raggiunto la liberazione né da vivi, né in punto di morte.

Il tipo generale, che qui entra in quistione, è il cosiddetto *sotâpanna*, vale a dire: «colui che è entrato nella corrente». È il «nobile figlio» che ha fatto sf, che la forza fondamentale della sua vita sia pervasa da ciò che sta di là dalla vita, onde per lui è senz'altro eliminato il pericolo di imboccare una «via discendente». Più esattamente, «entra nella corrente» chi nutre una incrollabile fiducia nella dottrina, chi ha un occhio addestrato per conoscere ogni fenomeno secondo la sua genesi condizionata e chi abbia seguito cinque precetti fondamentali della «retta condotta»: astenersi dall'uccidere, dal prendere il non dato, dalla lussuria, dalla menzogna, dall'uso di sostanze inebrianti (27). In altri testi, la veduta è un po' diversa: entra nella corrente soprattutto chi ha già superato tre dei cinque vincoli fondamentali, e propriamente la mania dell'Io, il dubbio e la pratica ottusa di riti e di precetti morali in vista di un aldilà divino. Però gli altri due vincoli – desiderio ed avversione – benché indeboliti, sussistono, ed è per questo che il tipo in quistione non realizza l'estinzione già durante la vita terrena né alla fine di essa. Tuttavia egli può ritenere che il suo destino sia già deciso. Le forze avverse non prevarranno. Egli è già consolidato nella retta legge, non è esposto a vere ricadute, ha una conoscenza superiore. È sfuggito alla perdizione, possiede una sicurezza, può esser certo di porre fine allo stato di *dukkha* e di conseguire l'illuminazione, il perfetto risveglio (28). Si usa anzi la similitudine del primogenito di un re guerriero

(25) *Anguttara-nikâyo*, IV, 56.

(26) *Anguttara-nikâyo*, IV, 56.

(27) *Anguttara-nikâyo*, X, 92.

(28) Cfr. *Anguttara-nikâyo*, X, 92; VI, 97; *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 175).

debitamente consacrato, che ha la certezza di salire un giorno al trono: lo stesso sentimento ha quell'asceta, che è «un guerriero santo», che ha calcolato il sentiero degli ariya (29).

Il destino di chi, nel nucleo più profondo del proprio essere, non appartiene più al mondo del divenire, dipende dalla forza dei *sankhâra* corrispondenti ai due vincoli non ancora risolti. Alcuni testi, in fatto di soluzione, diciamo così, peggiorativa, considerano questi casi: il ripullulare una sola volta (*ekabîin*); ovvero il volgere di generazione in generazione (*kolankola*) per risorgere, in momenti adeguati, in due o tre nobili forme di manifestazione: o, infine, il risorgere al massimo sette volte, in stati non necessariamente tutti umani (*sattakkhattu-parama*). Dopo di ciò, la condizione di *dukkha* sarebbe definitivamente distrutta (30). Questi riferimenti nei testi sono molto schematici, per cui non si può esser completamente sicuri del vero senso della dottrina. Poiché siffatte possibilità vengono distinte da altre, su cui fra breve diremo, riferentisi univocamente all'estinzione in uno dei mondi delle «forme pure» ovvero «liberi dalla forma», sembrerebbe trattarsi, qui, di riapparizioni nel *kâmaloka*, cioè nella sfera sub-celeste, alla quale appartiene essenzialmente la condizione umana. Ci troviamo dunque di nuovo di fronte ad una idea «reincarnazionista»? Colui che «è entrato nella corrente» riapparirebbe forse di nuovo come uomo? Noi crediamo che qui sia il caso di riferirsi ad una veduta speciale, diversa dalla semplice idea delle molteplici vite terrene di un «Io» che passerebbe dall'una all'altra di esse; ad una veduta, per la quale già il termine del testo «ripullulare», «germogliare», ci offre un punto d'appoggio. Chi «è entrato nella corrente» ha trasformato il ceppo da cui egli è sorto a vita; nella «corrente» che lo costituisce, si trova ormai l'elemento *bodhi*, qualcosa di estrasâmsârico, che va a determinare una nuova linea di eredità – se così si può dire – e, soprattutto, un certo principio di continuità, non ammissibile – secondo quanto si è già visto – in chiunque appartenga al mondo del divenire e dell'ignoranza. Così si può pensare ad una matrice o a un ceppo superindividuale, non più soltanto samsârico, di esseri, i quali tendono verso la liberazione, come in una serie di attacchi (corrispondenti ognuno a ciascuna vita) destinati, alla fine, in un dato essere, nell'ultimo della serie, a riuscire. Se l'uno dunque fallisce, appare l'altro, riprendendo le posizioni del primo, per condurle ancor oltre; ciò, entro uno spazio determinato da certe leggi cicliche e legato al numero sette, l'importanza del quale per tutto ciò che concerne gli sviluppi è stata sempre riconosciuta. Non si tratta dunque dell'idea assurda di un singolo «Io» che ritorni o viaggi di esistenza in esistenza, bensì di diverse manifestazioni di uno stesso principio già superindividuale ma non ancora pienamente cosciente: manifestazioni, che stanno sotto il segno della forza estrasamsârica ormai destata e destinata,

(29) *Anguttara-nikâyo*, IV, 87.

(30) *Anguttara-nikâyo*, XI, 12.

prima o poi, a produrre l'essere perfettamente illuminato, col quale essa «passerà oltre», disciogliendosi interamente. Da due libri di Meyrink, che sono più che semplici romanzi – *Der Engel vom westlichen Fenster* e *Der weisse Domenikaner* (31) – il lettore potrà forse formarsi una idea più intuitiva di casi del genere.

In fatto di successive manifestazioni, il buddhismo considera leggi analoghe a quelle scoperte da Mendel per l'eredità fisica. Si sa che secondo le leggi mendeliane alcuni elementi di una eredità possono avere, lungo le generazioni, un carattere «recessivo» di fronte al carattere «dominante» di altri: sembrano scomparsi, mentre sono semplicemente latenti e pronti a riemergere e a riaffermarsi non appena la potenza che prima aveva predominato si sia indebolita – nel nostro caso: non appena la materia occorrente per ardere di nuovo sia presente. Ciò, secondo il buddhismo, vale del resto sia per gli elementi positivi, sia per quelli negativi che alla fine di una vita vadano a corrispondere ad un'*upadhi*, ad un substrato d'esistenza. Perciò sono possibili forme illusorie di liberazione, illusorie perché hanno un loro tempo, dopo il quale i residui negativi apparentemente scomparsi si riaffermeranno riconducendo a forme condizionate di esistenza; ovvero può verificarsi il caso opposto, quello di un principio di liberazione e di illuminazione ormai fermamente stabilito, che tuttavia potrà affiorare ed agire a pieno solo all'esaurirsi della forza di elementi negativi, *samsārici*, non risolti, i quali talvolta possono sembrare predominanti, mentre nelle loro radici sono già stroncati (32). Si può pensare a ciò nel caso di riapparizioni

(31) I due libri tradotti e curati da Evola sono usciti anche in traduzione italiana presso l'editore Bocca: pubblicati come *L'Angelo della finestra d'Occidente* e *Il Domenicano Bianco*, rispettivamente nel 1949 e nel 1944 nella collana «I romanzi dell'occulto», vennero ristampati nel 1972 dalle Edizioni del Gattopardo di Roma (N.d.C.).

(32) Cfr. *Anguttara-nikāya*, X, 206; III, 98. In ordine ai *sankhāra* e alle *upadhi*, vale a dire alle potenzialità di una nuova combustione, la coscienza comune, psicologica, non deve valere come criterio. Può darsi che con l'età e col logorarsi degli organi una tendenza o una brama già alimentata e non domata non si faccia più sentire. Ma non è che essa, con questo, quale *sankhāra*, sia scomparsa. È solo passata allo stato latente, in attesa di una nuova congiuntura. A ciò si riferisce la dottrina buddhistica dei «possessi» (*prāpti*). Quando, soddisfacendo per esempio un desiderio, esso sembra esaurito, non per questo risulta eliminato – al contrario, esso resta aggregato all'io e al tronco cui questo appartiene. Inesistente in atto, sussiste in potenza. E il «possesso» (*prāpti*) condurrà alla rimanifestazione (*sammukhībhāva*), prima o poi (cfr. L. de la Vallée Poussin, *Nirvāna*, cit., p. 164). Bisogna anche tener conto, eventualmente, di forze che non si sono pienamente palesate e «scaricate» e che, in dati casi, bisogna condurre a consumazione, anche a costo di subirne, come individui, come uomini, effetti deleteri. Qualcosa di simile fu intuito dagli gnostici carpocraziani. Si cfr. anche l'immagine contenuta nel *Golem* di G. Meyrink, cap. XVIII: «L'uomo è come un tubo di vetro in cui corrono palle variopinte. Nella vita di quasi tutti, la palla è una sola. Se è rossa, si dice che l'uomo è "cattivo". Se è gialla, si dice che è "buono"; se due palle si susseguono – una rossa e una gialla – abbiamo un "carattere instabile". Noi "morsi dalla serpe" viviamo nella nostra vita quel che di solito accade a tutta la razza in un evo intero: le palle variopinte attraversano il tubo di vetro in corsa folle, l'una dietro l'altra, e finite che siano – noi siamo diventati profeti – immagini della divinità».

discontinue nelle generazioni (emergenze staccate di tipi superiori, estrasamsârici, con intervalli di tacitazioni) ed anche nel caso di tutto quello che può apparire come «iniziazione spontanea». Ma la stessa idea si applica anche ai casi che ci restano da considerare e che, come si diceva, si riferiscono ormai, senza dubbio di sorta, a liberazioni da conseguirsi negli stati «celesti» postumi.

Anche per tali casi si ritrova un equivalente nella tradizione generale indù, la quale considera la cosiddetta «liberazione differita» o «liberazione per gradi» (*krama-mukti*) (33). Il presupposto per queste possibilità di conseguire lo stato di *nirvâna* in modi d'essere che non si possono più dire umani, è l'aver virtualmente reciso anche i due vincoli costituiti da brama e da avversione, cioè dalle elementari differenziazioni della mania primordiale. E se questo superamento non deve avere un carattere puramente psicologico, quindi effimero, bisogna che l'asceta nella sua esistenza terrena abbia sviluppato in alto grado sia la contemplazione determinatrice di una calma superiore (*samatha*), sia il «sapere», strettamente connesso alla volontà dell'incondizionato, che mena alla revulsione e al distacco, e fa realizzare la non-sostanzialità di tutto ciò che è samsârico (*vipassanâ*) (34). Quando tali condizioni siano realizzate tanto da possedere il principio di una suprema «neutralità» di là da ogni desiderio e da ogni avversione, può esser superato lo stesso mondo «divino»; il vincolo dell'Io, che chi «entra nella corrente» ha già reciso nei riguardi dello stato umano di esistenza, viene allora reciso anche nei riguardi di una qualsiasi forma individuata e condizionata di esistenza, non escluse le più alte e splendite. Nella «corrente» ora agisce dunque una forza destinata ad impedire che una qualsiasi delle tappe di quel «viaggio celeste», di cui, con simbolismo vario, fino a quello dantesco, si parla in tutte le tradizioni, valga come estrema istanza, destinata invece a far sì che in stati superumani di esistenza, consumando definitivamente ogni attaccamento, si realizzi la possibilità di quella estinzione che nella condizione umana nemmeno in punto di morte si era potuta conseguire. Qui l'asceti ha effettivamente creato le condizioni per un reale, assoluto sopravvivere alla morte, per quel sopravvivere, che varie religioni, quella cristiana in prima linea, suppongono per ogni essere, laddove esso è logicamente pensabile solo per quei pochi che già come uomini abbiano saputo realizzarsi come qualcosa di più che uomini ed abbiano partecipato consapevolmente – se non altro per lampeggiamenti – a stati liberi dalla condizione individuale.

Ciò premesso, le possibilità di liberazione di là dalla morte considerate dall'insegnamento buddhista sono le seguenti:

1) colui che si svincola e «sparisce» a metà sviluppo – *antarâpari-nibbâyin*;

(33) Cfr. R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., p. 181 sgg.

(34) Cfr. *Anguttara-nikâya*, IV, 124.

2) colui che riesce a tanto dopo la metà dello sviluppo – *upahacca-parinibbâyin*;

3) colui che consegue la liberazione senza un'azione – *asankhâra-parinibbâyin*;

4) colui che consegue la liberazione con un'azione – *sasankhâra-parinibbâyin*;

5) colui che procede contro corrente verso gli augusti dèi – *uddhamso-ta akanittha-gâma*.

Tutte queste realizzazioni avverrebbero in una delle sfere delle «forme pure» (*rûpa-loka*) o delle sfere libere da forma (*arûpa-loka*) costituenti, nel loro insieme, le cosiddette «residenze dei puri» o «campi puri» (*suddhâvâsa*) equivalenti a quelli che nelle antiche tradizioni occidentali ebbero nome di «Campi Elisi» o di «sede degli eroi» (35). L'ordine, nel quale questi casi sono stati or ora dati, corrisponde ad una gerarchia discendente: da forme più perfette essa va verso forme meno perfette. Per essi tutti vale però il termine *anâgâmin*, cioè: «colui che non torna più», da intendersi come colui che non passa più a un'altra forma di esistenza condizionata e manifestata perché ha completamente vinto la forza che, contro la sua volontà, lo potrebbe a ciò condurre. Il termine è lo stesso già usato nelle *Upanishad* per colui che, dopo morte, non calca la via lunare e ancestrale (*pitr-yâna*), bensì la «via divina» (*deva-yâna*).

La comprensione del senso di queste varie possibilità è facilitata dalle similitudini di un testo, nel quale si parla di quel che può accadere a schegge infuocate che saltano in aria (36). Una scheggia del genere può raffreddarsi ancor prima di toccare il suolo – e questo sarebbe il caso di colui che si libera o «estingue» a metà via o dopo la metà della via (casi 1 e 2); ovvero essa può ricadere, e trovare appena un po' d'erba secca, che va in fiamme, per cui essa stessa può raffreddarsi solo dopo che questo fuoco si sia esaurito – caso del liberarsi senza un'azione; ovvero può trovare un mucchio notevole di legna e di fieno, darvi fuoco e raffreddarsi solo al finire di questo più vasto incendio – caso del liberarsi per mezzo di un'azione; ovvero la scheggia può cadere addirittura in un bosco, l'incendio del quale non si arresta che là dove il bosco stesso finisce, per esservi o un corso d'acqua, o un prato di erba verde, o della roccia – caso dell'andar contro corrente verso gli dèi augusti.

Circa questa fenomenologia dell'eventuale sviluppo postumo della coscienza ascetica ci limiteremo a dire, come chiarimento, quanto segue. Il calore della scheggia infuocata, capace di generare un nuovo incendio, nella similitudine corrisponde palesemente a ciò che nella nuova corrente ancora sussiste come residuo di sete e di piacere della soddisfazione.

(35) *Anguttara-nikâyo*, VII, 16-17; IX, 12; X, 63; III, 85-86; *Puggala-paṇṇatti*, 40-46; *Vishuddi-magga*, XXIII (W. 391).

(36) *Anguttara-nikâyo*, VII, 52.

Spenta per quel che riguarda le forme dell'esistenza terrestre, questa potenzialità calorica residuale può esser eliminata definitivamente lungo la via, prima della fine di un dato sviluppo, «prima di ricadere», cioè prima della completa trasformazione di stato che segue la morte e che si concluderebbe con l'assunzione di una nuova residenza. Ciò corrisponderebbe dunque ai casi 1 e 2. Nel caso 3 quella potenzialità tocca di nuovo una materia combustibile e determina una nuova fiamma: la coscienza risorge in uno stato celeste di esistenza, il rapimento, la beatitudine del quale può propiziare forme nuove di identificazione, di maggiore o minore portata. La forza estrasamsârica e siderea già destata però, prima o dopo, condurrà oltre – laddove, per un essere comune, per un «figlio del mondo», è contemplata la possibilità di ridiscendere, di passare ad uno stato perfino inferiore a quello di partenza, dopo siffatti soggiorni sovrasensibili (37). Nel caso 3 la brama si esaurisce per un processo naturale; nel caso 4 s'impone invece un certo intervento attivo, dato, nei testi, ora come uno «sforzo», ora come un «approfondimento della conoscenza». Il caso più sfavorevole è il quinto che, nella similitudine, corrisponde ad un incendio il quale a poco a poco si estende a tutta una foresta e non cessa finché non si incontri il limite naturale della foresta stessa. La potenzialità di fuoco e di attaccamento qui è tale da riprendere, l'una dopo l'altra, in ordine ascendente (contro corrente), le varie possibilità di vita super-umana. Un tale caso lo si potrebbe mettere in relazione con la cosiddetta «liberazione differita», l'idea fondamentale della quale, come giustamente ha fatto rilevare il Guénon (38), si ritrova nel simbolismo ebraico-cristiano e islamico del «Giudizio Universale». La prova ultima si ha nel punto in cui alle stesse forme celesti di esistenza, in conformità alle leggi cicliche, viene posto un termine e si attua la dissoluzione di ogni forma manifestata nei rispettivi principî immanifesti, in ordine gerarchico. È in tale occasione – quasi in un riprodursi, *mutatis mutandis*, della possibilità offerta dalla morte fisica dell'individuo – che l'estinzione definitiva può essere realizzata all'esaurirsi di un ciclo della manifestazione cosmica.

Sul piano dei simboli, nella maggiore o minore quantità di fuoco che riarde negli stati postumi e che si deve lasciare esaurire prima di poter andar oltre, si potrebbe vedere il significato più profondo di quel che nella mitologia cristiana è il «purgatorio». Solo che, a tale stregua, non si tratterebbe di esperienze di ogni anima ma solo di quelle che, grazie ad un virtuale superamento della condizione umana e dei vincoli samsârici, abbiano realizzato davvero la possibilità di sopravvivere coscientemente alla morte fisica e di portarsi oltre, in stati superterreni di esistenza.

Infine, l'accento alla liberazione con o senza azione ci dà l'occasione di ricordare che non pure in punto di morte, ma anche nei successivi cam-

(37) *Anguttara-nikâyo*, III, 114.

(38) R. Guénon, *L'homme et son devenir selon la Vêdânta*, cit., p. 187.

biamenti di stato e nelle varie fasi del «viaggio celeste», secondo l'insegnamento tradizionale molto può dipendere da una iniziativa spirituale, legata al *quantum* di «conoscenza» realizzato in terra come uomo. Di sviluppi postumi quasi meccanici e fatali non si può parlare che nel caso dell'uomo volgare, nel quale, però, come si è detto, il «sopravvivere» è un mero eufemismo. Circa questa iniziativa trascendentale rinviando al già citato *Bardo Thödol*, al *Libro tibetano del morto*, e a quanto, sulla base di esso, abbiamo più partitamente esposto nel nostro *Lo Yoga della potenza* (appendice I).

9. Tracce del Senza Simile

Il buddhismo originario ha, per termine ultimo dell'ascesi ariya, una espressione negativa ben nota: *nibbana* (sanscrito: *nirvâna*). La sua etimologia è piuttosto intricata. Il termine pâli si riferisce alla radice *vân*, e incorpora l'idea di uno sparire. Il termine sanscrito sembra avere una radice diversa, *vâ*, spirare, col prefisso negativo *nir*, per cui la migliore traduzione sarebbe appunto «estinzione» con riferimento, anche, ad uno «sparire». Estinzione di che? Come è stato giustamente rilevato (1), la stessa radice *vâ* figura nei termini *vana*, *vani*, che significano volere, bramare, desiderare, smaniare, vaneggiare. Il *nirvâna* esprime la cessazione dello stato designato da tali termini, cosa che l'intera ascesi ariya, nel suo significato complessivo, conferma, dato che il *nirvâna* appare realizzato proprio nel punto in cui gli *âsava* e *tanhâ*, cioè le manie intossicatrici e la brama, sono completamente neutralizzate. Per cui, non ci si attenda, qui, una dotta argomentazione volta a confutare l'idea di chi ritiene, che il *nirvâna* sia il «nulla». Solamente ad un intossicato cronico può venire in mente, che la fine dell'intossicazione sia anche la fine dell'esistenza e solamente chi conosce unicamente lo stato di sete e di mania può pensare che il cessare di tale stato sia anche la fine di ogni vita, il «nulla». Peraltro, se «ignoranza» e «mania» sono una negazione – né si può pensare altrimenti per esseri normali – il *nirvâna* può solo venire concepito, quasi hegelianamente, come una «negazione della negazione», quindi come reintegrazione, come qualcosa che, malgrado la designazione negativa, indica una realtà assolutamente positiva. La verità vera è che l'uomo dei tempi ultimi si è talmente allontanato dal mondo della trascendenza e della realtà metafisica che egli di fronte a realizzazioni del genere si trova del tutto sprovvisto di punti di riferimento e di organi di comprensione. Il «risveglio» è la chiave di volta e il simbolo di tutta l'ascesi buddhista: pensare che «risveglio» e «nulla» possano equivalere, già questa è una stravaganza che dovrebbe saltare agli

(1) G. De Lorenzo, nell'ed. del *Majjhima-nikâya*, vol. I, p. 7.

occhi di ognuno. Anche la nozione dello «sparire», riferita, in una nota immagine per *nirvāna*, al fuoco che scompare quando la fiamma si estingue, non deve trarre in equivoco. Come è stato giustamente rilevato (2), in una immagine del genere bisogna tener presente la concezione generale indù, secondo la quale l'estinguersi del fuoco non è il suo annientamento, ma il suo tornare allo stato invisibile, puro, sovrasensibile, in cui si trovava prima di manifestarsi attraverso un combustibile in date circostanze e in un dato luogo.

Si è che il buddhismo ha fatto proprio in grado eminente il metodo della cosiddetta «teologia negativa», la quale ha cercato di dare il senso dell'assoluto per mezzo dell'indicazione non di quel che esso è – compito giudicato assurdo – ma di quel che esso *non* è. Si può anzi dire, che il buddhismo è andato ancor più oltre: si è rifiutato di usare la stessa categoria del non-essere, ha inteso che perfino il determinare l'incondizionato per mezzo di una negazione sarebbe, in fondo, un renderlo condizionato. È quel che l'Oldenberg ha giustamente rilevato (3): quando l'opposizione fra il mondo contingente e quello dell'eterno viene spinta fino al grado estremo proprio al buddhismo, non è più possibile concepire una qualsiasi relazione logica fra i due termini. V'è solo da usare una parola come simbolo, come segno allusivo: *nirvāna*. Lo Zen dirà: la realtà sta alla parola e alla dottrina come la luna sta al dito che la indica.

Un punto, in ogni modo, resta fermo: la teoria, secondo la quale colui che ha distrutto le manie avrebbe anche «spezzato se stesso e perirà, non sopravvivendo alla morte del corpo» – una siffatta teoria è stata formalmente giudicata dal buddhismo come una mala eresia nata da ignoranza (4). Ma per tal via non deve riaffacciarsi il dèmone della dialettica. Se viene chiesto, se lo Svegliato esiste dopo la morte, la risposta è: no. Non esiste allora dopo morte? Uguale risposta. Esiste e non esiste dopo morte? Ancora no. Né esiste né non esiste dopo morte? Ancora una volta la risposta è: no. E a chi chieda che cosa, insomma, ciò voglia dire, la replica è che cose simili non sono state rivelate dal principe Siddharta, che di tali cose non si deve parlare, perché sono trascendenti (*abhikkanta*), perché nulla si può dire sensatamente in ordine ad uno stato nel quale è stato distrutto tutto ciò che è suscettibile ad essere compreso in un qualunque concetto, in una qualunque categoria (5). Il *nirvāna*, invero, non «ha nulla che gli sia simile» (6).

«Ciò non è stato rivelato», «su ciò non si deve parlare», «ciò è senza simile». Ma là dove concetto e parola vengono meno, può supplire la

(2) A.B. Keith, *Buddhist Philosophy*, London, 1923, pp. 65-66; L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, cit., pp. 145-46.

(3) *Buddha*, cit., p. 269.

(4) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 85.

(5) *Samyutta-nikāyo*, XLIV, 1, 11.

(6) *Milindapañha*, 315 sgg.

potenza evocatrice dell'immagine. E l'immagine è quella della vastità, della profondità, della incommensurabilità, della oceanicità. Al re che avrebbe fatto le domande di cui sopra si chiede: «Hai un ragioniere o calcolatore capace di numerare tutti i grani di sabbia del Gange?». La risposta è naturalmente negativa. Allora si replica: assunto analogo sarebbe voler definire il Compiuto. «Egli è profondo, illimitato, incommensurabile, imperscrutabile, proprio simile ad un possente oceano. Così non conviene dire né che esiste, né che non esiste, né che esiste e non esiste, né che né esiste né non esiste dopo la morte» (7). Da ciascuno dei cinque elementi che definiscono la comune personalità, un Compiuto si è svincolato: dalla forma corporea quanto dai sentimenti, dalle rappresentazioni, dalle tendenze, dalla coscienza finita – tutto ciò in lui è stato reso simile «a ceppo di palma, così che non può più ripullulare, non può più risvilupparsi». Chi, per comprendere, ha bisogno di riferirsi all'uno o all'altro di tali elementi, è dunque inutile che si ponga il problema circa quel che un Compiuto sia e dove egli vada (8). Ciò per cui si può dire «è» o «non è» non essendo più presente, non vi è definizione o argomentazione che sia possibile (9). Il punto fondamentale sta proprio qui, che lo Svegliato già da vivo non va considerato né come forma corporea, sentimento, rappresentazione, tendenza, coscienza, né come vivente in questi tronchi della persona, né come distinto da essi, né come uno che sia privo di essi. Se dunque già in questa vita non si può considerare il Compiuto come davvero «esistente», nessuna categoria logica può far comprendere che cosa sia lo stato del puro *nirvâna*, dell'assoluta estinzione (10). «Per chi è scomparso da qui, non c'è forma: ciò per cui si dice 'esiste' non esiste più per lui; quando tutti i *dhamma* sono recisi, anche tutti gli elementi su cui si appoggia il pensiero discorsivo vengono meno» (11). Si può dunque ben dire: «Coloro la cui sede è vuota e la cui liberazione non ha segni, di essi è difficile seguire la via, che è come quella degli uccelli nell'aria» (12). I Compiuti, gli «entrati nella corrente», gli *anâgâmin* in genere sono anche paragonati a possenti animali delle acque oceaniche profonde (13). «Profondo», è detto in un testo mahâyânico (14), «è la denominazione del 'vuoto' del 'senza tendenza', del non venuto, del non sorto, del non scaturito, del non essere, del senza passioni, della distruzione, dell'estinzione, dell'uscire la denominazione è: profondità».

(7) *Samyutta-nikâyo*, XLIV, 1.

(8) *Majjhima-nikâyo*, LXXII (II, 205-7).

(9) *Suttanipâta*, V, VII, 6-8.

(10) *Samyutta-nikâyo*, XXII, 85, 86; XLIV, 2.

(11) *Pârâyanavagga*, VII, 8.

(12) *Dhammapada*, 92.

(13) *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19. Nei *Milindapañha*, 320, si ha questa similitudine: «Come il mare è la sede di esseri grandi e portentosi, così il *nirvâna* è la sede di esseri grandi e portentosi, quali sono gli *arhant*, coloro che hanno raggiunto l'estinzione».

(14) *Prajâpâramitâ*, VIII, 106.

D'altra parte, nel buddhismo due ragioni d'ordine anche storico hanno imposto il silenzio circa tutto quel che, come apice superontologico e superteistico, si riferisce allo stato dove non esiste più la sete. Qui bisogna riportarsi alle considerazioni già svolte nella prima parte del presente saggio. Si ricordi dunque, in primo luogo, che la dottrina del principe Siddharta sorse, di contro ad ogni ritualismo e ad ogni forma di speculazione astratta, come un indirizzo essenzialmente pratico e realizzatore; in secondo luogo, che essa ebbe in vista un tipo umano pel quale l'*âtmâ*, l'incondizionato della precedente metafisica indù, non poteva più corrispondere ad un contenuto reale dell'esperienza. Quell'incondizionato al quale, in genere, non si poteva più applicare il criterio decisivo della percezione diretta conforme alla realtà, *yathâ-bhûtam*, e che quindi il pensiero scettico o filosofante, del quale già era pervasa una molteplice varietà di sette e di scuole contrastanti, poteva anche negare o profanare – un tale incondizionato nel buddhismo è fatto oggetto di un unico organo dimostrativo: quello costituito dalla stessa azione, dall'ascesi, *sâdhana*, *bhâvanâ*. Perciò il silenzio in ordine alla problematica relativa alla natura dello stato di *nirvâna* e al destino di uno Svegliato dopo la morte fu imposto anche da una ragione pratica. Qualunque idea in proposito non avrebbe potuto essere che una «opinione» – $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – e, come tale, cosa inutile e vana, se non pure dannosa. Donde la già nota giustificazione della mancata risposta del Buddha: «Ciò non è stato dichiarato dal Sublime, perché non appartiene ai principî fondamentali di una vita divina, perché non conduce al rinneamento, non al distacco, non alla cessazione, non alla calma, non alla conoscenza trascendente, non all'illuminazione, non all'estinzione» (15). Anche a tale riguardo siano recisi l'agitazione, il vaneggiare e divagare di una mente inconsistente: 'Io sono', 'Io sono questo', 'Io sarò', 'Non sarò', 'Sarò con corpo', 'Sarò incorporalmente', 'Sarò munito di coscienza', 'Sarò non munito di coscienza', e così via – tutto questo, viene detto, è un vacillare, è una suppurazione, è un vano immaginare. È effetto di brama, è una tumefazione, è punta di freccia che ferisce. «Perciò», dice il Buddha, «dovete nutrire questo proposito: 'Voglio permanere con un animo che non vacilla, che non è preso da queste vane idee, con un animo che ha distrutto queste vane immaginazioni'. Cosí avete, discepoli, da esercitarvi» (16).

Vi è chi ha ritenuto che una ragione per escludere che lo stato di *nirvâna* corrisponda all'*âtmâ* incondizionato della precedente tradizione upanishadica consista nel fatto, che a quest'ultima era propria l'idea di una inseparabile connessione dello stesso *âtmâ* col *brahman*, soggetto universale, radice della vita cosmica (17). Ora il buddhismo, quale dottrina ripristinatrice di spirito precipuamente ario, è caratterizzato proprio dal supera-

(15) *Samyutta-nikâyo*, XVI, 12; *Majjhima-nikâyo*, LXXII (II, 205).

(16) *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 207.

(17) M. Walleser, *Prajñâpâramitâ*, cit., p. 9.

mento di tale relazione. Riguardo al termine supremo dell'ascesi, nei testi buddhistici si trovano sì numerosi elementi atti a ricondurre alla dottrina dell'*âtmâ*, ma nessuno che riconduca alla teoria del *brahman*, appunto perché il buddhismo intese prevenire ogni deviazione panteistica ed ogni identificazione «cosmica», ponendo come ideale un assoluto completamente staccato da ogni forma di «natura», sia essa materiale, sia essa divina, onde esso portò il fuoco purificatore inesorabile di un'ascesi disidentificatrice fino ad apici quasi inconcepibili. Ed è per tale via che ogni ponte cade e ogni parola, ogni concetto, appare vano ed impotente. Ancor meno che in qualsiasi altra dottrina è possibile stabilire, qui, una qualsiasi relazione fra il *samsâra*, l'esistenza contingente la quale, pel buddhismo, abbraccia ogni stato manifestato e condizionato dell'essere, e ciò di cui il *nirvâna* è solo una designazione negativa.

Fissato questo punto, v'è solo da considerare qualche dato di valore, per così dire, indiziario.

Anzitutto risulta chiaramente dai testi, che l'ascesi buddhista si pone un compito preciso: superare e distruggere la morte, realizzare l'*amata* (sanscrito.: *amṛta*), cioè il « senza morte». Abbiamo già detto che Mâra, l'eterno antagonista dell'asceta ariya, è una forma di apparire dello stesso dèmone della morte Mrtyu (18). Nel *Dhammapada* si parla dovunque della lotta da combattere contro il dèmone della morte, contro il «finitore», *antaka*. «Che Mâra non vi spezzi piú e piú volte, come il torrente spezza la canna» (19). Vincitore della morte, viene detto lo Svegliato (20), «largitore d'immortalità» (21). Si parla di una battaglia contro la grande armata della morte (22), di vincere o attraversare la fiumana o il regno della morte, cosa che soltanto a pochi riesce (23) di concentrare la mente sull'elemento senza-morte (24). Verso questo elemento conduce l'ottuplice sentiero ariya (25). Chi è nato soggetto alla morte, va a realizzare «la senza morte, incomparabile sicurezza, l'estinzione» (26). Il *nirvâna* è detto: «isola incomparabile, nella quale ogni cosa sparisce e ogni attaccamento cessa, distruzione di decadenza e di morte», isola indicata a coloro che «si trovano in mezzo alle acque, nel pauroso torrente che si è formato, per cui essi soggiacciono a decadenza ed a morte» (27). «Come la medicina combatte

(18) Identificazione esplicita di Mâra col dèmone della morte in *Mahâvagga*, I, I, II, 2.

(19) *Dhammapada*, 337; cfr. 37, 40, 46.

(20) *Majjhima-nikâyo*, XCII (II, 443).

(21) *Majjhima-nikâyo*, XVIII (I, 170).

(22) *Majjhima-nikâyo*, CXXXI (III, 281-84).

(23) *Anguttara-nikâyo*, X, 117; *Majjhima-nikâyo*, XXXIV (I, 338); *Dhammapada*, 85.

(24) *Majjhima-nikâyo*, LXIV (II, 135).

(25) *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 232).

(26) *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (I, 244).

(27) *Suttanipâta*, V, 11, 1-4. Cfr. *Uttarajjhâvana-sutta*, XIII, 81: «È una sede vicina, ma ardua a conseguire, dove non esiste decadenza, morte e malattia».

la morte, cosí pure il *nirvâna* combatte la morte» (28). L'annuncio del Buddha è: «L'immortale è stato trovato». «Si aprano le porte del senza-morte: chi ha orecchi per ascoltare, venga ed oda» (29). «Sì, io ho conseguito il senza-morte», dichiara Sariputto (30). «Diana di immortalità, supremo trionfo della battaglia» è chiamata la dottrina degli ariya (31). Numerosissime sono le allusioni a contemplazioni o immagini realizzatrici e salutari, «aventi per base e per fine il senza morte» (32).

Non basta: devesi tener presente che il termine *amata*, non-morte, senza morte etimologicamente identico alla parola greca ἀμβροσία, nella tradizione indù ha un senso diverso da quello depotenziato divenuto corrente in Occidente. In Occidente si scambia di solito l'immortalità con quella condizione assai diversa che è la sopravvivenza; al massimo ci si riferisce al continuarsi di una esistenza individuale, epperò sempre condizionata, in stati «celesti» o «angelici», stati che tuttavia, come si sa, secondo la metafisica orientale, se possono anche avere una durata indefinita, riprendente varî eoni, pure non hanno nulla di veramente eterno, di «senza-morte» nel senso assoluto. Ecco perché nel buddhismo si parla di un recidere le radici non solo della morte ma della stessa vita, di una via di salute che conduce di là dal dominio sia della morte, sia della vita (33), per «vita» intendendosi qui una qualunque possibilità di risorgere in una forma condizionata, anche in quelle giudicate, secondo le vedute religiose, «immortali» o «paradisiche». Ciò se andrà forse a confondere le idee di chi non ha il senso della limitazione propria alle concezioni occidentali più diffuse e recenti, in ogni caso dovrebbe allontanare la supposizione che una ascesi cosí intonata verso il «senza-morte» possa avere per conclusione il «nulla».

Allo stato di *nirvânâ* è propria la stabilità. Come un grande fiume tende verso il mare, scende al mare, sbocca nel mare e, giunto al mare, *sta*, analogamente si svolge la via di coloro che procedono verso l'estinzione (34). Come un alto monte su cui non crescono erbe è immobile e incrollabile, del pari il *nirvâna*, in cui la passione e la mania non crescono, è immobile ed incrollabile (35). Come le case degli uomini col volger del tempo rovinano, ma il suolo dove erano resta, del pari resta e non conosce alterazione la mente di uno Svegliato (36). Si ricorderà il motivo

(28) *Milindapañha*, 319.

(29) *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 251-54); *Mahâvagga*, I, I, 5, 7; *Samyutta-nikâyo*, XII, 33.

(30) *Mahâvagga*, I, I, 23, 6.

(31) *Majjhima-nikâyo*, CXV (III, 133).

(32) Cfr. per esempio *Anguttara-nikâyo*, V, 61; VIII, 74; IX, 36; X, 56; VII, 45; *Dhammapada*, 374.

(33) *Mahâparinirvâna-sûtra*, II, 1; II, 64.

(34) *Athakavagga*, XV, 12; cfr. *Majjhima-nikâyo*, LXXIII (II, 214).

(35) *Milindapañha*, 323.

(36) *Mahâparinirvâna*, IV, 6.

ricorrente che spinge l'asceta a portarsi sempre piú innanzi, anche di là dalle forme piú astratte di contemplazione: «ciò è composto, ciò è generato, ciò è condizionato» (37). Su tale base, risulta, pel *nirvāna* – stato, oltre il quale non si può andare – il carattere di una semplicità incondizionata e ingenerata (38) – il termine *asamkṛta*, «non fatto, non agito, non prodotto», viene ricorrentemente applicato al *nirvāna*, come pure *svayambhu*, indicante la qualità di ciò che poggia su se stesso o – come si direbbe in termini mahāyānici – che poggia sul non poggiare. Ai tre *āsava* viene ascritta una funzione limitatrice – essi rendono «finiti» gli esseri, viene detto (39). Per ciò stesso, lo stato, che piú non conosce gli *āsava*, deve valerci come lo stato incondizionato, infinito; come superamento di *dukkha*, esso può solo essere lo stato di una suprema, supernaturale calma della cosí spesso ricordata «incomparabile sicurezza», *anuttaram yoga-khema*n. È finito il «tremare», è finito l'irrazionale «girare». E il termine «raffreddato» (40), deve cosí poco trarre in errore, quanto l'altro, «estinto»: l'ardore, che piú non esiste, va inteso come quello di chi è febbricitante, di chi è arso dalla sete, di chi è spossato dal fuoco *samsārico*. È la mancanza di calore propria alla pura fiamma uranica – *flamma non urens* –, alle nature sideree: al principio olimpico della pura luce.

«Solo quel che non ha nascita non perisce», è detto in un testo (41). «Il monte Meru crollerà, declineranno in cielo gli dèi. Quanto grande, quanto meravigliosa è dunque l'essenza eterna non soggetta alla nascita e alla morte!». Sempre con riferimento al *nirvāna* viene anche detto: «Uscire da questo stato [significa trovare] un [altro] stato calmo, di là dal pensiero, stabile, non nato, non formato, staccato dal dolore, staccato dalla passione, gioia che pone fine ad ogni contingenza e distrugge per sempre ogni mania» (42). Ed ancora: «Vi è, o discepoli, una sede, ove non esiste né terra né acqua né luce né aria né infinità di etere né infinità di coscienza, né una essenza qualsiasi, né ciò che sta di là dal rappresentare e dal non rappresentare, né questo mondo, né l'altro, né sole, né luna. Ciò io non lo chiamo, o discepoli, né venire, né andare, né stare, né nascita, né morte; senza base, senza sviluppo, senza sosta è esso: è la fine dell'agitazione» (43).

Abbiamo già avuto occasione di riferire alcuni dei tratti attribuiti dai testi a coloro che già da vivi hanno conseguito, col perfetto risveglio, la grande liberazione – a partire dal figlio dei Shākyā. Cessata l'identificazione, essi sono liberi. Hanno distrutto dalla radice la mania dell'Io, per loro

(37) Cfr. *Majjhima-nikāyo*, LII (II, 18).

(38) Cfr. *Dhammapada*, 383.

(39) *Samyutta-nikāyo*, XLI, 7; *Jātaka*, 203.

(40) Cfr. *Anguttara-nikāyo*, III, 34.

(41) *Mahāparinirvāna*, III, 64.

(42) *Itivuttaka*, 43.

(43) *Uddāna*, VIII, 3.

la rete dell'illusione è arsa, il loro cuore è trasparente di luce, sono esseri divini, immuni dall'ebbrezza, non tocchi dal mondo. Come «ruggito di leone» suona la loro parola: «Supremi sono coloro che son desti!» (44). Esseri «invitti ed intatti», essi appaiono come «superuomini eccelsi» (45); leoni, in cui paura e terrore sono scomparsi (46), essi vedono il passato, vedono cieli ed inferni (47) conoscono il mondo di qua, il mondo di là, il regno della morte e il regno libero da morte, la temporalità e l'eternità (48). Sono «simili a tigri, simili a tori, simili a leoni in una caverna montana», pur presentandosi come «esseri senza vanità apparsi nel mondo pel bene di molti, per la salute di molti, per compassione del mondo, per l'utile, il bene e la salute degli dèi e degli uomini» (49). «Ho superato il rovo delle opinioni, ho conseguito il potere su di me, ho raggiunto la via, posseggo la conoscenza e non ho altri che mi guidi», dice di sé lo Svegliato (50). Lo Svegliato è colui che è distaccato da vita e da morte e che conosce l'ascesa e la discesa (51) è l'«audace che ignora l'esitanza, duce sicuro, puro di passione, splendente come luce di sole, splendente senza alterigia, eroico»; è il Conoscitore «che nessuna mania abbaglia, nessun fastidio vince, nessuna vittoria tenta, nessuna macchia macula»; è colui «che mai più chiede e che come uomo ha dominato l'arte ascetica»; è l'«essere grande, che estraneo vive, svincolato da ogni legame, non più schiavo di nessuna servitù»; è «il valente che su se stesso vigila, costante nel passo, pronto all'annuncio, che in sé guarda e intorno a sé guarda, verso nessuno inclinato, da nessuno disinclinato, sublime dall'animo possente, impassibile»; è «lo Svegliato che nessuna sete arde, nessun fumo adombra, né la nebbia bagna; spirito che onora il sacrificio e come nessun altro maestosamente s'innalza» (52). Indomito, sommo, egli ha depresso il peso, non ha «casa» e non ha desideri. Passione, orgoglio e falsità sono da lui caduti, come un grano di senape dalla punta di un ago. Di là dal bene, di là dal male, egli si è disciolto da tutti e due i vincoli; staccato dal piacere è purificato. Poiché sa, non domanda più «come?». Ha toccato il fondo dell'elemento libero da morte. Ha lasciato il vincolo umano, ha sorpassato il vincolo divino, da ogni vincolo si è liberato: di lui, che nessuno al mondo può vincere e che per dominio ha l'infinito, la via non conoscono né gli dèi, né gli angeli, né gli uomini (53).

(44) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 76.

(45) *Majjhima-nikāyo*, CXVI (III, 137).

(46) *Suttanipāta*, III, VI, 37.

(47) *Samyutta-nikāyo*, III, 58-59; *Dhammapada*, 422-23.

(48) *Majjhima-nikāyo*, XXXIV (I, 337-38).

(49) *Majjhima-nikāyo*, IV (I, 34).

(50) *Uragavagga*, III, 21.

(51) *Majjhima-nikāyo*, XCI (II, 433).

(52) *Majjhima-nikāyo*, LVI (II, 61-62).

(53) *Dhammapada*, 402-20, *passim*, 179; *Majjhima-nikāyo*, XCVIII (II, 507-10).

In questi termini, in una grandezza che sovrasta i tempi, torna ad affermarsi il supremo ideale del piú puro spirito ario. I contatti sono ristabiliti, si ha in un certo modo il ritorno allo stato primordiale – a quello stesso di cui la cosmicità degli inni vèdici e le vicende sovranaturalmente potenziate delle prime epopee ci hanno conservato l'eco. Il *nirvâna* viene appunto annunciato come uno stato di cui piú non si seppe per lungo tempo (54). Di là sia dai labirinti speculativi che dalla miseria di un qualsiasi sentimento umano, di là dal mondo *samsârico* che «arde» come pure da ogni fantasmagoria di esistenze demoniche, titaniche o celesti, si afferma il senso di una natura che, nella sua purezza e potenza, sarebbe da dirsi olimpica e regale, se essa in pari tempo non adombrasse l'assoluta trascendenza, se non stesse sotto il segno della inafferrabilità, di ciò per cui non vi è né un «questo», né un «qui», né un «là».

Tale è il limite della «nobile via» o «via degli ariya» – *ariyamagga* – di quella via, nella quale vi è chi ha voluto vedere un «quietismo» propiziato dallo «snervante clima tropicale» e conducente, quasi come in un estremo collasso della forza vitale, verso il «nulla» e, prima di ciò, verso uno sfaldato umanitarismo.

(54) *Mahāvagga*, I, I, 35, 5: Secondo il frequente stile di una esagerazione fiabesca, qui si dice «per miriadi di *kalpa*».

10. «Il vuoto». «Se la mente non si spezza»

Si è già citato un testo che indica nel «vuoto», nel «senza segni» e nel «senza intenzioni» le caratteristiche dei «contatti» propri a chi riemerge dalle contemplazioni libere da forma. E si è anche visto che, con riferimento a coloro «la cui via è difficile da seguire quanto quella degli uccelli nell'aria», nel *Dhammapada* «vuoto» e «senza segno» sono stati associati a *viveka*, liberazione o distacco. Non sono questi i soli luoghi dove il motivo del vuoto – *suññā* o *suññatā* – fa apparizione già nei testi del buddhismo delle origini. Chi si è distaccato dal piacere e dal desiderio, dagli affetti e dalla sete, dalla febbre e dalla brama viene detto «vuoto» (1). Altrove si parla di un dimorare prevalentemente nello stato di «reale, inviolabile, pura vacanza», proprio all'«uomo superiore» (2) – in tale stato il principe Siddharta parla ed accoglie dei re (3). Egli annuncia: al conoscitore, che per nulla al mondo si turba, che non pone più domanda, ha estirpato ogni disgusto e non brama né esistenza né non esistenza, le percezioni non aderiscono (4). Come da un distaccato viene da lui provata ogni specie di percezione o sensazione o sentimento (5). Con particolare riferimento alla triade «vuoto», «senza segno», «senza intenzione», tutto ciò va associato alla speciale forma dell'esperienza – esperienza sia interna, sia del mondo esterno – di chi continua a vivere avendo il centro del proprio essere nello stato di *nirvāna* o in altro dell'alta contemplazione, come di se stesso il Buddha disse: egli permaneva senza fatica o difficoltà in uno dei quattro *jhāna* o in una delle contemplazioni irradianti andando o stando, sedendo o giacendo (6). Viene dunque ritenuto possibile che le realizzazioni ariya, oltre che valere in forme sovramondane di coscienza, corrispon-

(1) *Samyutta-nikāyo*, XXII, 3.

(2) *Majjhima-nikāyo*, CLI (III, 413).

(3) *Majjhima-nikāyo*, CXXII (III, 187).

(4) *Majjhima-nikāyo*, XVIII (I, 168).

(5) *Majjhima-nikāyo*, CXL (III, 348).

(6) *Anguttara-nikāyo*, III, 63.

dano anche a profondità, dimorando nelle quali può essere assunta la molteplice varietà dei *dhamma*, cioè dei vari contenuti della esperienza interna ed esterna.

Una tale esperienza ne risulta allora essa stessa liberata e la triplice categoria contrassegnata dalle espressioni «vuoto» (*suññatâ*), «senza segno» (*animitta*), «senza inclinazione o tendenza» (*appanihita*) allude all'essenza stessa di questa sua liberazione o trasfigurazione. Essa contrassegna la «perfezione della conoscenza» o della illuminazione, la conoscenza «che è andata al di là» o «dell'altra sponda», la *prajñâpâramitâ*, termine designante peraltro una serie di testi buddhisti più tardi d'intonazione già *mahâyânica*. Quelle tre espressioni vanno dunque intese essenzialmente *sub specie interioritatis*, al di fuori di qualsiasi costruzione speculativa.

Il «vuoto» contrassegna il modo di una esperienza libera dall'Io, quindi di disindividualizzata, il substrato della quale può venire analogicamente riferito allo spazio infinito, all'etere, *âkâsa*. Il compimento è, fra l'altro, dato appunto, con formule, come questa: la liberazione dall'Io – *ajjhattan vimokkha* – e la distruzione di ogni attaccamento producono una chiarezza spirituale che paralizza ogni *âsava* e non fa più credere ad un'anima (7). Ed anche: «Poiché il mondo è privo di Io e di ogni cosa avente sembianza di Io, perciò il mondo è stato detto vuoto» (8). «' Questa è la calma, questo è il punto supremo, la fine di tutte le formazioni, lo svincolamento da tutti i substrati d'esistenza, il superamento della sete, la revulsione, la risoluzione, l'estinzione'. In tale guisa l'asceta può realizzare un raccoglimento tale, che di fronte alla terra egli è senza percezione della terra, di fronte ad acqua, fuoco, vento, infinità di spazio, infinità di coscienza, a non esistenza, a regno di là dalla coscienza e dalla non-coscienza, che di fronte a questo mondo egli è senza percezione del mondo; di fronte all'altro mondo, a ciò che ha visto, udito, sentito, riconosciuto, raggiunto e cercato nello spirito, anche di fronte a ciò egli è senza percezione pur possedendo la percezione» (9). Così un ciclo si chiude. L'inizio va a corrispondere alla fine. Il vuoto, il senza-Io, che era stato trovato come la verità ultima della esistenza *samsârica*, nella quale ogni individualità o sostanzialità è effimera e il puro fluire, la sete eternamente rigenerantesi è l'ultima istanza, questo «vuoto» va anche a rappresentare il limite supremo della esperienza ascetica, ove esso si capovolge però nel suo significato: qui va infatti ad esprimere l'assoluto, la superessenzialità, la supercosmicità, la coscienza liberata senza residuo e divenuta illuminazione, nella quale né le forme, né le percezioni, né i sentimenti, né qualsiasi altro *dhamma* più non aderisce, non più trova presa. L'identico, dunque, e simultaneamente l'assolutamente opposto. Al senza-Io della coscienza *samsârica* va a contrapporsi il senza-Io dello stato di *nirvâna* e di perfetta illuminazione: *suññatâ*.

(7) *Samyutta-nikâya*, XII, 32.

(8) *Samyutta-nikâya*, XXXV, 85.

(9) *Anguttara-nikâya*, XI, 8; cfr. XI, 10; *Samyutta-nikâya*, XXII, 89.

Quanto alla seconda categoria, al «senza segno» (*animitta*), essa esprime, in fondo, quel che nella speculazione vedântina avrà nome di «identità suprema». È l'indiscernibilità delle caratteristiche (*nimitta*) in funzione delle quali la coscienza comune non può fare a meno di distinguere gli esseri, i fenomeni o le cose. Non che le cose perdano ogni caratteristica: è, per dir così, il loro vario peso, la loro varia distanza rispetto alla coscienza liberata che viene meno. Esse divengono a se stesse l'estrema istanza. Così proprio nella loro diversità esse appaiono identiche, come identici possono valere luoghi distinti dello spazio se non riportati ad un dato punto di riferimento ma considerati dal punto di vista dello spazio stesso come qualcosa di semplice, di illimitato e di omogeneo. Come «senza segno», esseri, fenomeni o cose sono dunque quelli vissuti in funzione di «vuoto», e ciò introduce già al significato più profondo della terza categoria, *appanīhita*. Abbiamo tradotto un tale termine con «senza intenzioni» o «senza tendenza». Fino a che esisteva il vincolo di un Io, ogni cosa «parlava» a questo Io: ogni cosa partecipava ad una soggettività, dava l'illusione di una «tendenza», di una «intenzione». L'uomo proietta la propria anima sul mondo, lo «intimizza», gli presta sentimenti, intenzioni e finalità; vi proietta un *pathos*, vi proietta valori e distinzioni che in un modo o nell'altro sempre riconducono alla forza stessa che trasporta la sua vita, all'appetito, all'avversione, all'ignoranza. L'uomo non conosce il mondo nudo, la natura nuda, appunto perché il suo stesso percepire è un «ardere», è un identificarsi, è un continuo vincolarsi, in un consumare simultaneo ad un esser consumati. Ma ormai si sta di là da un simile stato. Spentasi la sete, la nebbia impura è stata squarciata. Tutta la natura, ogni percezione, ogni fenomeno e l'insieme stesso dei *dharmā* costituente la cosiddetta «esperienza interna», il «contenuto della psiche», sono liberati dalla soggettività, sono disciolti dall'umano, si manifestano puri, privi di parola, privi di affetti, privi di intenzioni, in una freschezza, in una originalità e in una innocenza che un Occidentale forse chiamerebbe: l'innocenza del primo giorno della creazione. Ecco ciò che vuol dire *appanīhita*, «senza tendenza», come forma dell'esperienza dei liberati, come terzo elemento allusivo di là da «vuoto» e da «senza segno».

Ma con ciò si realizza già il passaggio dalla tradizione del buddhismo originario alle vedute fondamentali dei già accennati testi della *Prajñāpāramitā* e della stessa scuola del «Grande Veicolo», il Mahāyāna: passaggio, che a questa stregua deve considerarsi naturale, onde diremo brevemente circa la dottrina in questione.

Il motivo di una doppia verità (*śāya-dvaya*) già accennato dal Buddha qui viene particolarmente in risalto: specie nella scuola Mādhyamika alla verità corrispondente alla coscienza comune (*vyavahāra-satya*) si contrappone una verità superiore, metafisica (*paramārtha-satya*), circa la quale, però, non mancarono di sorgere degli equivoci. Ad essa, infatti, spesso si fece corrispondere un sistema speculativo laddove il punto di riferimento vero è una esperienza, uno stato. Dopo il periodo originario del buddhi-

smo, nelle due principali scuole di cui esso dette luogo – l'Hînayâna e il Mahâyâna – si verificò effettivamente un doppio principio di involuzione e di degenerescenza, precisabile come segue: mentre il nucleo della originaria dottrina ariya era costituito dalla ascesi e dalla esperienza, non aveva quindi a che fare né con la morale, né con la speculazione, proprio questi due elementi andarono a prendere rispettivamente il sopravvento nelle due scuole ora dette. Nell'Hînayâna l'asceti si depotenziò spesso per via del prevalere dell'elemento etico-monastico in un senso presentante già delle analogie con l'ascetismo occidentale; ciò, presso al prevalere di una interpretazione pessimista del mondo, *dukkha* essendo inteso in buona misura proprio come «dolore universale» e il *nirvâna* valendo come un aldilà rigidamente contrapposto al *samsâra*. Invece nel Mahâyâna andò a prevalere l'elemento filosofico, nel senso che – a parte sfaldature di carattere religioso, su cui subito diremo – si cercò di fare paradossalmente della visione del mondo propria ad una coscienza liberata e divenuta illuminazione la base per un sistema filosofico che alcuni hanno potuto ravvicinare alla filosofia occidentale del cosiddetto idealismo assoluto. Questo ravvicinamento è però in buona parte illegittimo. Vi è una differenza fondamentale, costituita dal fatto, che le filosofie idealistiche occidentali sono semplici produzioni mentali, i loro autori e seguaci essendo e rimanendo uomini così *samsârici* e così privi di ogni illuminazione superrazionale e superindividuale, quanto qualsiasi altro dei loro contemporanei digiuni di filosofia universitaria. Invece, l'idealismo assoluto del buddhismo mahâyânico speculativo è una tentata sistemazione razionale di una esperienza superrazionale, ad essa anteriore e superiore. Senza l'alta figura del principe Siddharta, non sarebbe sorto nemmeno l'idealismo speculativo di un Nâgârjuna, mentre un Fichte, uno Hegel e uno Schelling sono pensabili senza alcun antecedente del genere; al massimo, solo con l'antecedente di una certa situazione storica del pensiero critico e filosofico occidentale.

Ciò premesso, veniamo alle vedute mahâyâniche che più si riallacciano alle nostre ultime considerazioni. Qui, un unico termine va a designare l'essenza ultima di ogni stato, oggetto o fenomeno dell'esperienza interna o esterna: *tathatâ*; termine, questo, così poco traducibile, quanto inesprimibile è lo stato di rarefatta illuminazione dal quale trae il suo vero senso. I traduttori inglesi usano, per *tathatâ*, il termine *thatness* o *suchness* (10), quelli tedeschi *Soheit*. La parola designa il «questo», la qualità di ciò che viene percepito, in quanto viene direttamente percepito, nella sua evidenza, nella sua sostanza di pura esperienza, di semplicità, di trasparenza impersonale: qualità, peraltro, che va intesa come substrato a se stessa, priva di condizioni e di generazione; ciò esprime il termine *svayambhu*, ricorrentemente associato, nei testi, a *tathatâ*. La *tathatâ* si presenta come elemento

(10) È il termine che utilizza anche un famoso teorico del Buddhismo Zen, il giapponese D.T. Suzuki, nelle sue opere scritte in inglese per gli occidentali. Cfr. *Vivere lo Zen*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, dove la parola è stata resa con «talità» (N.d.C.).

primario assoluto di là da ogni qualificazione dell'esperienza in termini di mondo dell'Io ovvero del non-Io.

In questi testi, la designazione prevalente usata per uno Svegliato, per un *buddha*, è *tathâgata*, parola che nei testi antichi del canone si poteva tradurre con «Compiuto», ma che qui assume un senso più speciale. Il *tathâgata* è colui che «è cosf andato», divenendo il «questo». Il «questo» equivale alla sua stessa illuminazione, concepita come uno stato esistenziale inesprimibile e semplice. Lo Svegliato non è un «Io» e non «ha» l'illuminazione: egli è illuminazione, è *tathatâ*, la sostanza stessa della conoscenza «che va al di là» o «dell'altra sponda», della *prajñâpâramitâ*.

In questa sostanza si risolve pertanto, per lui, ogni contenuto dell'esperienza, ogni oggettività, *dharmatâ*: dunque, in qualcosa che, materiato di pura evidenza, è insuscettibile di nome, di segno, di definizione, è imponderabile, è «simile al senza simile», è *tathatâ*. Ecco le espressioni di un testo: «Tutti gli oggetti e gli stati (*dharma*) sono impensabili, imponderabili, non misurabili, non denumerabili, simili al senza simile – tali sono gli oggetti e gli stati del *tathâgata* [dello Svegliato]: impensabili, perché la mente ha raggiunto la calma [come l'opposto di *dukkha*, lo stato di agitazione *samsârica*]; imponderabili, pel superamento del pesare. Impensabile, imponderabile è la designazione di ciò che la coscienza va a percepire. Del pari, 'non misurabili, non denumerabili, simili al senza simile' – tali sono le proprietà del *tathâgata* [dello Svegliato] per via di un contare e di un misurare per simili, che hanno raggiunto la calma, la neutralità» (11). A tale stregua, «la conoscenza trascendente (*prajñâpâramitâ*) non prende né lascia alcun oggetto» (12), l'esperienza si sviluppa cioè come in un etere-luce che non conosce mutamento o moto, come un «fiore schiudentesi dall'abisso». La condizione di perfetta illuminazione o di «sapere che va al di là» viene messa appunto in relazione con l'*âkâsha*, l'etere, di cui si è già detto (cfr. II, cap. 6), e la verità annunciata dai *bodhi-sattva*, da coloro, che nella loro sostanza sono appunto illuminazione e volgono verso il perfetto risveglio, è: la forma ha natura d'etere, sentimenti, rappresentazioni, tendenze, coscienza hanno natura d'etere; tale è la natura di ogni cosa o stato (*dharma*), essi non vengono, non vanno, sono simili allo spazio, all'etere, si risolvono nel vuoto, nel senza segno, nel senza tendenza: altra legge per essi non vi è (13). In non diversi termini si definisce la natura stessa di uno Svegliato: «Perché il nome di *tathâgata* [per lui]? Perché esso esprime la vera *tathatâ*; perché non ha origine, perché è la distruzione delle qualità, perché egli non ha origine, e il senza-origine è lo scopo supremo» (14).

(11) *Prajñâpâramitâ*, XIII, 83. La citazione dai testi della *Prajñâpâramitâ* si basa sull'edizione di M. Walleser, *Prajñâpâramitâ*, Göttingen, 1914.

(12) *Prajñâpâramitâ*, VIII, 68.

(13) *Prajñâpâramitâ*, XV, 90.

(14) *Vajracchedikâ*, XVII (testo dei *Sacred Books of the East*, «Mahâyâna Texts», vol. XLIX).

A questa altezza ogni forma o stato o fenomeno o elemento, ogni *dharma* si presenta, nella sua stessa natura, come *vivikta*, cioè «liberato» – liberato dalla sua individualità (15): nel mondo che già valse come esterno cosí come nell'interiorità del Compiuto. La disindividualizzazione, la risoluzione nel «vuoto», nel «senza segno» e nel «senza tendenza» raggiunge allora le sfere piú alte, le scioglie, rimuove l'ultimo limite, avvia verso una unità che, per esser assolutamente trascendente, appare nello stesso punto anche come assolutamente immanente. Per risolvere ogni residuo di dualità, per fare dallo stato di *nirvāna* qualcosa che divora tutto, senza residuo, per farne la «fine del mondo», quel che davvero «nulla lascia indietro» – *anupādhisheshā* – bisogna che lo stesso *nirvāna* e, con lui, lo Svegliato, il *tathāgata*, sia liberato dalla sua individualità, cioè dai caratteri in funzione dei quali potrebbe aver di fronte a sé un «altro». Quel che il buddhismo piú antico, avvolgendo di silenzio il *nirvāna*, rifiutandosi di parlare su di esso, volle proteggere, qui cerca di realizzarlo una speculazione raggiungente apici paradossali. Ecco dunque che si legge: «Il 'questo' [*tathāta*] del *tathāgata* [dello Svegliato] è il 'questo' di ogni cosa, fenomeno o stato [*dharma*], e il 'questo' di ogni cosa, fenomeno o stato è il 'questo' del *tathāgata*, e il 'questo' di ogni cosa, fenomeno o stato è il 'questo' del *tathāgata*, ciò appunto è [a sua volta] il 'questo' del *tathāgata*... Il 'questo' del *tathāgata* e il 'questo' di ogni cosa, fenomeno o stato, appunto ciò è un unico 'questo', senza dualità, senza duplicità, un 'questo' libero da diade» (16). Ed anche: «Ciò che viene annunciato dal *tathāgata* come illuminazione perfetta, questo viene annunciato dal *tathāgata* come non illuminazione perfetta ed appunto per ciò esso è detto illuminazione perfetta» (17) – formula, che viene ripetuta per tutta una serie di altri elementi e per gli attributi stessi di uno Svegliato, di un *buddha*: ciò che viene annunciato dal *tathāgata* come qualità da *buddha*, viene da lui annunciato come non qualità da *buddha* e appunto per ciò è detto (che vale come) qualità da *buddha* (18). Permanere nel «vuoto» è permanere nella illuminazione perfetta, nel sapere trascendente. In esso dimora il *bodhisattva*: non nel mondo dei sensi, non in uno speciale stato della realizzazione ascetica o nei frutti di essa, nemmeno nella stessa «buddhità» (19). Si va ancor piú

(15) *Prajñāpāramitā*, XXII, 129.

(16) *Prajñāpāramitā*, XVI, 98.

(17) *Vajracchedikā*, XIII.

(18) *Vajracchedikā*, VIII; cfr. XIII, XXVI – in quest'ultimo capitoletto la formula viene estesa ai trentadue attributi dell'uomo superiore (cfr. I, cap. 2), che sono detti esser davvero tali quando cessano di esserlo, come contrapposti ad altri. Cfr. XXVI: «Chi mi vuole vedere vedendo la mia forma o udire udendo la mia voce, si sforzerebbe invano e non mi vedrebbe. Un *buddha* lo si deve vedere vedendo la legge, perché i Signori [*buddha*] hanno un corpo avente per sostanza il *dharma* [*dharmakāya* – su tale "corpo" il Mahāyāna ha un'ampia dottrina] e la natura del *dharma* non può esser compresa, né è fatta per esser compresa».

(19) *Prajñāpāramitā*, I, 56.

oltre: «Non c'è conoscenza, non c'è ignoranza, non c'è distruzione [dell'ignoranza]; non c'è raggiungimento del *nirvâna*. Un uomo che ha [soltanto] avvicinato il sapere trascendente è [ancora] chiuso nella sua mente [*citta*]. Ma quando l'involucro costituito dalla sua mente è distrutto, egli si libera da ogni paura, si porta di là dal mondo del mutamento e coglie il supremo *nirvâna*» (20). E se si domanda: «Vi è qualcosa che è stato annunciato dal *tathâgata*?» la risposta coerente, quanto sconcertante, è: «No: nulla è stato annunciato dal *tathâgata*» (21). Ancora: «Se qualcuno dicesse che il *tathâgata* va o viene, sta o siede, o giace, egli non avrebbe inteso il significato del mio insegnamento. Perché? Perché la parola *tathâgata* dice che egli non va in nessun luogo, non viene da nessun luogo – e per questo viene detto il *tathâgata*, il santo e perfetto illuminato» (22). Così questa visione dell'unità assoluta, come libera le cose, libera anche l'uomo perché quale verità esoterica si giunge a questa rischiosa affermazione: Non hai da cercare la liberazione perché non vi è stato tempo in cui tu sia stato mai vincolato.

È per tal via che si giunge anche alla equazione paradossale delle scuole mahâyâniche più spinte: *nirvâna* e *samsâra*, l'incondizionato e il condizionato, il «mondo» e la fine del «mondo» non sono opposti, non costituiscono una dualità: sono una sola e medesima cosa. «La forma è il vuoto e il vuoto è la forma. Il vuoto non è diverso dalla forma. La forma non è diversa dal vuoto... Così tutti gli esseri hanno i caratteri del vuoto, non hanno un principio, non hanno una fine, sono perfetti e sono non perfetti» (23). Il motivo centrale del *Lankâvatâra-sûtra* è appunto costituito dalla esigenza di portarsi di là dalle nozioni di essere e di non essere, di sciogliersi da ogni residuo di pensiero dualizzante (*vikalpa*), di superare il punto di vista che fa cercare il *nirvâna* al di fuori del *samsâra* e il *samsâra* al di fuori del *nirvâna*. Si respinge così lo stesso punto di vista delle scuole «negativiste»: «Tutti i testi che affermano l'irrealtà delle cose appartengono alla dottrina imperfetta» è detto nel *Mahâbheri-hâraḥaparivarta-sûtra* – altri aggiunge: la stessa dottrina della irrealtà è, nel Mahâyâna, qualcosa che sbarra, è come un cancello (24).

Nirvâna = *samsâra*. Ciò vuol dire: il *nirvâna* non è una realtà staccata; esso è la dimensione assoluta (superiore sia al *samsâra*, sia a se stesso, se inteso come opposto al *samsâra*) secondo la quale può esser vissuto e sperimentato il «questo», il mondo – ed è solo così, in funzione di quel che, al pari dell'etere, è infinito, inafferrabile, simile al senza simile, è imponderabile, è insuscettibile ad esser contaminato in qualsiasi contaminazione, è, in qualsiasi movimento, immobile – è solo così che il «mondo» non esiste

(20) *Prajñâpâramitâ-hṛdaya-sûtra*, in *Sacred Books of the East*, cit., parte II, pp. 147-48.

(21) *Vajracchedikâ*, XIII.

(22) *Vajracchedikâ*, XXIX.

(23) *Prajñâpâramitâ-hṛdaya-sûtra*, cit.

(24) Cit. in K. Nukariya, *The Religion of the Samurai*, London, 1913, p. 137.

veramente piú, che nelle forme, dalle quali è preso chi soggiace alla «ignoranza», esso non ha piú la consistenza di una apparizione, di un eco, di un miraggio che si disegna nella limpidezza del libero cielo (25). Nel suo esistere esso non esiste, nel suo non esistere esiste: ciò vale tanto per il mondo, quanto per chi è liberazione, pel *tathâgata*. Tale è il senso della formula ricorrente della *Vajracchedikâ*: «Quel che è stato dichiarato esistente, proprio questo è stato dichiarato non esistente ed è cosí che esso viene dichiarato esistente». Qui viene detto: «Se, invero, a tale dottrina, a tale esposizione la mente di chi aspira alla illuminazione non si abbatte, non sente l'abisso [non si sprofonda], non prova angoscia, se appunto il suo spirito non è preso, non è come spezzato nella spina dorsale, non sente terrore, non prova spavento – allora costui è da istruire nella perfetta conoscenza trascendente» (26). Egli diverrà uno di coloro, che sono giudicati «non paragonabili agli uomini, non simili ad essi», «perché dotati di qualità impensabili sono i *tathâgata*, i venerabili (*arhant*), i perfettamente illuminati» (27).

Nell'insegnamento, tale è il punto di vista della «verità suprema», esoterica, – *paramârtha*. Per poter resistere, «occorre una triplice corazza». Il profano di fronte ad essa trema e grida: «Meglio il *samsâra*! (*varam samsâra evâvasthanam*)» (28).

(25) Cfr. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, cit., § 30.

(26) *Prajñâpâramitâ*, I, 35; cfr. 44.

(27) *Prajñâpâramitâ*, XXII, 127.

(28) *Bodhicaryâvatârakâ*, IX, 53.

11. Fino allo Zen

Il nostro proposito essendo stato di dare la dottrina originaria del risveglio quale risulta da un approfondimento dei testi pâli, non abbiamo da trattare partitamente delle vicende e delle trasformazioni del buddhismo nelle epoche successive: anche perché questo, piú che nella dottrina, rientrerebbe nella storia. Ci limiteremo dunque ad alcuni brevi cenni.

Dicemmo già che nella sua vera essenza il buddhismo ebbe un carattere eminentemente aristocratico. Agli inizi il buddhismo fu la verità di pochi che essi soli avevano realmente conseguita l'illuminazione e che si presentavano nella forma di *bhikku*, di asceti vaganti. Intorno ad essi si raccolsero e moltiplicarono successivamente gli *upâsaka*, i seguaci, coloro che, secondo la formula canonica, avevano preso triplice rifugio nel Buddha, nella Dottrina e nell'Ordine. L'Ordine non aveva pertanto i tratti di una Chiesa e la dottrina ancor meno quelli di una religione. Le donne, in origine, erano escluse. L'Unità dell'Ordine poggiava essenzialmente su di un comune, severo stile di vita – solo successivamente, presso ad una decadenza dichiaratamente riconosciuta come tale dagli antichi testi, si dovevano moltiplicare precetti e regole.

La decadenza del buddhismo doveva esser fatale nel punto del suo diffondersi: ciò, per il fatto che la dottrina ariya del risveglio, piú di qualsiasi altra è vicina ad una via iniziatica atta ad essere compresa e calcata solo dai pochi nei quali, insieme ad un'eccezionale forza, sia viva l'aspirazione all'incondizionato. Ed anche il momento razziale e castale aveva la sua parte: non per nulla noi abbiamo insistito sulla qualità «aria» della dottrina in parola. Esistono in via naturale delle frontiere per la comprensione, che la razza dello spirito e, in parte, quella stessa del corpo condizionano. Nel punto in cui il buddhismo fu assunto dalle masse e non solo passò a strati, nei quali sopravvivevano o si erano ridestate influenze esogene, ma si estese anche a popoli di ceppo notevolmente diverso, mutamenti ed alterazioni furono inevitabili.

Dopo il periodo delle origini, le due principali correnti del buddhismo furono, come si è detto, l'Hînayâna e il Mahâyâna. In fatto di purità formale, la prima ne presenta forse piú della seconda. L'Hînayâna rimase custode

dei testi canonici pâli, che ogni buddhista riconosce come «scritture», e li costituì a base della sua ortodossia. Solo che, come si è accennato poco fa, una tale corrente doveva far sua una interpretazione prevalentemente etico-ascetica, su base pessimistica e claustrale, della dottrina del risveglio; cosa comportante, in fondo, una caduta di livello. Ma nell'Hînayâna permangono in maggiore misura tratti di chiarezza, di semplicità e di austerità riflettenti l'originario stile ariya.

Diversamente andarono le cose nel Mahâyâna, il quale si sviluppò nell'India settentrionale, nel Tibet e nel Nepal, in regioni, dove l'elemento mongolico mescolato a strati etnici ancor più antichi era notevole. Il Mahâyâna presenta una fisionomia particolarmente complessa e composta, tale da non rendere sempre agevole un lavoro di discriminazione. Da un lato – e indiscutibilmente – in esso si ha un più alto livello metafisico; dall'altro, sono visibili sfaldamenti ed alterazioni altrettanto notevoli.

Circa gli elementi negativi, debbesi in primo luogo indicare, nel Mahâyâna, il decadere della dottrina del risveglio quale retaggio di una schiera di eletti e di veri asceti, in una «religione» fortemente mitologizzante. Il Mahâyâna presentò gli aspetti secondo i quali Buddha non può venire considerato come un semplice uomo. Esso mise in rilievo, dunque, la dimensione trascendente propria agli Svegliati e ai *bodhisattva*, a coloro che volgono verso il risveglio. Ma, di contro a ciò, sta la divinificazione in senso religioso del Buddha, il quale qui cessa di essere un liberato per divenire un dio, oggetto di culto e di devota adorazione. Così alla fine l'induismo brahmanico cercò di aggregarsi questa nuova divinità facendo di essa un *avatâra*, una delle manifestazioni di Vishnu. In relazione a ciò, sul principio puramente intellettuale e virile prendono il sopravvento, in tali aspetti del Mahâyâna, la sentimentalità e l'immaginazione. Di contro alla nudità dorica del buddhismo originario abbiamo, qui, una vera e propria fantasmagoria fiabesca e caleidoscopica di centinaia di divinità e di *bodhisattva*, di entità che sono le personificazioni mitologiche dei vari stati della contemplazione, di simboli, di mondi, di cieli, di prodigi. Il Buddha diviene un essere trascendente nella persona di Amitâbha, nome che significa «infinito splendore», al quale qui si associò enigmaticamente un ricordo primordiale. Amitâbha regna nella «terra beata d'Occidente», Sukhâvatî, ove non esiste né l'impurità, né la morte, né la distruzione e che presenta gli stessi tratti che terre analoghe ebbero in antiche tradizioni occidentali, nell'antico Egitto, nello stesso mito di Gilgamesh: sono trasposizioni mitiche del ricordo della sede originaria occidentale (o nordico-occidentale) della «razza divina» (1). Fra Amitâbha e il mondo degli uomini sta Avalokitesvara, con tratti di un mediatore divino, il «Signore che guarda giù» mosso da amore e da compassione per tutte le creature.

(1) Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, capp. 4-5. Su Sukhâvatî cfr. i due *Sukhâvatî-vyûha*, in *Sacred Books of the East*, vol. XLIX.

Mentre queste, dunque, da un lato, sono avviate sul sentiero della *bhakti*, della «devozione» religiosa – e in alcuni casi Avalokiteshvara finisce persino col cambiar sesso, col divenire una divinità materna, la Kuan Yin del buddhismo cinese – dall'altro a ciascuna di esse viene regalata quella qualità *bodhi*, che è l'elemento estrasamsârico capace di produrre il miracolo della illuminazione. In ogni uomo non solo, ma – secondo le forme più popolari di questa fede (poiché ormai di fede è il caso di parlare) – in ogni essere vivente in genere si vede un *buddha* in potenza. E qui, naturalmente, risorgono in modo particolarmente virulento le fantasie reincarnazioniste, come controparte di una dottrina dei «meriti» assumente talvolta forme perfino grottesche. Di vita in vita, accumulando «meriti» d'ogni genere, gli esseri viventi si avviano a divenire degli Svegliati. Ad essi, del resto, vanno incontro i *bodhisattva*, che qui assumono persona di esseri semi-celesti, perdendo simultaneamente buona parte dei loro tratti olimpici: giacché mentre da un lato, per il risveglio, gli uomini non sono più lasciati alle loro sole forze, così come secondo la severa, cruda dottrina delle origini, d'altro lato i *bodhisattva* sono coloro che si danno pena per la salvezza universale, che corrono appresso agli uomini, che fanno voto di non entrare nel *nirvâna* prima che tutti i viventi vi entrino anch'essi, col loro aiuto. Dottrine, queste, certamente «generose» nel senso democratico, umanitario e staremmo quasi per dire cristiano, ma che hanno ben poco di tradizionale e di metafisico (2). Non siamo più di fronte ad una dottrina ariya del risveglio. Siamo di fronte ad una religione confezionata per la soddisfazione del bisogno di credere e del sentimento delle masse, a scapito della conoscenza, della chiara, dura visione conforme a realtà. Non solo: parte non indifferente hanno, in questi aspetti del Mahâyâna, riti, superstizioni e pratiche magiche rappresentanti reviviscenze appena attenuate dalla promiscua spiritualità di razze inferiori o crepuscolari. In tutto ciò, del buddhismo non resta dunque che il nome: esso ha degenerato e si è alterato in pochi secoli fino ad esser irricognoscibile rispetto a quello delle origini.

Un secondo aspetto della degenerazione del buddhismo è quello filosofico. Già la parte più tarda del canone pâli, l'*Abhidharma*, presenta spes-

(2) Accenneremo che la concezione del *bodhisattva* che non entra nel *nirvâna* prima che tutti gli altri esseri siano anch'essi liberati, è una deformazione dovuta alla trasposizione di una idea metafisica al dominio esteriore e morale. Il senso vero, esoterico, è invece questo: la liberazione non è assoluta finché sussiste, nell'esperienza dello Svegliato, qualcosa che sembri non liberato. Non si tratta di darsi da fare per far pervenire gli altri al risveglio, bensì di sentire che la meta suprema è il punto in cui il *nirvâna* è identico al *samsâra*. Prima di ciò, sussiste l'ignoranza e non è lecito ritirarsi nel *nirvâna*, perché questo non sarebbe il vero *nirvâna*. Tale è il senso esoterico del «voto» del *bodhisattva*, voto che appare deformato in senso umanitario e sociale nelle vedute sopra accennate. Del resto, sarebbe un assurdo palese, nel Mahâyâna, da una parte proclamare che tutto il mondo esiste solo illusoriamente, come un miraggio di sogno, e dall'altra proporsi la missione di aiutare e «salvare» tutti gli esseri che, secondo la «sapienza trascendente», sono essi stessi illusori, «senza io».

so gli stessi tratti stereotipi, disanimati e razionalistici che sono stati propri, di massima, alla nostra scolastica medievale. Nel Mahâyâna, il pensiero speculativo ha sí un maggior respiro, ma dà luogo all'equivoco già accennato. Il grande merito del Mahâyâna consiste nell'aver assunto come base fondamentale il punto di vista non di un essere *samsârico* ma di uno Svegliato, non di un uomo comune che lotta per liberarsi, ma di un *buddha*, di un *tathâgata*, non il *terminus a quo* ma il *terminus ad quem*. Ciò che per il primo non può esser che qualcosa di negativo e di indefinito – il *nirvâna* – e che anche l'Hînayâna considerò essenzialmente secondo una evanescente lontananza, nel Mahâyâna va invece ad assumere tratti senz'altro positivi. Qui non si parla piú tanto del *nirvâna* quanto della sua controparte, della illuminazione, *prajñâ* o *bodhi*. Nei suoi aspetti piú alti, il Mahâyâna è appunto una dottrina della illuminazione. Senonché in esso il dèmone della speculazione ha trovato modo di infiltrarsi. Proprio ciò che, nella sua vera natura, è qualcosa di superrazionale e di non pronunciabile, di comprensibile solamente sulla base di una esperienza diretta trascendente, nel Mahâyâna spesso si è trasformato in un concetto speculativo, è divenuto il centro di un sistema di pensiero. Proprio quel «vuoto» (*shûnya*) e quella inafferrabile *tathatâ* si sono sostanzializzati, malgrado tutto, in concetti di una speciale teoria della conoscenza e del mondo. Si hanno cosí gli equivalenti – anticipati di molti secoli – dell'idealismo assoluto occidentale. Le cose non esistono se non come creazioni della mente. La mente è la realtà originaria e permanente (*bhûtatathatâ*) intatta e identica a se stessa in ogni fenomeno. Apparizioni terrestri o celesti, *samsâra*, uomini, dèi, *buddha*, tutto ciò trae origine solo dalla mente. La mente è come l'acqua dell'oceano, i fenomeni sono come le onde in cui s'increspa la sua superficie: come sostanza, fanno con essa una sola cosa. Fuori dalla mente, nulla ha esistenza reale. Si arriva cosí al sistema di Nâgârjuna.

Queste vedute, che in quanto vedute filosofiche non hanno nulla a che fare con la conoscenza superiore, di essa contengono tuttavia un riflesso e per tale via non sono prive di un potere catartico. La caduta di livello, che esse rappresentano, trovò nel Mahâyâna una remora nella presenza di un vero e proprio esoterismo, capace, in cerchia ristrette di elementi qualificati, di rettificare teorie del genere e di ricondurle al piano superrazionale al quale appartengono, come pure di scoprire il sapere segreto celato in forme mitologiche nei varî enti e nelle varie divinità del Mahâyâna d'indirizzo religioso. La stessa teoria «idealistica» o «irrealistica» che dir si voglia fu valorizzata meno dal punto di vista teoretico che non da quello pratico: come una specie di medicina, per un esito di disidentificazione. La miseria degli uomini dipende dal fatto, che essi prendono per realtà cose esistenti solo come creazioni della loro mente; illusa dall'apparenza fallace di realtà degli esseri, delle cose e dei fenomeni, del mondo e degli dèi, l'azione li conduce sempre piú lontano dalla vera realtà, alimenta l'«ignoranza», crea sempre piú forti vincoli, fa continuare l'irrazionale girare dei viventi. Chi invece si compenetra della dottrina del «vuoto», della irrealtà di tutto ciò

che, in terra o nei cieli, sembra oggettivo, lascia a poco a poco dietro di sé l'ebbrezza, presenta una calma superiore, si stacca dall'azione bramosa, abbandona il basso interesse, l'odio, l'ira. Dispone già l'animo in modo propizio per una conoscenza superiore. In tal senso l'idealismo o irrealismo mahâyânico, avente non pochi punti di contatto con quello vedântino, poté e può avere un valore pratico.

Per tale via si presenta il problema della misura, in cui una conoscenza che, per corrispondere ad un àpice trascendentale non dovrebbe esser pronunciata, possa, in genere, fornire delle «suggerzioni» avviatrici e propiziare momenti di illuminazione.

Proprio in relazione a ciò, a chiudere la nostra esposizione, diremo qualcosa sul cosiddetto buddhismo zen. Lo Zen è una delle più importanti correnti, dalla Cina passata in Giappone, dove tuttora esiste, del buddhismo esoterico. Secondo la tradizione, esso avrebbe per base appunto una dottrina segreta trasmessa direttamente dal principe Siddharta al discepolo Mahâkâshyapa. Custodita da una catena ininterrotta di maestri, al principio del sesto secolo d. C. essa venne trasportata in Cina da Bodhidharma, come lo stesso Buddha storico di stirpe guerriera e regale, terzo figlio di un potente re brâhmano del sud-ovest dell'India. Dalla Cina, lo Zen passò in Giappone, dove mise profonde radici ed ebbe importanti sviluppi. Come sostanza, si tratta di una diramazione dell'esoterismo mahâyânico, che in alcune vedute del taoismo (specie nella dottrina del «vuoto» di Lao-tze) e in alcune disposizioni dell'animo cinese (soprattutto come sentimento della natura) trovò elementi congeniali, coi quali si integrò. Quanto al termine Zen, esso, in se stesso, è l'abbreviazione del termine giapponese corrispondente al sanscrito *dhyâna* e al pâli *jhâna* (la designazione cinese della scuola è Ch'an) (3). Ma questo termine qui va preso in una accezione più vasta di quella, tecnica, da noi a suo luogo considerata: esprime in genere lo stato di una contemplazione sviluppantesi nel segno del «vuoto».

Lo Zen non costituisce una «anomalia estremo-orientale» del buddhismo, come qualcuno ha preteso, ma, in fondo, proprio una ripresa dell'esigenza che dette vita al buddhismo delle origini di contro alla speculazione e al ritualismo brahmânico pre-buddhista. Infatti, ad un certo momento, con mutati termini si era verificato nel buddhismo lo stesso fenomeno di sfaldamento, di formalizzazione scolastica e di sopravvivenza tradizionalistico-rituale, che ebbe luogo nell'India post-vèdica. Lo Zen ci si presenta come una reazione così energica contro tutto ciò, quanto al tempo suo lo fu quella propria al buddhismo delle origini. Lo Zen non vuole saperne di speculazioni, di scritture canoniche, di riti o di divagazioni religiose. Ostenta una iconoclastia. Non disserta, come un Nâgârjuna, sulla verità trascendente, ma vuole creare, per mezzo di un'azione diretta, le condizioni per realizzarla di fatto (4).

(3) Cfr. Lu K'uan Yü, *Ch'an e Zen*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1976 (N.d.C.).

(4) I dati e le citazioni di testi, in ciò che segue sono stati tratti da Kaiten Nukariya,

«Le scritture non sono nulla più che carta inutile» dice Rinzai, un maestro zen. Un altro ammonisce così una persona che stava bruciando i libri confuciani: «Avresti fatto meglio a bruciare i libri nella mente e nel cuore, non questi scritti in bianco e nero». Testi, dogmi, precetti sono tanti vincoli o tante stampelle, da metter da parte per andare avanti da sé. La stessa letteratura canonica del buddhismo viene paragonata ad una vetrata dalla quale si contempla la grande scena della natura: ma per vivere in questa scena, bisogna saltar fuori dalla vetrata. Vi è anche la similitudine del dito e della luna: per indicare la posizione della luna è necessario un dito: guai però a coloro che scambiano il dito per la luna. Lo stesso deve essere pensato in ordine alla realizzazione e al sapere trascendente. Come la natura ha orrore del vuoto – viene detto – così lo Zen aborre tutto ciò che può intromettersi fra la realtà e noi stessi. Si colgano, se ne è capaci, le allusioni contenute nelle dottrine: ma ci si guardi bene dal vincolarsi alle parole e ai concetti. L'idea di una trasmissione speciale del vero sapere al di fuori dei testi è il caposaldo di una delle principali scuole dello Zen. Lo stato di un *buddha* può esser compreso soltanto da chi è lui stesso un *buddha*, vi si sostiene. Descriverlo con parole è assurdo; ciò sarebbe riuscito impossibile allo stesso figlio dei Shākya.

In fatto di indipendenza interiore, si narra l'aneddoto di un maestro zen che in una mattinata gelida, per riscaldarsi, fa a pezzi una statua del Buddha divinificato e la mette al fuoco, dicendo, a chi ne inorridiva: «Il Buddha avrebbe offerto non il legno della sua statua ma la sua stessa vita per aiutare un altro». Il Buddha, colui che ha insegnato a recidere ogni vincolo e a tenersi su senza appoggi, non deve trasformarsi lui stesso in un vincolo e in un appoggio. Un detto paradossale di Rinzai è: «Se sulla vostra via incontrate il Buddha, uccidetelo! O voi, discepoli della verità, cercate di liberarvi da ogni oggetto! O voi, dagli occhi di talpa, io vi dico: niente Buddha, niente insegnamento, niente discipline!». In ordine, poi, al limite che separa la visione da tutto ciò che è espressione discorsiva e in ordine alla conseguente necessità di un atto partente dall'interno, nello Zen si trovano esempi drastici. Un discepolo che chiedeva al maestro di rivelargli infine il principio fondamentale della dottrina buddhista, viene mandato da un altro maestro. La domanda viene ripetuta e la risposta è uno schiaffo. Riferita la cosa al primo maestro, il discepolo viene di nuovo inviato al secondo. Domanda la stessa cosa e la risposta non è diversa: uno schiaffo. È inviata una terza volta. Questa volta il discepolo, non appena al cospetto del maestro, è lui che, senza far parola, dà all'altro un ceffone. Il maestro

The Religion of the Samurai, London, 1913, e D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London², 1950; *Living by Zen*, London, 1950; *Manual of Zen Buddhism*, London, 1951; *The Zen Doctrine of No-mind*, London, 1952. Cfr. anche le applicazioni psicologiche tentate da L. Benoit, *La doctrine suprême*, Paris, 1952 – e inoltre: *Passe sans porte (Wu-men-kōan)*, Paris, 1963. (In traduzione italiana sono apparsi: D.T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo*

allora gli dice, sorridendo: «Hai capito» (5). Ad un principe, che con lui discuteva, un altro maestro zen dice: «Noi non domandiamo nulla né al Buddha, né alla legge, né all'Ordine». Il principe, allora: «Se non chiedete nulla al Buddha, alla legge e all'Ordine, che scopo ha il vostro culto?». Anche qui, la semplice risposta è uno schiaffo. Spesso si ha l'equivalente proprio della spinta brutale data a chi dorme profondamente, o fantastica, per risvegliarlo, per fargli aprire finalmente gli occhi.

I testi zen sono ricchi di aneddoti, dove si vede che l'impulso a sapere intellettualisticamente viene stroncato da una risposta assolutamente fuori tono o da una azione brusca del maestro, risposta o azione che, tuttavia, in un animo maturo, vanno ad agire talvolta come una operazione di cataratta. Porre bruscamente dinanzi ad uno spazio vuoto in cui si deve saltare lasciando indietro tutto: se stesso, la propria mentalità, le teorie, la stessa preoccupazione della liberazione. Sullo stesso piano sta l'uso dei cosiddetti *kôan*: sono formule la cui assurdità porta chi è tenuto a meditarle alla disperazione finché avviene una rottura, una improvvisa illuminazione superrazionale. E ancora: un uomo, desiderando di esser introdotto nella conoscenza, batte alla porta di un convento zen. Come tutta risposta, il portone viene chiuso così brutalmente da spezzargli un braccio. In quell'attimo balena a quell'uomo l'illuminazione. – «Quale è il sacro tempio del Buddha?» domanda un altro. Risposta del maestro zen: «Una fanciulla innocente». «Quale è il vero corpo del Buddha Vairocana?» Il maestro dice: «Prendetemi un vaso d'acqua». Il discepolo esegue. Il maestro soggiunge: «Riportatelo al posto di prima». E questo è tutto. Una assemblea era stata convocata per un discorso, atteso da molto tempo, sull'essenza della dottrina. Il maestro infine si presenta e, senza parlare, allarga le braccia.

Ciò può già condurre ad un altro motivo speciale dello Zen: «la lingua dell'inanimato». Sono di Seigen-Ishin queste parole: «Prima che un uomo studi lo Zen, per lui i monti sono monti e le acque sono acque. Quando, grazie agli insegnamenti di un maestro qualificato, egli ha avuto la visione interiore della verità dello Zen, per lui le montagne non sono più montagne e le acque non sono più acque. Ma, dopo, quando egli raggiunge realmente l'asilo di calma, di nuovo le montagne sono per lui montagne e le acque, acque». La seconda fase corrisponde visibilmente al *nirvâna* che ha di

Zen, 3 voll., Edizioni Mediterranee, Roma, 1975-77-78; e *Vivere lo Zen*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995 - N.d.C.).

(5) L'aneddoto vuol sottolineare la necessità di ciò che nello Zen viene chiamato *jiriki* (opposto a *turibi*), ossia «atto proprio», propria iniziativa partente dall'interno. Sul piano profano, vi è una curiosa corrispondenza con un breve racconto di C. Baudelaire (*Le spleen de Paris*, XLIX): il protagonista percuote un mendicante miserabile e implorante finché questi ricambia; allora gli dice: «Signore, siete uguale a me, vogliate farmi l'onore di dividere la mia borsa e ricordatevi, se siete veramente filantropo, che bisogna applicare a tutti i vostri confratelli, quando vi chiederanno l'elemosina, la teoria che io ho avuto il "dolore" di provare sulle vostre spalle».

fronte a sé il *samsâra*; la terza, al *nirvâna* assoluto che non lascia residuo. Il «ritorno» deve interpretarsi alla stregua di quella esperienza liberata ove ogni dualismo è risolto, di cui si è detto a proposito della dottrina mahâyânica del «vuoto» e della *tathatâ*. Nello Zen si tende peraltro, a che la stessa natura suggerisca questa esperienza disindividualizzata e liberata, tanto da propiziare attimi di illuminazione epperò il senso di quel mutamento di stato nel quale consiste l'essenza della via. L'animo deve giungere a sentire che ogni cosa si manifesta e si rivela secondo una perfezione assoluta e senza simili: solo allora si presenterà anche quel *nirvâna* che non lascia nulla dietro di sé e fuori di sé, cosa corrispondente ai monti che sono nuovamente monti e alle acque che sono nuovamente acque. Una similitudine, a questo riguardo, è assai espressiva: «L'ombra segue il corpo, l'eco sorge dalla voce. Chi, inseguendo l'ombra stanca il corpo, non sa che è il corpo che produce l'ombra; e chi alza la voce per soffocare un eco, non sa che la voce è la causa dell'eco». Viene anche detto: «Il soggetto consegue la calma quando l'oggetto viene meno; l'oggetto viene meno, quando il soggetto consegue la calma». Già Lao-tze aveva insegnato: «Lasciare per prendere». Lo Zen ripete: «Lascia la presa, lascia che le cose siano come sono».

Si tratta di creare uno stato di identità assoluta con se stessi, priva di segni, priva di intenzioni. Così nello Zen, sulla traccia del taoismo, si parla dell'azione che consiste in uno non-sforzo o in una non-intenzione (*anabhoga-caryâ*) e di una risoluzione corrispondente, simile ad un «voto», *anabhogâ-pranidhâna*. È anche detto: «Come due specchi senza macchia si riflettono l'uno nell'altro, del pari il fatto concreto e lo spirito debbono stare l'uno di fronte all'altro senza che fra di essi si frapponga nulla di estraneo». Si tratta, ancora una volta, della catarsi dalla soggettività, della distruzione della «psicologia», cui già mirava lo *yathâ-bhûtam* del buddhismo delle origini, la visione trasparente conforme a realtà. È a tale stregua che la natura, nella sua libertà e impersonalità, nella sua estraneità a tutto ciò che è soggettivo ed affettivo, può far presentire lo stato di illuminazione. Ecco perché lo Zen dice che la dottrina, più che nei testi del canone, si trova racchiusa in fatti semplici e naturali, e che l'universo è la vera scrittura dello Zen e il corpo del *tathâgata*. «Alberi, erba, monti, correnti, astri, mare, luna – con questo alfabeto sono scritti i testi zen». «Può l'inanimato predicare la dottrina?». Hui-chung risponde: «Sì, essa predica con parole eloquenti e senza posa». «Tutto è vuoto, lucido, e porta in sé un principio illuminante». Sorge il Sole. Scende la luna. Altezza di monti. Profondità di mare. Fiori di primavera. Fresca brezza d'estate. Autunno dalla yasta luna. Flocchi di neve invernale. «Queste cose, forse troppo semplici a che un comune osservatore vi presti attenzione, hanno per lo Zen un significato profondo». «Che cosa è la verità?» chiede un discepolo. Come risposta, il maestro Yo-shan indica il cielo col dito, poi una brocca d'acqua e dice: «Vedete?». L'altro risponde: «No». Yo-shan replica: «La nube è nel cielo e l'acqua nella brocca» e questo è tutto. Tüing shan dice:

«Come è meravigliosa la lingua dell'inanimato. Voi non potete udirla con le orecchie ma potete udirla con gli occhi». Udire con l'occhio della mente, non con la percezione, non con la logica, non con la metafisica. Un altro detto zen. «Le foglie che cadono, al pari dei fiori che si dischiudono, ci rivelano la santa legge del Buddha». Ci si deve solo guardare dal confondere tutto ciò con un estetismo lirico *sui generis*. Il sentimento estremo-orientale della natura, semplificato, particolarmente trasparente, qui ha, come si è detto, la sua parte. Ma il punto fondamentale è di risalire, dalla natura libera d'anima che è solo se stessa, pura da affetti e dalla soggettività, allo sguardo, appunto, pel quale «i monti sono di nuovo monti e acque le acque». Una formula zen, che in un certo modo ne compendia la dottrina, è: «Riflettere in se stessi e riconoscere il proprio volto quale era prima del mondo» (Huei-neng).

In connessione col messaggio dell'inanimato sta uno stile, nel quale il segno, il gesto, il simbolo prendono il posto della parola. Si è già detto del maestro zen che, dinanzi all'assemblea dei monaci raccolti per udire il suo discorso sulla dottrina, si limita ad aprire le braccia. Un altro leva semplicemente il dito in alto. Un altro presenta un bastone. Si vuole che Mahākāshyapa fosse stato prescelto dal Buddha per la trasmissione della dottrina esoterica in questa circostanza: il Buddha aveva, dinanzi ai suoi discepoli, levato in alto un mazzo di fiori; solo fra tutti Mahākāshyapa sorride ed inchina la testa, assentendo. Le parole limitano. Invece un segno può propiziare, in un momento adatto, attimi di illuminazione.

Dati questi antecedenti, si può capire che lo Zen insista soprattutto su quel risveglio spirituale, o interiore mutamento di stato, che ha un carattere brusco, discontinuo. *Satori*, cioè l'apertura del terzo occhio, l'illuminazione, è per esso una condizione che interviene subitaneamente, distruggendo ogni antecedente, ponendosi come privo di origine, privo di «divenire». Si riprende, nello Zen, il motivo del *Vajracchedikā*: il *tathāgata* è chiamato così, perché non viene da nessuna parte e non va in nessuna parte. «Nel suo apparire, non viene da nessuna parte e nel suo scomparire non va in nessuna parte – e questo è lo Zen». E ancora: «Dove vi è realmente un entrare o un uscire, non si ha la grande contemplazione. Lo zen [lo stato contemplativo, lo stato di illuminazione-risveglio], è nella sua essenza senza nascita». Infine: «Cercare la Via significa uscire dalla Via».

Ciò nonpertanto nello Zen si sono differenziate, ad un dato momento, due scuole, quella del Sud – *yuga-pad* – che insiste maggiormente appunto sulla discontinuità del risveglio; quella del Nord – *krama-vrittya* – che invece ammette una certa gradualità. Ma, secondo l'una come secondo l'altra, è essenziale ad un dato momento saper «saltar fuori dall'Io», saper «vomitar fuori l'Io». Ciò può esser propiziato anche da sensazioni violente, perfino da un dolore fisico, da qualcosa che, come secondo un detto cinese, «faccia torcere le viscere nove volte e ancor più». Si è già riferito l'episodio del braccio spezzato. Non è il solo. In certi ambienti sembra tuttora praticata una operazione simile allo strangolamento, con la quale il

discepolo, opportunamente preparato, viene spinto dinanzi ad un vuoto, nel quale egli deve saltare.

In tema di preparazione, gli indirizzi dello Zen non differiscono essenzialmente da quanto si è già esposto come ascesi ariya.

Primo punto. Rendersi signori degli oggetti esterni, sostituendo una condizione di attività a quella, abituale, di passività. Rendersi conto, che dovunque un desiderio spinga un uomo verso una cosa, non è lui ad avere la cosa, ma è la cosa che ha lui. «Chi ama un liquore, crede di bere, mentre è il liquore che beve lui». Distaccarsi. Scoprire ed amare il principio attivo in sé.

Secondo punto. Padroneggiamento del corpo. Affermare la propria autorità sull'intero organismo. «Imaginare il corpo come da voi staccato: se grida, fatelo tacere come un padre severo fa col suo bambino. Se fa capricci, riprendetelo, come si fa con un cavallo tenuto al morso. Se è malato, somministrategli quel che è adatto, come fa un medico col paziente. Se disobbedisce, castigatelo come il maestro castiga l'allievo turbolento». Temprarsi fisicamente. Ingaggiare con se stessi una «gara di perseveranza», abituandosi per esempio, a sopportare in inverno un freddo gelido e in estate un caldo torrido. E così via.

Terzo punto. Controllo della vita mentale ed emotiva, per determinare e consolidare uno stato d'equilibrio. Non manca l'appello alla razza interiore. È ridicolo – si dice nello Zen – che un essere dotato della natura di un *buddha*, nato per farsi signore di ogni realtà materiale, sia preso da piccole cure, si impaurisca per fantasmi da lui stesso creati, si lasci alterare l'animo dalle passioni, dissipi la sua energia vitale in cose irrilevanti. Ansie, recriminazioni o nostalgie del passato, immaginazioni o anticipazioni del futuro, inimicizie, vergogna, turbamento, tutto ciò sia messo da parte. Ci si aiuti, eventualmente, con la teoria «irrealistica», utile per far realizzare l'irrazionalità di tanti moti d'animo e per ridurre in proprio dominio il cuore. In più, semplificarsi, recidere risolutamente la vegetazione parassitaria dei pensieri vani e confusi. Alla domanda: «Come imparerò la legge?» un maestro, Poh Chang, rispose: «Mangiate quando avete fame e riposare quando siete stanco». La calma, l'equilibrio – il *samatha*, di cui si è ripetutamente detto – deve divenire un abito. Un aneddoto: comandando un esercito in guerra, O-yô-mei anche nel suo quartier generale trattava delle dottrine zen. All'annuncio che le sue truppe avanzate sono state sconfitte, egli continua calmo il suo discorso. Poco dopo, egli riceve la notizia, che nel suo ulteriore sviluppo la battaglia si è invece conclusa con una vittoria. Il capo resta calmo come prima e nemmeno allora cambia il discorso. È la via per presentire, a poco a poco, un principio che può venire così poco alterato dal dubbio o dalla paura, quanto la luce solare può esser distrutta dalla nebbia o dalle nubi.

Quarto punto: il «gettar fuori il mentale» o «l'Io», di cui si è già detto. È qui che, di là da ogni preparazione, si ha una discontinuità, trattandosi di un vero e proprio cambiamento di stato. Così si può dire: «Il *satori* soprav-

viene all'improvviso, quando avete esaurito tutte le risorse del vostro essere». A chi si meraviglia del detto, che il mondo rientra nello spirito, un maestro zen replica dicendo che la difficoltà consiste piuttosto nel far entrare lo spirito nel mondo. Si tratta di quella rottura dell'involucro costituito dal mentale, di cui è detto in un testo mahâyânico già riportato; solamente allora si avrà l'intuizione che il *nirvâna*, inteso come termine di una opposizione, è esso stesso una illusione, un vincolo, l'oggetto di un sapere imperfetto.

Lo Zen usa un doppio simbolismo per l'insieme della disciplina: quello dei «cinque gradi del merito» e quello delle vicende dell'uomo e del toro (o della vacca selvaggia).

Il «primo grado del merito» corrisponde al «voltarsi» – analogo a *pabbajjâ*, alla «partenza» dell'antico insegnamento buddhista: l'uomo si sottrae al mondo esterno e si volge verso quello interno. L'Io illuminato, estrasamsârico, viene qui raffigurato come un re, del quale ci si dichiara sudditi e gregari. Secondo grado del merito: «servizio» – cioè fedeltà e lealismo rispetto a questo sovrano interiore. Terzo grado: «valore», quello che si deve dimostrare affrontando e combattendo tutto ciò che si rivolta contro il re. Viene poi il «merito di chi coopera», spettante a colui che non è semplicemente adibito alla difesa e al combattimento ma è ammesso al governo positivo dello Stato. Ultimo grado del merito: il «di là dal merito» o «merito che non è merito» (espressione da intendersi nello stesso senso dell'«agire senza agire») – è il rango stesso del re, del quale si assume la natura. Qui l'azione cessa o, se si preferisce, l'azione si manifesta nella forma di non azione, di spontaneità. L'essere e la legge fanno tutt'uno. Ovvero: non c'è più legge. Qui si potrebbe forse vedere il giusto luogo dell'accennata, pericolosa verità esoterica, che cercare la liberazione è una mania, perché non vi è tempo in cui si sia stati vincolati.

Ed ora al secondo simbolismo zen, compreso in dieci note illustrazioni corrispondenti a dieci momenti delle vicende di un mandriano e di un toro. Il Sé – ciò che nella precedente allegoria viene raffigurato come il re, ossia l'elemento «illuminazione», *bodhi* – viene concepito sotto le specie di una pietra preziosa sempre chiara e sempre pura, anche quando è sepolta nella polvere. Bisogna ritrovarla. Il mandriano cerca il toro. La prima figura è appunto la ricerca incerta. La seconda è la speranza: l'animale non è stato ancora visto, ma se ne scorgono già le tracce. Terzo: si vede da lontano il toro e si avanza cautamente verso di esso. Quarto: il toro viene subitaneamente afferrato ed esso cerca invano di liberarsi. Quinto: l'animale viene diselvatichito, domato e nutrito, tanto che alla fine segue il mandriano, quasi che fosse la sua ombra. Sesto: dallo stesso animale, che gli fa da cavalcatura, il mandriano è ricondotto a casa. Settimo: «il dimenticarsi dell'animale e il ricordarsi dell'uomo». Ottavo: «il dimenticarsi sia del toro, sia dell'uomo» – la figura corrispondente reca soltanto un grande circolo vuoto: siamo al punto del superamento di ogni dualismo nel «vuoto», nella coscienza liberata. Nono: ritorno alle origini e alla sorgente – si ricordi il

detto zen: «ritrovare il proprio volto quale era prima del mondo». Ultima figura: andare in città con le mani aperte, fase da ravvicinare a quella nella quale, di nuovo, «i monti sono monti e acque le acque». È il punto in cui la trascendenza si fa chiarezza di una immanenza assoluta, nel segno più della libertà che non della liberazione.

I maestri zen insegnano, che l'Ordine santo degli ariya antichi, seduti intorno al principe Siddharta, è tuttora raccolto presso al Picco dell'Avvoltoio, cioè nel luogo simbolico ove, nei testi mahâyânicos, si fa prevalentemente parlare lo Svegliato, e che riproduce l'idea tradizionale del centro supremo e occulto del mondo.

12. Gli ariya seggono ancora al Picco dell'Avvoltoio

Come dicemmo al principio, il presente libro si è essenzialmente proposto di indicare gli orizzonti e le vie propri ad una realizzazione spirituale basata sul principio ascetico del «distacco». A tal fine abbiamo scelto il buddhismo delle origini perché esso ci si presenta come la tradizione che più di ogni altra ha elaborato un sistema completo chiaro e coerente di pratiche corrispondenti. Prima di tutto, il presente saggio fa dunque da controparte ad altre nostre opere con le quali abbiamo fatto conoscere dottrine che per il raggiungimento della stessa mèta – la decondizionalizzazione dell'essere umano, il risveglio illuminante, l'apertura iniziatica della coscienza – hanno indicato vie differenti.

Così non abbiamo inteso propriamente fare una apologia del buddhismo. Il nostro intento, tuttavia, ci ha portati necessariamente a mettere in evidenza dimensioni in profondità di questa tradizione che sono state obliterate e che potranno perfino sembrare inusitate dato ciò che si pensa correntemente del buddhismo. Né si tratta soltanto degli Occidentali. Se un personaggio rappresentativo quale capo del governo indù, come il *pandit* Nehru, ebbe a dichiarare che al mondo si presenta questa alternativa: il buddhismo oppure la bomba H, con ciò egli ha dato un esempio caratteristico del piano in cui nella sua stessa patria originaria il buddhismo può essere fatto finire – il piano di un pacifismo fiacco e umanitario – e ci ha dato l'esempio, anche, di una tipica trascuranza di ben diverse, possibili valenze di esso (1).

Per questo forse qui potrà trovar posto qualche breve considerazione additiva su ciò che i valori da noi chiamati «ascetici» possono significare anche fuor dal campo specifico da noi trattato, e in relazione alla stessa civiltà attuale.

(1) A parte ciò che diremo più oltre sul buddhismo in Giappone, e oltre a ricordare il fatto che il fondatore di uno dei più grandi imperi in India fu un buddhista, Ashoka, si può accennare, fra l'altro, che a partire dal II secolo a.C. i buddhisti appoggiarono con entusiasmo i re nelle guerre da essi intraprese, ne accompagnarono gli eserciti e giunsero fino a dichiarare priva d'importanza la strage dei nemici perché, questi essendo estranei alla sacra dottrina degli ariya, erano da considerarsi come poco più che degli animali.

Naturalmente, questa civiltà sta nella piú decisa antitesi rispetto alla trascendenza ascetica. In essa le stesse forme dell'ascetismo a carattere religioso non rappresentano ormai che dei residui. I grandi Ordini contemplativi cattolici stanno estinguendosi o fossilizzandosi, come logica conseguenza dell'indirizzo moralistico-borghese, socializzante, assistenziale e perfino politicante e settario presentato dall'attuale cattolicesimo.

A parte il problema religioso che, come si è visto, non ha una diretta relazione con l'alta ascesi, si tratta dell'orientamento fondamentale dello spirito moderno. Se si dovesse caratterizzare la civiltà moderna – quella che non pochi continuano a considerare come la civiltà per eccellenza – si potrebbe dire che essa non solamente è una civiltà affatto *samsârica* ma che, fra tutte, è la civiltà che del *samsâra* ha fatto un vero culto, esaltandolo e gettando discredito e disprezzo su ogni diverso punto di vista. Cosí una realtà sovratemporale e trascendente in senso positivo oggi non si sa piú che sia e che possa essere, né desta interesse. È un oggetto di semplice «storia delle religioni». Lo storicismo, l'irrazionalismo, le varietà della religione della vita, l'evoluzionismo, il materialismo storico-dialettico sono le autentiche espressioni dello spirito dell'epoca e la controparte culturale dell'«attivismo» occidentale, della vita immediata dei tempi ultimi la quale, chiusa nella cerchia di realizzazioni affatto temporali e contingenti, è portata da un movimento senza limiti e senza senso, da forze oscure e collettive che si sottraggono ad ogni vero controllo, presso ad una demoníaca della tecnica, della meccanizzazione, della produzione. Se questa civiltà sta mietendo piú vittime di quante nessun idolo barbaro mai ne richiese, d'altra parte è tale che in essa perfino l'eroismo, il sacrificio e la lotta presentano quasi senza eccezione un carattere privo di luce, «elementare», soltanto terrestre: appunto per l'inesistenza di ogni punto di riferimento trascendente.

L'avvento di una simile civiltà era stato prognosticato da varí insegnamenti tradizionali. Fra tutti, è ormai ben noto, ad esempio, quello riferentesi al cosiddetto *kali-yuga*, all'età oscura, equivalente all'età del ferro esio-dea e all'età del lupo e dell'ascia della mitologia nordica. Né allo stesso buddhismo sono state estranee previsioni analoghe dei tempi a venire (2). La situazione ormai è tale che pensare alla possibilità di una reazione efficace e ricostruttiva generale è frivolo: fra l'altro, ciò significherebbe ignorare la concatenazione delle cause che attraverso i tempi hanno portato fino ad essa (3). Comunque simili problemi cadono fuor dal quadro delle presenti considerazioni. In fatto di civiltà generale si può unicamente dire che solo il destarsi di forze dell'«essere», di forze di centralità e di stabilità di contro a quelle del mondo del divenire, dell'immanenza e dell'immedesimazione *samsârica* potrebbe ristabilire un equilibrio e prevenire una catastrofe. Ma come si possa venire a tanto, oggi non è possibile vederlo.

(2) Cfr. su ciò J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., appendice.

(3) *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, *passim*.

Quel che in grande, ossia in ordine all'indirizzo generale e irreversibile del mondo moderno deve apparire utopistico può, tuttavia, sempre proporsi a singoli individui ancora in piedi che intendano difendersi. E qui cade a proposito il riferimento ai valori da noi chiamati «ascetici».

Due possibilità vanno considerate, a tale riguardo. La prima è la più vicina allo spirito originario della tradizione studiata nel presente libro. È facile riconoscere il valore che molti dei comportamenti e delle discipline esposti nelle precedenti pagine, se adeguatamente adattati (separando dunque tutti gli elementi specializzati, locali e esotici) possono offrire pel compito essenziale che oggi si pone all'uomo differenziato: «far sì che ciò su cui non si può nulla, nulla possa su di noi». Da chi lo può e lo vuole, questa linea può essere sviluppata fino ad un distacco completo, non soltanto interiore, dall'ambiente.

La seconda possibilità riguarda chi voglia tener fermo senza ritirarsi. E qui il problema è di suscitare in se stessi una dimensione ulteriore, appunto la dimensione della trascendenza, per prendervi salda residenza e ordinare partendo da essa la propria condotta, perfino in un mondo come l'attuale e nel campo non della contemplazione ma dell'azione.

Senza ripetere quanto abbiamo detto in varie altre occasioni, rileveremo che mentre nel mondo moderno occidentale l'«azione» è la parola d'ordine, tale mondo, in realtà, dell'azione sembra conoscere soltanto forme assai degradate e «passive». Come azione vera può infatti concepirsi solamente quella di chi non è preso da essa, l'azione che procede da un principio che, per essere distaccato e, in sé, «immobile», è veramente signore del movimento. L'elemento impassibile, estrasensitivo, l'elemento «essere», è la condizione. Quando manca, l'azione è «passiva», non è vera azione. È profondamente vero il carattere «femminile» attribuito da un insegnamento indù alla semplice attività, al puro movimento (*élan vital* compreso, aggiungeremmo), mentre la virilità viene riferita al principio immutabile dell'«essere». E anche in Occidente, ad esempio, lo stesso concetto aristotelico del «motore immobile» potrebbe suggerire significati analoghi, se portato fuor dal piano puramente metafisico, mentre ciò che disse un Plotino riguardo a quel divenire che è «solamente la fuga degli esseri che sono e non sono» può valerci come la migliore caratterizzazione del «dinamismo» occidentale e, ormai, generale, planetario.

Ebbene, quando il principio che dunque è richiesto, non solo pel puro distacco ma anche per ogni azione in senso superiore, non sia presente grazie ad una dignità naturale, solamente una «ascesi» può destarlo e farlo prevalere. Così il valore generale di essa appare confermato sia nei riguardi di una civiltà che per ideale non abbia l'agitazione ma la vera azione (riferendosi all'Occidente, si può sottolineare che, per una rettificazione, non si tratterebbe affatto di passare a valori diversi da quelli dell'azione, ad esempio a quelli «contemplativi» nel senso religioso, in fondo estranei alla vera natura dell'uomo europeo, ma proprio di far prevalere le forme superiori dell'azione e della «via dell'azione»), sia – ed è propriamente ciò che qui

interessa – nei casi accennati di individui che vogliano restare attivi in un mondo come l'attuale e che perfino intendano tentare l'avventura di «cavalcare la tigre» (4).

Abbiamo già accennato che l'antico buddhismo considerò date discipline secondo gli aspetti per i quali esse valgono solo «per la vita». In genere, ciò che è trascendenza agisce in modo diverso a seconda del circuito in cui viene inserita. Ad esempio, non esiste forse testo occidentale a larga diffusione in cui all'eroismo e all'azione guerriera siano state date una giustificazione e una valenza metafisica così precise come la *Bhavad-gîtâ*, appunto grazie ad un riferimento alla trascendenza (5). Seppure con le limitazioni riferentisi al carattere della religione dominante, il Medioevo occidentale conobbe Ordini ascetico-guerrieri. Un esempio particolare avente stretta attinenza con la materia del presente libro è il Giappone. Proprio lo Zen, forma esoterica della dottrina buddhista, lo si è potuto chiamare, in diverse sue applicazioni, «la religione dei samurai», ossia della nobiltà guerriera nipponica (6); specie dopo la guerra russo-giapponese esso fu considerato come la dottrina più adatta per servire da contro-parte spirituale e ascetica per risorgere di tale nazione. Secondo l'etica tradizionale giapponese, se un uomo è un vero uomo e non un animale egli non può essere che «samurai»: coraggioso, dritto, pieno di fede, virile, di una composta dignità, pronto anche ad ogni sacrificio attivo.

Senonché i precetti di virilismo, di lealtà, di coraggio, di controllo della mente, degli istinti e dell'azione, di disprezzo per una vita molle e per vano lusso, propri al *bushido*, all'etica della nobiltà guerriera samurai, hanno trovato nell'accennata dottrina, ultima promanazione della dottrina del risveglio e delle sue discipline, la loro conferma e una speciale integrazione (7). Non è privo d'interesse rilevare (sempre in relazione alle possibili valenze di una data «ascesi») che proprio in questo quadro ha potuto definirsi una forma tutta particolare, incondizionata e lucida di eroismo: non l'eroismo «tragico», l'eroismo dell'esaltato o dello scatenato, ma quello di chi può offrire la propria vita in modo libero da sentimenti, con esatta visione del fine, con indifferenza per la propria persona perché egli non è vita e non è persona, perché il centro vero di sé si è spostato su di un piano più profondo. Una non diversa formazione interiore è da supporre per fenomeno dei *kamikaze*, dei piloti votatisi liberamente alla morte in voli senza ritorno nella seconda guerra mondiale (8).

(4) *Cavalcare la Tigre* è il titolo di un nostro libro del 1961, nel quale abbiamo indicato gli atteggiamenti che convengono, in una epoca di dissoluzione come l'attuale, ad un tipo umano differenziato. La formula «cavalcare la tigre» si riferisce al modo di affrontare forze e processi altrimenti distruttivi senza essere stati travolti, traendone anzi profitto. Il «tipo differenziato» è definito appunto dalla presenza in lui dell'altra dimensione, di quella che, essenzialmente, le discipline di distacco hanno in vista.

(5) Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima, cap. 18.

(6) Cfr. K. Nukariya, *The Religion of the Samurai*, cit., pp. XXII, 50.

(7) K. Nukariya, *The Religion of the Samurai*, cit., pp. 36-50.

(8) Per non far cadere l'accento solamente sull'Oriente, si può ricordare il sacrificio

Ma oltre questi casi-limite devesi considerare tutta la parte che in Giappone dottrine del genere, tradottesi in una visione del mondo, hanno avuto nel formare e nel dare una dimensione in profondità ad un insieme di attività e di atteggiamenti nella stessa vita pratica quotidiana, fin nelle arti e nell'artigianato, nel tiro dell'arco e nella lotta, in una serie di ritualizzazioni liberatrici (9).

Questi cenni non saranno dunque fuori luogo per indicare uno dei significati non peregrini che una «ascesi» può avere «per la vita», oltre che per «di là dalla vita»; come pure, per restituire al buddhismo certe sue valenze che, come si è indicato, esulano dalla concezione che di esso hanno perfino persone colte e buddhisti praticanti di oggi.

Quanto all'uso trascendente di una asceti del tipo qui considerato, nel corso della nostra esposizione l'essenziale è stato già indicato. La via ad essa propria non è essenzialmente diversa, come fine, da quella iniziatica, corrisponde ad una vera volontà dell'incondizionato, si sviluppa di là da teismo e da ateismo, è opposta ad ogni panteismo, si propone a nature libere e virili. La dottrina originaria degli ariya non fa concessioni alle debolezze umane. È importante anche il suo sfondo fondamentale di visione del mondo: anche fuor dalle prospettive assolutamente di vetta, essa è opposta ad ogni fisima evoluzionistica e storicistica. Non esiste un «senso» del divenire. Il divenire, il *samsāra*, è una condizione di esistenza, senza principio né fine (il limite essendo solo quello della manifestazione cosmica in genere). È un «girare». Non si raggiunge, seguendo la corrente, la «fine del mondo». La direzione lungo la quale possono determinarsi il risveglio e la grande liberazione è verticale, non ha a che fare col corso della storia. Di nuovo, vi è un parallelo preciso, da noi già ricordato, nell'antico Occidente precristiano: il *samsāra* corrisponde all'ellenico «ciclo della generazione» o della «necessità». L'iniziato si scioglie da esso, lo trascende.

Sulle tentazioni che praticamente presenta questa via di realizzazione, in quanto a seguire il modello del Buddha storico, essa non chiede aiuti esteriori, rifiuta appoggi, si basa essenzialmente sull'azione del singolo in cui si sia destata la corrispondente vocazione e che comprenda le varie pratiche, si è già detto. Si sa che oggi in certe conventicole spiritualiste l'ideale americano del *self-made man*, dell'uomo che viene dal nulla e si fabbrica da sé, è stato esteso al campo iniziatico, dando luogo a divagazioni circa una presunta iniziazione «moderna» e veramente occidentale. Il nuovo e il

analogo, inquadrato in un rito preciso, della *devotio* romana, che rese famosa la casa dei Deci e che all'antica romanità valse sempre come esempio: qui il condottiero si votava coscientemente alla morte per scatenare forze dell'aldilà che travolgessero il nemico.

(9) Cfr. K. von Dürckheim, *Japan und die Kultur der Stille*, München-Planegg, 1950; E. Herrigel, *Zen nell'arte del tirar d'arco*, Bocca, Torino, 1955. (Questo famosissimo saggio del 1948 è stato ritradotto come *Lo Zen e il tiro dell'arco*, Adelphi, Milano, 1976 - N.d.C.).

moderno non trovano posto nel campo di cui qui si tratta. Tuttavia non si può trascurare il fatto che la situazione del mondo attuale è tale che l'uomo si trova effettivamente solo, che i collegamenti che in altre epoche e in altre aree potevano far da base al suo sforzo o dirigerlo adeguatamente sono venuti o stanno venendo sempre più meno. Così non si tratta solamente di tentazioni e il problema può esser posto anche fuor dalle accennate divagazioni. Chi, in una tale situazione, confida nel proprio destino, può riconoscere il valore attuale che, anche e appunto per forza maggiore, ha la via ariya del risveglio come spirito e orientamento, nella sua autonomia. Almeno una parte di essa può essere percorsa individualmente, bruciando ogni vincolo. Di passata, rileveremo che potrebbe avere un certo valore sintomatico l'attrazione, sia pure confusa, che lo Zen sembra aver esercitato su alcuni elementi anarchici esistenzialisti e «bruciati» dell'ultima generazione, come alternativa al crollo in un mondo dove «Dio è morto» e «il deserto cresce» (Nietzsche).

Nei riguardi specifici dello Zen vi è però da indicare un equivoco, quando nell'accennata attrazione hanno una parte certe prospettive circa improvvise e apparentemente gratuite rotture di livello liberatrici, assai allettanti per chi sia insofferente per discipline serrate come quelle che, come si è visto, formarono la salda base della via originaria del risveglio. A tale riguardo un esponente moderno giapponese proprio di quella scuola, D. T. Suzuki, ha però opportunamente usato l'immagine di una sveglia la cui suoneria ad un dato momento, nel giusto momento, scatta, ma solo perché in precedenza essa era stata caricata.

Comunque, anche con queste riserve, il significato precipuo, per nulla scaduto, della via degli ariya in alcune parti essenziali, a prescindere dalle mètte assolutamente trascendenti, non può non restare confermato per lo stesso uomo di oggi che lotta contro il mondo assurdo che lo circonda e che sente una superiore libertà quasi come una condizione di vita. Se il presente libro, fra l'altro, contribuisse in parte a suscitare in qualcuno questo senso, ardiremmo ripetere, anche a tale riguardo, la formula *katam karanîyam* – «è stato fatto quel che doveva esser fatto».

FONTI

I

A parte i due ultimi capitoli, in quest'opera ci siamo basati quasi esclusivamente sul *Suttapitaka*, contenente la parte più importante, autentica e antica del buddhismo pâli. Molti degli insegnamenti buddhisti sono esposti sotto forma di *Leit-motiv*, in passi ricorrenti, in testi diversi, quasi nella stessa forma e redazione. Dovunque sia stato possibile, ci siamo riportati a questi motivi quali figurano nel *Majjhima-nikâyo* – anche per una ragione specifica: perché al pubblico italiano è accessibile una traduzione veramente magistrale, pregevole altresì come opera d'arte, di questo testo, a cura di K. E. Neumann e G. De Lorenzo (*I discorsi di Buddha*, Laterza, Bari, 1916-27, tre volumi). Abbiamo cercato di utilizzare in massima misura tale traduzione e, a lato dell'indicazione del testo pâli, fra parentesi, abbiamo aggiunto appunto quella dei volumi italiani. Per gli altri testi, diamo i seguenti riferimenti al lettore, che ad essi voglia riandare:

Dīgha-nikāyo: Sacred Books of the Buddhists, tr. T. W. Rhys Davids, London, 1899-1910. Una traduzione italiana utilizzabile, a cura di E. Frola, che in buona parte segue le linee del De Lorenzo, è uscita nel frattempo per le edizioni Laterza (*I Discorsi Lunghi*, Laterza, Bari, 1960-1962, 2 voll.). Per il Sutta XVI, che è il *Mahāparinibbana-suttanta*, abbiamo altresì tenuto conto della sua redazione cinese, tradotta anche in italiano da C. Puini, Carabba, Lanciano, 1919.

Samyutta-nikāyo, tr. T. W. Rhys Davids e F. L. Woodward, ed. Pāli Text Society, London, 1922-24, 4 volumi.

Anguttara-nikāyo, ed. Nyanatiloka (*Die Reden des Buddhas*), München – Neubiberg, 1922-23

Del *Dhammapada* esiste in italiano la traduzione di P. E. Pavolini, Carabba, Lanciano («Cultura dell'anima»).

Le citazioni di questi come di altri testi seguono la ripartizione dell'originale. Di quelli che ci sono stati accessibili attraverso H. C. Warren, *Buddhism in translations* (Cambridge, 1909) in parentesi si è dato anche un riferimento contrassegnato con W.

Per il *Vinaya-pitaka*, Sacred Books of the East, vol. XIII.

Dhamma-sangani, tr. C. A. F. Rhys Davids, London, 1900.

Sia poi espresso il nostro personale ringraziamento all'amico dottor. Bernard Jansink per l'aiuto cortesemente datoci.

J.E.

II

Sono trascorsi più di trent'anni da quando l'autore rivide questa parte del suo libro. Nel frattempo sono risultati disponibili altri testi e altre traduzioni, che per comodità e orientamento del lettore qui elenchiamo.

Per le fonti, si possono ora vedere in edizione italiana anche i volumi seguenti.

Pio Filippini-Ronconi (a cura di), *Canone Buddhista: Discorsi brevi*, UTET, Torino 1968 (ora ristampato da TEA).

Eugenio Frola (a cura di), *Canone Buddhista: Discorsi lunghi*, UTET, Torino 1967 (ora ristampato da TEA).

Vincenzo Talamo (a cura di), *Il sutta in sezioni (Suttanipata)*, Boringhieri, Torino 1961.

Vincenzo Talamo (a cura di), *Così è stato detto (Itivuttaka)*, Boringhieri, Torino, 1962.

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

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

Edward Conze (a cura di), *Scritture Buddhiste*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1973.

Sul Buddhismo, con particolare riguardo alla tradizione *pāli* e limitandosi ai testi pubblicati in lingua italiana negli ultimi decenni, si possono consultare con un certo profitto:

Walpola Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Edizioni Paramita, Roma 1984, 2 ed., 1994.

H. Oldenberg, *Buddha*, Dall'Oglio, Milano 1973 (ora pubblicato da TEA).

Oscar Botto, *Buddha e il Buddhismo*, Fossano, Esperienze 1974; ed. Mondadori, Milano 1984.

Giuseppe Tucci, *Il Trono di Diamante*, Bari, De Donato 1967.

Amalia Pezzali, *Storia del Buddhismo*, E.M.I., Bologna 1983.

Henry-Charles Puech (a cura di), *Storia del Buddhismo*, Laterza, Roma-Bari 1984.

Pio Filippini-Ronconi, *Le vie del Buddhismo*, Basaia, Roma 1986.

Edward Conze, *Il pensiero del Buddhismo indiano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988.

Edward Conze, *Breve storia del Buddhismo*, Rizzoli, Milano, 1985.

André Bareau, *Vivere il Buddhismo*, Mondadori, Milano, 1990.

Lama Anagarika Govinda, *Riflessioni sul Buddhismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 1991.

E ancora, in particolare sull'«ascesi»:

Nyanaponika Thera, *Il cuore della meditazione buddhista*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1978.

Edward Conze, *La meditazione buddhista*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1977.

Buddhadasa, *La consapevolezza del respiro*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1991.

S.V.

Appendice

Julius Evola e il mondo buddhista italiano

Adolfo Morganti

Un capitolo tutto da scrivere attorno all'influenza dell'opera orientalistica evoliana in Italia riguarda il mondo buddhista, intendendo con questo termine sia il novero degli studiosi di religioni orientali progressivamente interessati anche all'esperienza spirituale o buddhista, sia l'ormai grande numero di neoconvertiti al buddhismo. Un mondo quasi completamente nuovo, presente élitariamente in Italia fin dagli Anni Trenta ma nato come realtà numericamente importante durante gli Anni Settanta e storicamente legato, in gran parte, alla diaspora dalla politica militante del mondo dell'estrema sinistra giovanile dopo la crisi del movimento del '68 e l'esplosione di quello che è stato chiamato il «movimento del 1977».

Questo mondo umano, dispiegando spesso un sincero desiderio di ricerca interiore, esprimeva in primo luogo la volontà di superare limiti e pastoie dell'ideologia e della cultura dello scontro di piazza (chi ricorda il famoso «Non contate su di noi» di Andrea Valcarenghi?) in un momento in cui la china scivolosa verso la lotta armata contro lo Stato affascinava migliaia di giovani e poneva le basi per la grande stagione del terrorismo ideologico (e della parallela repressione statale) che ha marcato sanguinosamente tutti gli Anni Settanta.

Uscendo dalla dittatura dell'ideologia, la nuova sinistra accentuava al proprio interno il peso e l'influenza di filoni culturali eterogenei tradizionalmente presenti alla propria periferia, dalla controcultura *hippy* anglosassone a diversi filoni psicanalitici, alla *beat generation*, e soprattutto si rivolgeva alla ricerca di risposte esistenziali ad un «Oriente» parimenti eterogeneo e sospeso tra induismo e buddhismo, tra desiderio e realtà (1). Nel peggiore dei casi il viaggio ad Oriente portò agli inferni della droga o al

(1) Sul tema, vedi introduttivamente i due contributi, provenienti da percorsi personali del tutto difforni, ma proprio per questo in parte sintomaticamente convergenti, di A. Morganti, *Moda dell'Oriente e tramonto dell'Occidente*, e P. Verni, *Incontro con l'Oriente*, ne *I Quaderni di Avallon* n. 4/1983, rispettivamente pp. 119-146 e 147-158.

consumismo spirituale delle decine di *guru* per occidentali; per molti, più accorti o semplicemente fortunati, si aprirono invece gli orizzonti immensi di tradizioni religiose millenarie: in primo luogo, grazie alla sua natura di religione universale (ossia aperta a tutti gli uomini, indipendentemente da sesso, razza e cultura), il Buddhismo.

Nel suo viaggio alla scoperta della Via del Buddha questo composito ambiente si trovò talvolta a venire in contatto col mondo umano, numericamente più esiguo ma almeno all'inizio più preparato dottrinalmente, che viceversa proveniva da esperienze «di destra», o comunque vicine alla scuola tradizionalista, e che nel corso di alcuni decenni si era gradatamente avvicinato al Buddhismo. Si può immaginare la difficoltà di questo approccio, nel quale rientra a pieno titolo la scoperta di un saggio come *La dottrina del risveglio*, per un ambiente umano che di Julius Evola poteva avere solamente l'immagine resa dalla polemica politica e giornalistica di sinistra, in quegli anni completamente egemone.

La dottrina del risveglio, dati il suo carattere non intellettualistico ed «operativo» e l'ampiezza transculturale della sua interpretazione della Via del Buddha, è infatti un testo notoriamente provocatorio, e forse proprio per questo di costante attualità. Non per caso quindi attorno a questo saggio si sviluppò nel 1986, per alcuni mesi, un interessante tentativo di dibattito all'interno del mondo buddhista italiano, che si concluse in un modo certamente deludente, ma nello stesso tempo veramente significativo della temperie spirituale e culturale di quegli anni. Dieci anni dopo, in occasione di questa riedizione critica del testo evoliano, può essere quindi utile darne testimonianza.

Scenario del dibattito fu il trimestrale *Paramita - Quaderni di Buddhismo* (nn. 17-19/1986), curato dalla Fondazione Maitreya di Roma, uno fra i primi organi di stampa in lingua italiana ad essere dedicato integralmente alla divulgazione del Buddhismo in tutte le sue espressioni storiche e dottrinali, e dotato di un'attenzione particolare al dialogo ed al confronto con la tradizione religiosa cattolica (2).

Nell'ambito di una serie di contatti e scambi tra *Paramita* e *I Quaderni di Avallon*, il quadrimestrale di antropologia religiosa edito da Il Cerchio di Rimini, nel n. 17 (gennaio-marzo 1986) della testata romana comparve un articolo a mia firma su *La dottrina del risveglio*, frutto di un precedente accordo col direttore responsabile della stessa, Vincenzo Piga, persona proveniente anch'essa da numerose esperienze di quell'ambito

(2) Attualmente giunta al XIV anno di regolari pubblicazioni, *Paramita* è divenuta un qualificato portavoce ufficioso dell'Unione Buddhista Italiana (UBI), organizzazione associata all'Unione Buddhista Europea ed impegnata attivamente sia nel dialogo interreligioso che nel confronto con lo Stato italiano in merito al riconoscimento giuridico della comunità buddhista in Italia. Nel 1986 la sua diffusione era tuttavia contenuta in termini oggi sorprendenti: da una nota a p. 38 del n. 17/1986, la redazione comunica che in quell'anno la rivista aveva 280 abbonati.

politico-culturale che oggi è d'uso definire progressista (3), d'indubbia apertura mentale e, visti i tempi, coraggio.

Scopo dell'articolo, presentato correttamente da una nota redazionale come un «*contributo ad un dibattito aperto*», era da un lato proporre brevemente all'attenzione del lettore le tesi portanti del testo evoliano (4), evidenziare sia i motivi del suo oggettivo interesse che alcuni aspetti del contesto culturale in cui questo vide la luce, sviluppando anche una serie di considerazioni critiche personali attorno ai contenuti del testo, come stimolo a, e proposta di, ulteriori approfondimenti.

Probabilmente l'aspetto più significativo di quel contributo non erano certamente le valutazioni espresse attorno all'opera: quello che invece aveva una sua importanza era sottolineare come «*dopo anni in cui il suo [di J. Evola] pensiero è stato alternativamente demonizzato grottescamente, o assunto come un improbabile "vangelo" (...) rompere il muro dell'ideologismo e riconsegnarlo al dibattito delle idee e ad un'analisi critica degna di questo nome*» (p. 39).

Non vi è infatti dubbio che per alcuni aspetti l'analisi evoliana del buddhismo risultasse singolarmente e paradossalmente in notevole sintonia con le motivazioni di quella parte del mondo giovanile dell'ex-estrema sinistra che nella propria ricerca aveva scoperto in quegli anni il fascino della Via del Buddha. D'altronde, proprio l'analisi evoliana della *beat generation* ed alcune tesi contenute in *Cavalcare la tigre* avevano dimostrato la costante attenzione, sia pur critica, che Evola aveva riservato alla parte più «stimolante» della controcultura giovanile degli Anni '50 e '60.

Tra questi aspetti di sintonia, ricordiamo brevemente la rigorosa distinzione spinta fino alla contrapposizione tra asceti e religione (intendendo questo secondo termine coerentemente alle convenzioni dominanti nell'Occidente contemporaneo) all'interno del Buddhismo; una chiara «scelta di campo» a favore della prima, per cui il Buddhismo viene accettato come via esistenziale proprio in quanto è interpretato, almeno alle sue origini, come una nuda asceti, libera e distinta da ogni forma di culto; la ricerca di una spiritualità attiva per «uscire dal mondo borghese» senza autolimitarsi al livello immanente delle ideologie e delle costruzioni politiche; il rifiuto di ogni «chiesa» e di ogni moralismo; l'attenzione concentrata fortemente attorno all'Io del praticante e al suo sviluppo.

(3) Il titolo esatto del breve contributo è *La «dottrina del risveglio» rivisitata* (pp. 39-43).

(4) Possiamo anche precisare che in quegli anni *La dottrina del risveglio* era disponibile nell'edizione di Vanni Scheiwiller (Milano, 1965 e 1973), già modificata rispetto alla prima edizione italiana del 1943 grazie ad una revisione dell'autore. Un editore certamente non etichettato ideologicamente, il cui contributo alla diffusione del pensiero evoliano andrebbe meglio evidenziato, in quanto certamente facilitava la circolazione de *La dottrina del risveglio* e di altri testi importanti del nostro Autore, come, ad esempio, *Cavalcare la tigre*, al di là dei confini dei ristretti circoli «evoliani».

Tutti temi «forti» assolutamente centrali nell'economia de *La dottrina del risveglio* e sintomaticamente presenti in larga parte della produzione saggistica evoliana, dal periodo filosofico a *Cavalcare la tigre*; temi attorno a cui anche la controcultura giovanile, proveniente come un'onda lunga dagli USA e dall'Europa anglosassone, si era misurata per parecchio tempo, anche se con risultati assai difformi tra loro, partendo da prospettive ed autori certamente diversi rispetto a Julius Evola (si è già accennato ai diversi filoni psicanalitici, alla *beat generation* americana, a Timothy Leary e la cultura *hippy* dell'«espansione della coscienza», il libertarismo anarchico...), ma guardando in fondo allo stesso ordine di problemi con una simile chiave di concretezza esistenziale ed esperienziale.

Da un punto di vista critico, in chiusura dell'articolo venivano sottolineati, senza alcuna pretesa di esaustività, tre problemi che indubbiamente la lettura de *La dottrina del risveglio* solleva all'attenzione dei critici contemporanei, siano essi storici delle religioni o semplicemente praticanti buddhisti, e non sarà forse superfluo sottolineare come ciò comporti sfuggire ad ogni tentazione di evemerizzazione di Julius Evola e della sua opera: l'interpretazione svalutativa evoliana del concetto di «religione», troppo schiacciata sull'attenzione verso gli aspetti esteriori e sociali, devozionali e popolari dell'esperienza religiosa e indubbiamente corretta dalla migliore storia delle religioni contemporanea (5); l'accentuazione prima di tutto terminologica attorno all'«arianità» del Buddhismo primigenio pâli (quello su cui l'attenzione di Evola si concentra in modo quasi totale), senz'altro debitore al clima culturale proprio al periodo di uscita del testo e oggi sovraccaricato da una serie di risonanze quantomeno pericolose, anche se si tratta di un concetto oramai dibattuto e ampiamente chiarito all'interno delle odierne linguistica indoeuropea e storia delle religioni (6); infine, la sopravvalutazione del ruolo e alcuni fraintendimenti attorno al valore dell'Io nel processo realizzativo in generale, e buddhista in particolare (7).

In sintesi, una panoramica su problemi di indubbia attualità ed interesse generale, ed assai stimolante: concludendo il tutto con un ulteriore, sereno invito al dibattito, nella coscienza che al di là di ogni valutazione complessiva attorno all'opera in questione ed al suo autore, ciò che appariva

(5) Sull'argomento, cfr. introduttivamente M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1967.

(6) Sull'argomento, vedi E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, 2 voll.

(7) In un'ottica filosoficamente rigorosa, quest'ordine di problemi interni all'analisi evoliana delle dottrine orientali ha sovente dato vita a un dibattito di notevole interesse culturale e persino esistenziale; introduttivamente, cfr. G. Ferracuti, *Julius Evola, Il Cerchio*, Rimini, 1984, part. pp. 93 e segg. Nello stesso tempo, va notato che la riduzione dell'esperienza religiosa al livello dell'Io è la caratteristica principale di larga parte del neospiritualismo contemporaneo, mondo che Julius Evola notoriamente non apprezzava affatto.

importante per questo ambiente era misurarsi non solo con delle tesi culturali, ma con una «diversità» importante, con un percorso esistenziale della particolarità epocale come quello evoliano.

Nel numero immediatamente successivo (8) *Paramita* ospitava una risposta di Mauro Bergonzi, ricercatore presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, giornalista e curatore di una fortunata *Inchiesta sul nuovo misticismo* (Laterza, Bari).

In questa nota, benché fosse presentata come una risposta al complesso dell'articolo precedente, l'autore rimuoveva tutti i riferimenti e i problemi additati precedentemente per concentrarsi esclusivamente sul preteso razzismo evoliano, comprovato a suo parere dall'utilizzo del sostantivo «arianità» fatto da Evola interpretando il buddhismo pâli.

Indubbiamente, come d'altronde avevamo segnalato in anticipo, questa terminologia di per sé può costituire una pietra d'inciampo e scatenare pregiudizi e chiusure aprioristiche, soprattutto tenuto conto della storia personale ed ideologica dell'interlocutore. Tuttavia, essendo la speranza notoriamente l'ultima a morire, con quella proposta avevamo sperato di aiutare il mondo neo-buddhista ad andare al di là delle semplici, immediate apparenze anche terminologiche, per confrontarsi con la sostanza de *La dottrina del risveglio*, il cui spessore è difficilmente liquidabile facendo ricorso a categorie ideologiche novecentesche.

Purtroppo questa speranza è stata delusa *a fortiori* dalla conclusione del breve articolo, in cui l'autore interrogava il lettore sui fini occulti, su cosa si celasse dietro a tale riproposta di Evola; questo senza darsi risposta, ma lasciando intravedere al lettore una serie di terrificanti possibilità, nessuna delle quali Julius Evola avrebbe accettato di connettere al proprio nome.

Si trattava, in breve, di un ennesimo trionfo della cultura del sospetto e della demonizzazione dell'avversario sul libero confronto, rispettoso in primo luogo della dignità dell'interlocutore. L'invito al dialogo, su un piano di serenità e di valorizzazione delle differenze, aveva avuto questo tipo di risposta, che esigeva o una franca constatazione dell'inutilità dell'approccio e quindi la cessazione di un rapporto infruttuoso e comunque prematuro, o un ulteriore tentativo di chiarificazione. Fu scelta questa seconda strada e un secondo contributo di chiarificazione a mia firma, immediatamente inviato a *Paramita*, non fu mai pubblicato poiché all'interno della redazione non fu raggiunta l'unanimità attorno all'opportunità della sua pubblicazione (9).

Al di là del valore emblematico di questa censura, in esso si tentava di

(8) Il titolo esatto della nota è *La presunta arianità del buddhismo*, nel n. 18, aprile-giugno 1986.

(9) Circostanza confermata direttamente al sottoscritto dal direttore responsabile del trimestrale buddhista romano nel novembre 1988.

rassicurare ogni possibile interlocutore, di qualunque estrazione ideologica e culturale, attorno ai fini della proposta rilettura de *La dottrina del risveglio*, rivendicando con forza che «dietro» una tal proposta non si celava alcuna manovra di sorta, né ideologismi occulti o meno, ma il nudo e puro amore della verità accompagnato dalla miglior considerazione per un ambiente umano e religioso in cammino, col fardello di un'umanità dolente, lungo un sentiero spirituale di grande vigore, enorme bellezza ed importanza per tutta l'umanità.

In ogni modo al posto di questo contributo, e a conclusione della vicenda, nel numero successivo di *Paramita* (n. 19/1986) vennero pubblicate due lettere, scelte dalla redazione evidentemente proprio in quanto ritenute indicative del clima culturale ancora dominante, un clima che in effetti rendeva impossibile proporre un dialogo ed una discussione a quel tempo non desiderati, e quindi affatto fruttiferi (10).

Senza alcun bisogno di ricordare i nomi degli estensori delle due missive, basterà notare che la prima si risolveva in una difesa a tutto campo del pensiero evoliano colto come sistema concluso, carismatico ed autosufficiente, con le conseguenti accuse rivolte all'articolo a mia firma pubblicato due numeri prima, definito «*subdolo*» e accusato di «*falsare completamente sia il pensiero e la figura di Evola che il buddhismo*» per aver proposto «*un'analisi critica degna di questo nome*» de *La dottrina del risveglio*. La seconda missiva liquidava il problema rapidamente, accusando Evola di aver scritto *Sintesi di dottrina della razza* e perciò di essere *tout court* un razzista.

In conclusione, Evola poteva essere venerato come *guru* o rimosso come mostruoso complice dello sterminio degli ebrei, ma non analizzato, studiato ed interpretato come un qualsiasi autore che, avendo affidato la propria elaborazione sulla Via del Buddha alla parola scritta, merita ed esige una valutazione il più possibile, nei limiti dell'umanità di ognuno, obiettiva e serena degli argomenti avanzati, senza scadere in polemiche personali o scomuniche ideologiche.

In fondo, i due approcci apparentemente contrapposti incarnati nelle due missive finivano paradossalmente per convergere: *La dottrina del risveglio*, o qualunque altro testo o tesi di Julius Evola, erano meno importanti del suo essere *altro* (maestro o demonio, poco importa), una mera ipostasi del Bene o del Male; e questo era il portato di decenni di contrapposizioni ideologiche e di semplificazioni propagandistiche, di ogni parte: coerentemente, non c'era spazio se non per una scelta di campo, e per agitare bandiere.

Dieci anni dopo, molte cose sono effettivamente cambiate nella nostra società, in positivo prima di tutto sul piano della correttezza dei rapporti interpersonali, nonché per quanto concerne la capacità di aprire gli occhi al

(10) Cfr. *Paramita*, n. 19, luglio-settembre 1986, p. 48.

di là degli steccati ideologici. Grazie al costante apporto di un paio di generazioni di maestri di diverse tradizioni (vipassana, vajrayana, zen), il mondo buddhista italiano ha superato la fase dell'entusiasmo infantile e della strumentalizzazione ideologica dell'esperienza religiosa (ad esempio in chiave anticristiana, come più volte rilevato negli Anni Settanta), per concentrarsi sul progetto di una comunità (*sangha*) che sia in grado di inculturare in Italia, nella concretezza della nostra storia e della nostra cultura, la Via del Buddha; un'impresa improba e di lungo periodo, che tuttavia sancisce l'entrata di questo mondo umano in quella che del tutto modestamente ci sembra una maggiore maturità culturale e spirituale.

La nostra speranza è che il tempo del dogmatismo e delle ideologie sia, a dispetto delle tentazioni sempre ricorrenti, finalmente tramontato, e consenta di alzare lo sguardo alla faticosa ricerca di Ciò che È. In questa chiave, ripercorrere gli errori compiuti non è mera autocelebrazione, ma può essere la strada più umile e vera verso la Verità.

ADOLFO MORGANTI

Indice dei nomi e dei testi anonimi

- Abhidharmakosha*, 83n, 211n
Amitâbha, 244
Angulimâyo, 35, 212
Anguttara-nikâyo, 24n, 29-35n, 51-53n, 59-61n, 70n, 81-85n, 91-95n, 112n, 116-121n, 127-138n, 145-149n, 155-162n, 171-184n, 188-199n, 206-210n, 213-223n, 227-231n, 236n, 261
Arati, 89
Arcella, 16
Arii, 40, 52
Arthavâga, 45
Ashoka, 255n
Atharva-Veda, 40-41
Atthakavagga, 28n, 44n, 59n, 67n, 119n, 157n, 217n, 230n
Avalokiteshvara, 244-245n
Avalon, 208n

Barbera, 7, 11
Bardo Thödol, 78n, 85n, 92n, 116n, 224
Bareau, 262
Baudelaire, 249n
Benoit, 248n
Benveniste, 266n
Bergonzi, 267
Berthelot, 33n
Bhagavad-gîtâ, 31n, 46n, 144, 157, 164, 258
Bodhicaryâvatârâtîkâ, 242n
Bodhidharma, 247
Botto, 262
Brahmâ, 26-27, 49-56, 105-107, 179-180, 191, 197, 208, 211, 214
Brahmâ Sahampati, 93
Braâhmana, 41-42
Brhadâranyaka-upanishad, 43, 45n
Buddha, 13-15, 21, 31-37, 42-46, 48-52, 58-60, 67, 70, 73, 94, 98, 105-106, 109-111, 116-121, 136-137, 145, 173-175, 180, 184, 198, 202-204, 212, 216, 228-230, 235-237, 243-249, 251-259
Buddhadasa, 262
Buddhagosha, 170n
Burnouf, 81, 82n

Cathapatha-brâhmana, 44n
Celso, 206
Chândogya-upanishad, 43-45n, 152-153n, 171n, 193n, 203n
Channo, 216
Coomaraswamy, 48n
Corpus Hermeticum, 81n, 116n
Cristo, 175, 217
Cullavagga, 51n, 109-110n, 117n, 123n, 137n, 184n

Dabba, 211n
Dahlke, 25n, 30, 69, 86n
Dasyu (popolo), 40
De la Vallée Poussin, 83-84n, 166n, 211n, 220n, 226n
De Lorenzo, 22n, 79, 151, 180, 195, 204n, 225n, 261
Dhammapada, 10, 27-28n, 50-52n, 62-64n, 88-92n, 96-105n, 115n, 118n, 127-130n, 168n, 214-215n, 227-232n, 235, 239, 261

- Dhamma-sangani*, 64n, 87n, 148n, 172n, 178n, 188n, 191n, 194n, 261
Dîgha-nikâyo, 28n, 32n, 35n, 44n, 49-57n, 60-62n, 65-67n, 77n, 85n, 88n, 103n, 105n, 115n, 134n, 141n, 149-162n, 165-172n, 178n, 188n, 201n, 206-208n, 216n, 257
 Dionigi l'Areopagita, 26
 Dostojewskij, 168
 Dyaus, 40

 Eckhart (Meister), 30
 Eliade, 266n
 Evans Wentz, 78n, 188n
 Evola, 7-11, 25n, 37n, 47n, 53-54n, 71n, 91n, 103n, 123n, 142n, 146n, 183n, 208n, 211n, 242-244n, 264-269n

 Ferracuti, 266n
 Fichte, 238
 Filippini-Ronconi, 262
 Fondazione Maitreya, 264
 Formichi, 216n
 Frola, 261-262

 Giamblico, 170
 Gilgamesh, 244
 Giovanni (San), 69n, 179n
 Giovanni della Croce (San), 173
 Gotamo, 104, 106
 Grossato, 11
 Gruppo di Ur, 37n
 Guénon, 25n, 48n, 221n, 223
 Günther, 20

 Hegel, 225, 238
 Herrigel, 259n
 Hesse, 10
 Hodgson, 81
 Huei-neng, 251
 Hui-chung, 250

 Ikshvâku, 31, 46
 Il Cerchio, 264, 266n
 Indra, 40, 51
 Ishvara, 26
 Iside, 47

 Istituto Universitario Orientale, 267
Itivuttaka, 89n, 112n, 159n, 231n

 Jainismo, 47
 Jansink, 22n, 67n, 261
Jâtaka, 31-32n, 79n, 92n, 96n, 113n, 117n, 138-139n, 143n, 184n, 202n, 208n, 211n, 215n, 231n

 Kâma, 132
 Kapilavastu, 13-14
 Keith, 225n
 Kerényi, 40, 66n
 Kremmerz, 182
 Kuan Yin, 245
 Kung Fu-tzu, 47

Lalita-Vistara, 136n
 Lankâvatâra-sûtra, 241
 Lao-tze, 47, 247, 250
 Laterza, 7, 11
 Leary, 266
 Leibniz, 194
 Le Masson, 183n
 Lu K'uan Yü, 247n
 Lutero, 19

Mahâbhârata, 40
Mahâbheri-hârakaparivarta-sûtra, 249
Mahâkâshyapa, 247, 251
Mahâparinibbana-suttanta, 261
Mahâparinirvâna-sûtra, 32n, 35n, 51n, 92n, 122n, 179n, 204n, 212n, 216-217n, 230
Mahâvagga, 14, 27-28n, 46n, 64n, 73-77n, 89-91n, 98-99n, 105n, 110n, 116-118n, 121-123n, 127n, 141n, 147n, 198n, 229-231n
Maitrâyanika-upanishad, 203n
Majjhima-nikâyo, 22-28n, 32-36n, 49-52n, 57-62n, 65-72n, 77-79n, 83-89n, 94-102n, 115-119n, 121-126n, 130-138n, 140-143n, 151-160n, 153-169n, 172-180n, 188-192n, 195-199n, 207-214n, 229-232n, 235-239n, 261

- Manduka-upanishad*, 203n
 Manu, 31
 Maometto, 175
 Mâra, 89-90, 104-106, 128, 136, 216, 229
 Marco Aurelio, 111n, 167n
 Massis, 103
 Mendel, 220
 Meyrink, 188n, 220
Milindapañha, 65-66n, 71-72n, 155n, 210n, 217n, 226-227n, 230n
 Mithra, 40
 Monastra, 11
 Morganti, 11, 263n
 Mrtyu, 89, 229
 Müller, 130n

 Nâgârjuna, 238, 246-247
 Narciso, 173
 Nehru, 255
 Neumann, 22n, 79-81, 195, 261
 Nietzsche, 19-21, 168, 260
 Nukariya, 242n, 247n, 258n
 Nyanaponika Thera, 262
 Nyanatiloka, 79, 91n, 261

 Oldenberg, 31n, 42n, 226, 262
 Otto, 25n
 O-yô-mei, 252

Pârâyanavagga, 32n, 58n, 227n
Paramita, 264, 267, 268
 Parsifal, 37
 Pavolini, 261
 Pezzali, 262
 Piga, 264
 Platone, 165
 Plotino, 104n, 170, 257
 Po Chang, 252
Prajñâpâramitâ, 214n, 227-228n, 237-242n
Prajñâpâramitâ-hrdaya-sûtra, 241n
 Proclo, 170
 Puech, 262
Puggala-paññatti, 222n
 Puini, 261

Quaderni di Avallon, 263n, 264

 Rahula, 262
 Râmânûja, 25
 Rati, 89
 Reinhold, 22n
Rg-veda, 41, 43n, 83n
 Rhys Davids, C.A.F., 29, 77-79, 194
 Rhys Davids, T.W., 55n, 170n, 261
 Rinzai, 248

 Sambuddha, 32
Samyutta-nikâyo, 29-31n, 35n, 49n, 58-60n, 65-68n, 71-72n, 77-80n, 88-92n, 98-102n, 108-112n, 117n, 122-123n, 127n, 134n, 149n, 154n, 160-163n, 168n, 172-176n, 193n, 200n, 207n, 213n, 216n, 226-228n, 230-232n, 235-236n, 261
 Sariputto, 230
 Savitar, 40
 Scheiwiller, 11, 265n
 Schelling, 103, 238
 Schopenhauer, 14
 Scoto Eriugena, 26
 Seigen-Ishin, 249
 Shakti, 25
 Shâkya Muni, 13, 15
 Shiva, 132
 Siddharta, 10, 13-15, 21-26, 30-36, 42, 48, 53, 59-60, 71, 77, 90, 95-99, 103, 107-110, 116, 136, 143-144, 184, 202, 216-217, 226-228, 235, 247, 254
 Silesio, 30
 Simeone lo Stilita, 14
 Soma, 51
 Stcherbatsky, 64n, 72n, 108n
Sukhâvatî-vyûha, 244n
Suttanipâta, 31n, 204n, 212n, 227-229n, 232n
Suttapitaka, 261
 Suzuki, 214n, 238n, 248n, 260
 Svetonio, 33n

 Talamo, 262
 Tanhâ, 89

Tauler, 30
 Tesei, 11
Theragâtha, 204n
 Tucci, 85n, 262
 Tüing shan, 250

Uddâna, 81n, 211n, 217n, 231n
 Unione Buddhista italiana, 264n
Upanishad, 41-45, 50, 152-153, 193, 222
Uragavagga, 50-51n, 122n, 200n, 232n
 Ushas, 40
Uttarajjhâvana-sutta, 229n

Vajjaracchedikâ, 239-241n, 246, 255
Vajrashmâdhi-sûtra, 214n
 Valcarengi, 263
 Varenne, 11
 Varuna, 40, 51
Veda, 39-41, 44, 50-51
 Verni, 263n

 Via del Buddha, 264-269
Vinaya, 35n
Vinaya-pitaka, 261
 Vishnu, 244
Vishuddi-magga, 70-72n, 81-82n, 189n, 222n
 Vita, 11
 Von Eschenbach, 37
 Von Dürckheim, 259n

 Walleser, 79, 214n, 228n, 239n
 Warren, 79, 85n, 261
 Woodward, 29, 79, 160, 261

 Yâiñayalkya, 45
 Yama, 41
 Yina 41
 Yo-shan, 250

 Zârathustra, 47
 Zeus, 40
 Zosimo, 33n

1ª Edizione 1995
Ristampa 1997
Ristampa 2008

Finito di stampare
nel mese di aprile 2008
presso la Tipografia S.T.A.R.
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

Julius Evola

LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

Nuova Edizione Riveduta

con un saggio introduttivo di Jean Varenne

Nella *Dottrina del Risveglio* Julius Evola si propone di mettere in luce la natura vera del buddhismo delle origini, dottrina che doveva sfaldarsi fino all'inverosimile nella gran parte delle forme successive, quando, per via della sua divulgazione e diffusione, essa divenne più o meno una religione. In realtà, il nucleo essenziale dell'insegnamento aveva avuto un carattere metafisico e iniziatico. L'interpretazione del buddhismo come una mera morale avente per fondo la compassione, l'umanitarismo, la fuga della vita perché «la vita è dolore», è quanto mai estrinseca, profana e superficiale. Il buddhismo è stato invece determinato da una volontà dell'incondizionato affermatasi nella forma più radicale, dalla ricerca di ciò che sovrasta sia la vita che la morte. Non è tanto il «dolore» che si vuole superare quanto l'agitazione e la contingenza di ogni esistenza condizionata, le quali hanno per origine, radice e fondo la brama, una sete che per la sua stessa natura non si potrà mai spegnere nella vita comune, una intossicazione o «mania», una «ignoranza», l'accecamento che spinge verso un disperato, ebbro e cupido identificarsi dall'Io con l'una o l'altra forma del mondo caduco nella corrente eterna del divenire, del *samsâra*. Il *nirvâna* non è che la designazione del compito negativo, consistente nell'estinzione (della sete e della «ignoranza» metafisiche). La sua controparte positiva è l'illuminazione o risveglio (la *bodhi*), donde, appunto, il termine «Buddha», ossia «lo Svegliato». Da qui il titolo del presente libro.

Essendo stato il Buddha non un brahmâna, ma un appartenente alla casta guerriera, viene qui messo in rilievo il carattere «aristocratico» del buddhismo, la presenza in esso della forza virile e guerriera (il ruggito del Leone è una designazione dell'annuncio del Buddha) applicata ad un piano non materiale e non temporale, in aperto contrasto con le accennate interpretazioni sfaldate, quietistiche e umanitarie di essa.

Il fine precipuo e eminente dell'ascesi buddhista è la distruzione della sete, il decondizionamento, il risveglio, la Grande Liberazione. Da questo punto di vista, Julius Evola ha messo in risalto come almeno una parte delle discipline esposte sia anche suscettibile di una applicazione nella stessa vita nel

mondo, per la fortificazione dell'intimo animo, per realizzare un distacco, per enucleare in sé qualcosa di invulnerabile e di intravolgibile. Questa ascesi «aristocratica» può dunque avere anche un valore immanente, proprio in un'epoca come l'attuale, al fine di far da antidoto al clima psichico di un mondo caratterizzato da un insensato attivismo, dall'immedesimazione in forze «vitali», irrazionali e caotiche.

L'Autore, tuttavia, pur procedendo a simili precisazioni e pur tratteggiando adeguatamente la cornice dottrinale essenziale del buddhismo, si occupa soprattutto del lato pratico, dell'«ascesi» del buddhismo, con una esposizione sistematica basata direttamente sui testi.

Lo stesso Buddha infatti si presenta come un uomo il quale si è aperta la via da sé, con le sue sole forze, come «combattente asceta», anche se poi egli ha costituito il punto di partenza di una catena di maestri e di corrispondenti influenze spirituali. Il lato importante del buddhismo delle origini è pertanto l'esigenza pratica, il primato dell'azione e l'avversione per ogni vano speculare.

JEAN VARENNE è professore emerito di sanscrito e civiltà dell'India all'Università di Lione III. Ex presidente del GRECE. Direttore della *Revue Française de Yoga*. Autore di numerose opere, ha tradotto e commentato varie *Upanishad* e testi vedici.

Opere di Julius Evola
pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

L'uomo come potenza
Teoria dell'Individuo assoluto
Fenomenologia dell'Individuo assoluto
La Tradizione Ermetica
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo
Il mistero del Graal
Rivolta contro il mondo moderno
Lo yoga della potenza
Metafisica del sesso
Ricognizioni
La dottrina del Risveglio
L'arco e la clava
Introduzione alla Magia (a cura di J. Evola)



EDIZIONI MEDITERRANEE
ROMA

Via Flaminia, 158

€ 19,63