

# **Pratītya Saṃutpāda**

## **Il processo dell'origine dipendente**

**Principi e Significato**

Bhikṣuṇī Ruxiong

Copyright © Bhikṣuṇī Ruxiong 2022



Quest'opera è autorizzata sotto:

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

# Abbreviazioni

## Scritture canoniche

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

Per le abbreviazioni riferite ad altre opere vedi Bibliografia

# Sommario

Introduzione-----	1
La formulazione classica -----	5
Definizione dei termini -----	5
1.  Pratītya saṃutpāda (origine dipendente; P: paṭicca-samuppāda; 緣起) -----	6
2.  Idaṃpratyayatā (Condizionalità specifica; P: idappaccayatā) -----	7
3.  Avidyā (ignoranza; P: avijjā; 無明)-----	7
4.  Saṃskāra (formazioni volizionali; P: saṅkhāra; 行)-----	8
5.  Vijñāna (coscienza; P. viññāṇa, 識) -----	13
6.  Nāma-rūpa (nome-forma; 名色) -----	16
7.  Ṣaḍāyatana (le sei basi dei sensi; P: saḷāyatana; 六入)-----	19
8.  Sparśa (contatto o impressione sensoriale; P: phassa; 觸)-----	20
9.  Vedanā (sensazione; 受)-----	20
10.  Tṛṣṇā (brama; P: taṇhā; 愛)-----	21
11.  Upādāna (attaccamento; 取) -----	24
12.  Bhava (Divenire; 有)-----	27
13.  Jāti (nascita; 生) -----	31
14.  Jarā-maraṇa (invecchiamento e morte; 老死)-----	32
Le interpretazioni -----	33
L'interpretazione tritemporale (aspetto soteriologico)-----	33
L'interpretazione simultanea (aspetto cognitivo)-----	35
Il rapporto fra le due interpretazioni -----	72
Le formulazioni alternative -----	79
Il Mahānidāna sutta -----	79
Upanisa Sutta -----	105
1) Fede (Sk.: Śrāddha; P.: Saddha, 信)-----	109
2) Letizia (Sk: prāmodya; P.: pāmojja; 悅)-----	109
3) Rapimento (Sk.: prīti; P.: pīti; 喜)-----	110
4) Tranquillità (Sk.: pasrabhi; P.: passaddhi; 輕安)-----	111
5) Beatitudine (Sk. e P.: Sukha; 樂) -----	112
6) Concentrazione (samādhi; 定、三昧) -----	112

7) Conoscenza e visione delle cose come realmente sono (Sk.: yathābhūtajñānadarśana P.: yathābhūtañānadassana; 如實知見) -----	113
8) Disincanto (Sk.: nirvid; P.: nibbidā; 厭離) -----	117
9) Distacco (Sk.: vairāgya; P.: virāga; 離欲) -----	118
10) Emancipazione (Sk.: Vimukti; P.: Vimutti; 解脫) -----	119
11) Conoscenza della distruzione (degli influssi) (Sk.: kśaya-jñāṇa; P.: khaya-ñāṇa; 盡 智) -----	120
Conclusioni -----	121
L'origine dipendente e la vacuità -----	122
Conclusioni -----	139
Appendice - Sermoni 6 e 7 -----	140
1. Cittasaṅkhāro -----	140
2. Viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham -----	141
Riflessioni conclusive -----	144
Bibliografia -----	147



## Introduzione

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

Ye dhammā hetuppabhavā  
 Tesam̐ hetum̐ tathāgato āha  
 Tesañca yo nirodho  
 Evamvādī mahāsamano'ti

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

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

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

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

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

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

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

La seconda fase si è aperta con la mia esposizione al libro *Clearing the Path*<sup>1</sup>, che contiene le *Notes on Dhamma*<sup>2</sup> e le lettere di Bhikkhu Ñāṇavīra. Bhikkhu Ñāṇavīra era britannico e divenne monaco in Sri Lanka nel 1950. Le sue *Notes on Dhamma* fecero molto scalpore quando apparvero. Il suo approccio era quello di un rifiuto totale del sistema Abhidharmico e di investigazione diretta dei Sūtra, per mezzo del quale giunse ad una visione del Dharma molto diversa da quella scolastica prevalente<sup>3</sup>. Riguardo al tema che qui ci interessa, l'origine dipendente, egli rifiutava tout court la spiegazione temporale delle tre esistenze per una spiegazione puramente cognitiva, ovvero sia l'idea che tutti i dodici elementi che compongono la serie sottendono simultaneamente ad ogni atto cognitivo. Non solo Bhikkhu Ñāṇavīra, anche il Venerabile Buddhādāsa sposò la stessa interpretazione, addirittura giungendo a rifiutare la dottrina stessa della rinascita. Nonostante non sia mai andata oltre le prime pagine di *Clearing the Path* – il testo non è per niente scorrevole, lo stile tecnico e complesso –, l'ambiente in cui vivevo all'epoca ha favorito la mia deriva verso un estremo rifiuto della spiegazione classica a favore di una adesione acritica di quest'ultima spiegazione cognitiva.

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> *Chiarificare il Cammino*, prima edizione 1987.

<sup>2</sup> *Note sul Dhamma*.

<sup>3</sup> Non mi dilungo su tutte le controversie che hanno circondato ed ancora circondano questo testo ed il suo autore. S'è formato quasi un partito, i cosiddetti Ñāṇavīristi, che abbraccia acriticamente tutto ciò che l'autore propone ed un altro partito che lo rifiuta in blocco. Diciamo che, se alcune delle sue conclusioni sono sicuramente brillanti, altre lasciano ampio spazio alla critica.



Il risultato finale è sicuramente perfettibile e tutt'altro che esaustivo. Lo scopo sarà raggiunto qualora il lettore si senta spronato ad indagare ulteriormente e ad integrare questo insegnamento nella propria pratica meditativa. *Pratītiya samutpāda* non è infatti un semplice argomento di speculazione, ma deve essere usato per trasformare il modo che abbiamo di percepire le cose. Meditare sull'impermanenza e sulla natura condizionata dei fenomeni porta la mente a dubitare della loro solidità. La realtà sembra diventare fluida, inafferrabile; ciò che ci sembrava solido diventa d'un tratto evanescente, sfuggente. Nonostante questo tipo di esperienze sia ben lontano dall'illuminazione<sup>4</sup>, esse costituiscono sicuramente dei gradini sulla scala che conduce alla meta.

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

---

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



## La formulazione classica

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

La formulazione classica dei dodici anelli della catena di origine dipendente si trova identica in moltissima sūtra. Qui riporto la versione del *Bahudhātuka sutta*, MN 115.

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

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

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

## Definizione dei termini

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

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

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

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

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

Monaci, vi insegnerò l'origine dipendente e le cose che sorgono dipendentemente.<sup>5</sup>

Spiega Bhikkhu Ñāṇananda<sup>6</sup>:

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

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

Dalai Lama:

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

<sup>5</sup> SN 12:20, *Paccayasutta*.

<sup>6</sup> K. Ñāṇananda Bhikkhu, 2016, *Nibbāna – The Mind Stilled (Sermons 1-33)*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya, di seguito citato come NTMS. Il presente brano si trova nel Sermone 2.

## 2. Idampratyayatā (Condizionalità specifica; P: idappaccayatā)

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

Quando questo esiste, quello è. Dal sorgere di questo, deriva il sorgere di quello. Quando questo non c'è, quello non c'è. Dalla cessazione di questo, deriva la cessazione di quello<sup>7</sup>.

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

Realmente difficile da comprendere è questo punto, ossia l'origine dipendente che è una relazione di questo con quello<sup>8</sup>.

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

E cosa, o bhikkhu, è l'origine dipendente? Monaci, dipendente dalla nascita ci sono decadimento e morte; che ci sia o meno il sorgere dei Tathāgata, questa natura elementare, questo ordine del Dhamma, questa norma del Dhamma, la relazione di questo con quello, rimane valida così com'è. Un Tathāgata si risveglia a questo e penetra in questo. Completamente illuminato, comprendendo completamente, egli lo spiega, lo insegna, lo proclama, lo stabilisce, lo dischiude, lo analizza, lo elucida. E dice: “Guardate! Monaci, dipendente dalla nascita ci sono decadimento e morte.”... Così, monaci, questa natura (*tathatā*) di ciò – l'invariabilità (*avitathatā*), la non diversità (*anaññatathatā*), la relazione di questo con quello – ciò è chiamato origine dipendente. E cosa sono, monaci, i fenomeni originati dipendentemente? Decadimento-e-morte, monaci, è impermanente, costruito, sorto dipendentemente, della natura di essere distrutto, di estinguersi, di svanire e di cessare. ...<sup>9</sup>

Il Glossario di *Access to Insight*<sup>10</sup> definisce idappaccayatā nel seguente modo:

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

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

Dal punto di vista della definizione dottrinale, per ignoranza si intende la non comprensione della vera natura dei fenomeni nei termini delle quattro Nobili Verità, ossia la verità della

<sup>7</sup> Cito la formula così come essa è comunemente citata. Tuttavia, Bhikkhu Ñāṇananda fa notare che in realtà si dovrebbe rendere come “Quando questo esiste, questo è ...” etc. Secondo lui, utilizzare “questo” in contrapposizione di “quello” introduce una sequenzialità temporale che non permette di apprezzare appieno il significato profondo di questa formula.

<sup>8</sup> MN 26, *Aryapariyesana sutta*.

<sup>9</sup> SN 12:20.

<sup>10</sup> *Access to Insight* è un sito web di testi canonici, commentari e libri di vari maestri appartenenti alla tradizione Theravāda. Il sito è molto ben strutturato e la qualità del contenuto assai buona.

natura insoddisfacente dei fenomeni (*duḥka*; P.: *dukkha*; 苦), della sua origine (*samudaya*, 集), della sua cessazione (*nirodha*, 滅) e del sentiero che conduce alla sua cessazione (*mārga*, P: *magga*, 道). Corollario della natura insoddisfacente dei fenomeni è la loro assenza di esistenza intrinseca, ovvero il fatto che ai fenomeni non corrisponde nessuna essenza immutabile, ma tutti devono la loro esistenza per l'appunto a cause e condizioni.

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

#### 4. Saṃskāra (formazioni volizionali; P: saṅkhāra; 行)

Questo termine è estremamente difficile da tradurre in una lingua occidentale, in quanto il suo significato implica vari livelli di comprensione.

Bhikkhu Bodhi<sup>11</sup> scrive:

A volte, un singolo termine in Pāli ha implicazioni talmente ricche che semplicemente sedersi ed estrapolarle può gettare tanta luce sull'insegnamento del Buddha quanto potrebbe fare un lungo articolo espositivo. Questo è proprio il caso con il termine *saṅkhāra*. Questo termine sta esattamente al cuore del Dhamma, e delineare i vari livelli del suo significato implica gettare un'occhiata nella visione della realtà del Buddha stesso.

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

Tuttavia, benché sia impossibile scoprire un esatto equivalente per *saṅkhāra*, esplorandone l'uso pratico possiamo ancora derivare un insight su come la parola funziona nel “mondo di pensiero” del Dhamma. Nei sutta il termine compare in tre contesti principali. Uno è la formula dell'origine dipendente (*paṭicca-samuppāda*), dove i *saṅkhāra* sono il secondo anello nella serie. Sono descritti come condizionati dall'ignoranza e funzionano come condizionanti della coscienza. Mettendo assieme passaggi da sutta diversi, possiamo vedere come i *saṅkhāra* sono le volizioni kammicamente attive responsabili di generare la rinascita e pertanto di sostenere il

---

<sup>11</sup> Le seguenti citazione sono fatte da *Aniccā Vata Saṅkhārā*, BPS Newsletter Cover Essay, No. 43 (3rd Mailing 1999), Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, *Access to Insight* Edition 2005, [www.accesstoinight.org](http://www.accesstoinight.org).

movimento in avanti del *samsāra*, il ciclo di nascita e morte. In questo contesto, *sañkhāra* è virtualmente sinonimo di *kamma*, una parola con cui è etimologicamente imparentato.

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

Il secondo ambito principale a cui si applica il termine *sañkhāra* sono i cinque aggregati. Il quarto aggregato è il *sañkhāra -khandha*, l'aggregato delle formazioni volizionali. I testi definiscono il *sañkhāra -khandha* come le sei classi di volizioni (*cha cetanākāyā*): volizioni riguardanti forme, suoni, odori, sapori, oggetti tattili, e idee. Nonostante questi *sañkhāra* corrispondano strettamente a quelli della formula dell'origine dipendente, i due non sono la stessa cosa sotto tutti gli aspetti, perché il *sañkhāra -khandha* ha una applicazione più vasta. L'aggregato delle formazioni volizionali comprende tutti i tipi di volizioni. Include non solo quelle che sono kammicamente efficaci, ma anche quelle che sono risultati kammici o che sono kammicamente inattive. Nella letteratura Pāli più tarda il *sañkhāra-khandha* è divenuto un termine generico per tutti i fattori mentali eccetto sensazione e percezione, che fanno parte di aggregati separati ed indipendenti. Così il *sañkhāra-khandha* viene ad includere fattori eticamente variabili quali contatto, attenzione, pensiero, ed energia; fattori positivi come generosità, gentilezza, e saggezza; e fattori negativi come avidità, odio ed illusione. Poiché tutti questi fattori sorgono in congiunzione con la volizione e partecipano nell'attività volizionale, i primi maestri buddhisti decisero che il luogo più ovvio dove porli fosse l'aggregato delle formazioni volizionali.

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

Il fatto che *sañkhāra* possa includere sia forze attive che le cose prodotte da esse è altamente significativo ed assicura al termine il suo ruolo di pietra angolare nella visione filosofica del Buddha. Poiché ciò che il Buddha enfatizza è che i *sañkhāra* nei due

significati attivi – le formazioni volizionali nella origine dipendente, e le volizioni kammiche nel quarto aggregato – costruiscono i *saṅkhāra* nel loro significato passivo: “Costruiscono il condizionato; perciò, sono chiamate formazioni volizionali. E quali sono le cose condizionate che costruiscono? Costruiscono il corpo, la sensazione, la percezione, le formazioni volizionali e la coscienza; per questo sono chiamate formazioni volizionali.” (SN 22.79)

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

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

Da questa definizione risulta chiaro che l'Abhidharma ha dato al termine *saṅkhāra* tre distinti significati a seconda del contesto. Riassumo per semplicità:

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

Aggiungo l'esaustiva trattazione del termine da parte di Bhikkhu Anālayo, FGE. Il capitolo non è riportato per intero, ma nei suoi passaggi salienti.

Nei discorsi, il termine *saṅkhāra* può avere un significato attivo ed uno passivo, rappresentando sia ciò che crea assieme che ciò che è creato assieme. La sfumatura più attiva del creare assieme nel senso dell'esercizio della volizione o forza di volontà, è più prominente



nel termine *abhisāṅkhāra*, che si può tradurre come determinazione volizionale, mentre la sfumatura passiva di qualcosa che viene creato assieme, nel senso di essere un prodotto di condizioni, sottintende il termine correlato *saṅkhata*, che qualifica qualcosa come condizionato ...

### ✓ *Saṅkhāra in quanto aggregato*

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

Mentre gli aggregati di sensazione e coscienza si relazionano alle porte dei sensi, gli aggregati di percezione e *saṅkhāra* si relazionano agli oggetti dei sensi, ossia a forme, suoni, odori, sapori, oggetti del tatto ed oggetti mentali. Questo suggerisce che, mentre sensazione e coscienza pertengono in certa misura più al lato ricettivo dell'esperienza mentale, percezione e *saṅkhāra* sono più attivamente coinvolti nell'oggetto riconoscendolo e reagendo ad esso. Il significato di reazione è riflesso anche nella definizione standard nei discorsi, secondo cui l'aggregato dei *saṅkhāra* comprende volizioni (*cetana*) che sorgono in relazione ai sei tipi di oggetti dei sensi. In breve, in quanto aggregato, i *saṅkhāra* sono ciò che reagisce all'esperienza.

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

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

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

Nel corso del tardo sviluppo della filosofia Buddhista, il significato del termine *saṅkhāra* si espanse fino ad includere un ampio spettro di fattori mentali, divenendo un termine

onnicomprensivo includente fattori mentali quali, ad esempio, contatto, applicazione mentale, le cinque facoltà ed i cinque poteri, fattori del Nobile Ottuplice Sentiero e l'assenza di odio e brama. In questo modo, i *saṅkhāra* vennero a significare qualunque cosa mentale a parte sensazione, percezione e coscienza. ...

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

### ✓ *Saṅkhāra in quanto anello dell'origine dipendente*

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

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

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

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

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

Tutti questi presi assieme possono essere inclusi nel termine *saṅkhāra* nel senso di condizionamento mentale in quanto risultato dell'ignoranza. Questo senso di *saṅkhāra* acquista particolare significato in relazione ad un altro anello, dove la catena del sorgere condizionato di *dukkha* deve essere spezzata: il sorgere della brama dipendentemente dalla

sensazione. La reazione abituale alla sensazione per mezzo della brama è il risultato del condizionamento mentale che a sua volta è la conseguenza finale delle passate reazioni volizionali sotto l'influenza dell'ignoranza. Quindi, nel punto di convergenza della sensazione, questi condizionamenti, questi *saṅkhāra*, manifestano la loro influenza. Attraverso la pratica determinata e continuativa questi condizionamenti possono essere gradualmente resi inattivi ed eradicati.

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

### ✓ *Saṅkhāra in generale*

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

## 5. Vijñāna (coscienza; P. viññāṇa, 識)

La definizione più semplice ed allo stesso tempo più chiara di coscienza viene dall'Abhidharma:

In quanto agente, *citta* è ciò che conosce un oggetto; come strumento, *citta* è ciò per mezzo di cui i fattori mentali concomitanti<sup>12</sup> conoscono un oggetto; in quanto attività, *citta* è in sé nient'altro che il processo di conoscere in oggetto.<sup>13</sup>

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

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

*Buddhist Dictionary (Dizionario Buddista)*, Nyanatiloka Thera:

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

<sup>12</sup> *Cetasika*. Ci sono scuole Abhidharmiche che considerano la categoria dei *cetasika* come un'inutile aggiunta, ritenendo tutti gli aspetti di ogni atto cognitivo multiformi manifestazioni della stessa coscienza. La definizione data sopra è tuttavia ancora pertinente. Sulla terza definizione tutte le scuole Abhidharmiche concordano.

<sup>13</sup> Bhikkhu Bodhi, 1999, CMA.

prevalentemente dalle formazioni volizionali ad essa associate.

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

Si distinguono sei coscienze a seconda dell’oggetto che ne ha determinato il sorgere, ossia coscienza visiva, uditiva, olfattiva, gustativa, tattile, e mentale, ovvero quella coscienza che conosce gli oggetti mentali, pensieri, fantasie, etc. Tuttavia, nell’ambito del *pratītya saṃutpāda*, l’Abhidharma indentifica la coscienza in quanto coscienza della rinascita o coscienza connettente (*paṭisandhi viññāṇa*)<sup>14</sup>, ossia quel momento di coscienza che connette un’esistenza alla successiva. A *Manual of Abhidharma (Un Manuale di Abhidharma)*, Narāda Thera, p.361:

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

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

Il termine *vijñāna sota*, flusso di coscienza, usato da Nyanatiloka Thera nel brano citato sopra, indica una serie di eventi di coscienza che viene percepita come unitaria e che è responsabile di sostenere una esistenza e di connettere esistenze successive in un continuum, dando così una base per lo stabilirsi del concetto di un sé in quanto entità unitaria ed indipendente. Dice Bhikkhu Bodhi<sup>15</sup>:

I sutta ascrivono alla coscienza un’altra funzione oltre a quella di conoscere un oggetto. Essa è quel fattore che mantiene la continuità dell’esistenza individuale all’interno di una data esistenza dalla nascita alla morte, come un filo che lega assieme i momenti successivi dell’esperienza in una unità. La coscienza è anche ciò che connette le differenti esistenze e ne fa una serie. Questo aspetto della coscienza diviene rilevante nello spiegare in che senso i *saṅkhāra* sono la condizione per la coscienza. Nel corso della vita, i *saṅkhāra* sono la condizione immediata per tutti gli stati di coscienza che sono karmicamente attivi. Tutti gli stati di coscienza che creano karma sono accompagnati da una volizione, sia essa negativa o positiva. I *saṅkhāra* sono una condizione co-sorgente con la coscienza.

<sup>14</sup> *Paṭisandhi* non è un tipo speciale di coscienza, ma una funzione che viene assunta dal tipo di coscienza che determinerà la rinascita.

<sup>15</sup> La traduzione è fatta sulla trascrizione delle lezioni tenute da Bhikkhu Bodhi nel corso sul *Majjhima Nikāya* intitolato *Exploring the Word of the Buddha*. Il passaggio è tratto dalle lezioni sul *Sammadhiṭṭi Sutta*, MN9. L’intero corso è scaricabile da Internet.

Ognuna delle due dà potere all'altra e la condiziona. I *saṅkharā* assumono il ruolo di generare la rinascita nella nuova esistenza servendo come condizione per la coscienza della rinascita. In questo senso sono detti condizionanti la coscienza. Sono le formazioni volitionali che creiamo nel corso dell'esistenza che al momento della morte divengono particolarmente attive nel produrre il loro risultato. Queste formazioni trascinano la coscienza attraverso il processo della morte in avanti verso la nuova esistenza e producono il risorgere della coscienza.<sup>16</sup>

Il termine *vijñāna* è usato nei sūtra in concomitanza con altri due termini che l'Abhidharma considera perfetti sinonimi, mentre altri individuano tra essi delle differenze funzionali. Questi due termini sono *citta* e *manas*. Bhikkhu Bodhi<sup>17</sup> descrive in modo chiaro le differenze:

Spk<sup>18</sup> dice che questi tre sono tutti nomi per la base mentale (*manāyatana*) ... Nonostante i tre termini abbiano tecnicamente la stessa connotazione, nei Nikāya sono generalmente usati in contesti differenti. Generalizzando grossomodo, *vijñāna* indica la consapevolezza particolarizzante per mezzo di una facoltà sensoriale così come il sottostante flusso di coscienza che sostiene la continuità personale nel corso di una singola esistenza e connette assieme vite successive. *Mano* serve da terza porta dell'azione (assieme a corpo e parola) e da sesta base sensoriale interna (assieme alle cinque basi dei sensi fisiche); in quanto base mentale coordina i dati degli altri cinque sensi e conosce anche fenomeni mentali (*dhamma*), la sua speciale classe di oggetti. *Citta* significa mente in quanto centro dell'esperienza personale, come il soggetto di pensiero, volizione, ed emozione. È *citta* che necessita di essere compresa, addestrata e liberata.

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

La loro relazione è così spiegata da Bhikkhu Anālayo:

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

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

<sup>16</sup> Il concetto di un flusso di coscienza sottostante che continua – come una serie di eventi in cui il precedente è condizione del successivo, e non come un'anima sostanziale – da un'esistenza all'altra ha avuto molta fortuna nello sviluppo delle varie correnti del pensiero abhidharmico, fino alla teorizzazione da parte della Scuola *Vijñānavāda* o *Cittamatra* (*Solo Mente*) che introduce una ottava coscienza, *ālaya*, la coscienza deposito, nella quale sono conservati tutti i semi karmici positivi e negativi accumulati attraverso varie esistenze da un individuo. *Ālaya* è in un certo senso l'erede di questo concetto di un flusso di coscienza che, pur impermanente ed insostanziale, costituisce ciò che la mente ignorante considera un'entità personale.

<sup>17</sup> Bodhi, 2000, CDB nota 154, p. 769.

<sup>18</sup> *Sāratthappakāsinī, Il Rivelatore del Significato Essenziale*, commentario di Buddhaghosa sul *Samyutta Nikāya*.

continuità dell'esperienza nel corso dell'esistenza senza un agente immutabile.<sup>19</sup>

## 6. Nāma-rūpa (nome-forma; 名色)

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

*Rūpa* descrive la forma fisica, il corpo. *Nāma* l'insieme delle facoltà cognitive che permettono la relazione con il mondo e la rappresentazione del mondo stesso e dell'individuo, esclusa la coscienza, *vijñāna*. Il *Sammādiṭṭhi Sutta*, MN9, definisce i due termini come segue<sup>20</sup>:

Sensazione, percezione, volizione, contatto ed attenzione – questi sono chiamati mentalità. I quattro grandi elementi e la forma materiale derivata dai quattro grandi elementi – questo è chiamato materialità.

Bhikkhu Bodhi così spiega *nāma*:

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

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

Questi cinque fattori sono i più importanti nel concepire, designare ed organizzare il nostro mondo.<sup>21</sup>

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

Nel contesto dell'analisi dell'esperienza secondo il Buddhismo antico, "sensazione" rappresenta il tono edonico dell'esperienza nei termini dell'essere piacevole, penosa o neutra. "Percezione" si riferisce all'associare l'esperienza ai concetti e quindi alla cognizione ed al riconoscimento. "Intenzione" copre la dimensione propositiva, quella che reagisce all'esperienza od al suo potenziale. "Contatto" assicura il congiungimento degli altri fattori nell'esperienza, il loro venire assieme in un particolare istante di tempo e di spazio, con la dimensione materiale del contatto che prende la forma dell'esperienza della resistenza (*paṭigha*) e la dimensione nominale del contatto che prende la forma della designazione (*adhivacana*)<sup>22</sup>. "Attenzione" è responsabile del notare ed osservare un

<sup>19</sup> Anālayo 2018, Rebirth.

<sup>20</sup> Seguo la versione di Bhikkhu Bodhi. Vedi Bodhi, 1995, 2015, MLD.

<sup>21</sup> Trascrizione delle lezioni di Bhikkhu Bodhi.

<sup>22</sup> Questi due concetti verranno spiegati in seguito nel capitolo sul *Mahānidāna Sutta* dove appaiono.

particolare aspetto di qualunque situazione si stia sperimentando.<sup>23</sup>

La traduzione di *nāma* come “nome” invece di “mentalità” è così giustificata da Bhikkhu Ñāṇananda, che cita lo stesso passaggio del *Sammādiṭṭhi Sutta*. I brani che seguono si trovano nel Sermone 1:

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

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

Riguardo a *rūpa*, l’autore così si esprime:

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

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

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

---

<sup>23</sup> Analayo, 2018, Rebirth.

quel comportamento può essere riconosciuto con l'aiuto di quei membri che rappresentano "nome".

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

*Yattha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati,  
paṭighaṃ rūpasāñña ca,  
etthesā chijjate jaṭā.*

Questo è un verso che si trova nel *Jaṭāsutta* del Saṃyutta Nikāya<sup>24</sup>. In questo sutta troviamo un *deva* che pone un indovinello al Buddha per ottenere una soluzione:

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

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

*Sīle paṭiṭṭhāya nara sapañño,  
cittaṃ paññañca bhāvayaṃ,  
ātāpī nīpako bhikkhu,  
so imaṃ vijāṭaye jaṭaṃ.<sup>25</sup>*

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

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

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

*Yattha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati,  
paṭighaṃ rūpasāñña ca,*

<sup>24</sup> SN 7:6.

<sup>25</sup> Bodhi, Bhikkhu 2000: "Colui che è fermo nella virtù, saggio/ che sviluppa la mente e la saggezza/ un bhikkhu ardente e prudente: costui può sbrogliare il groviglio."



*etthesā chijjate jaṭṭā.*

*Dove nome e forma*

*Così come resistenza e la percezione di una forma*

*Sono completamente tagliate fuori,*

*È lì che il groviglio si spezza.*

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

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

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

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

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

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

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

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

Occhio – forma

Orecchio – suono

Naso – odore

Lingua – sapore

Corpo – impressione corporea, oggetto tattile

Mente – oggetto mentale (dharma)

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

Il Buddhismo considera anche la mente come una base. Presa in sé e per sé ha come oggetto i

propri prodotti, ossia pensieri, astrazione, fantasie, generate in assenza di un atto percettivo tramite uno dei cinque sensi fisici<sup>26</sup>. Ha tuttavia una seconda funzione che è quella di coordinare i dati provenienti dagli altri cinque sensi ed entra quindi nel processo di formazione di un'esperienza unitaria del mondo che viene riconosciuta come appartenente ad un'individualità indipendente.

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

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

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

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

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

Bodhi, 1993, 1999:

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

## 9. Vedanā (sensazione; 受)

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

Bhikkhu Analayo, 2009:

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

Come tale, *vedanā* sta in un'intima relazione con il contributo cognitivo fornito dalla "percezione", *sañña*, poiché ciò che uno sente, quello percepisce.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> La scuola *Vijñāvada* usa il termine 獨頭意識, *dutuoyishi*, coscienza indipendente, con questa accezione.

<sup>27</sup> FCL.

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

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

## 10. Tṛṣṇā (brama; P: taṇhā; 愛)

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

Questa, o bhikkhu, è la nobile verità dell'origine della sofferenza: è questa brama che conduce a rinnovata esistenza, accompagnata da piacere e lussuria, che cerca piacere qui e là. Ovvero, brama per i piaceri dei sensi, brama per l'esistenza, brama per la non esistenza.<sup>28</sup>

Walpola Rahula, *L'Insegnamento del Buddha*:

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

Così *taṇhā*, la “sete”, non è né la prima né l'unica causa del sorgere di *dukkha*. Ma è la causa più palpabile e immediata, la “cosa principale” e la “cosa che tutto pervade”. Per

<sup>28</sup> SN 56:11. È un brano dal famoso *Discorso sulla Messa in Moto della Ruota del Dharma*, *Dhammacakkappavattana Sutta*.

questo motivo troviamo in alcuni punti degli stessi testi originali in Pāli che la definizione di *samudaya* o dell'origine di *dukkha* include altre contaminazioni ed impurità (*kleśā, sāsavā dhammā*) oltre a *taṇhā*, “sete”, che viene sempre collocata al primo posto. A causa dello spazio limitato di questa nostra esposizione, sarà sufficiente ricordare che questa “sete” ha come centro l'idea erronea di un ‘sé’, originata dall'ignoranza<sup>29</sup>.

Nei discorsi esiste un'ampia serie di similitudini ed immagini che aiutano a comprendere la natura ed il ruolo di *taṇhā*. *Taṇhā* è paragonato ad una rete che cattura gli esseri che da essa non possono scappare, ad un legame (*bandhana*) e così via. Una delle similitudini più curiose, utilizzata anche da Bhikkhu Nāṇananda nei suoi sermoni, è quella che paragona la brama ad una cucitrice:

Questa cucitrice cuce assieme il contatto, il suo sorgere ed il suo cessare; oppure cuce assieme passato, futuro e presente; od ancora piacere, dolore, e né-piacere-né-dolore; od ancora nome, forma e coscienza; oppure la personalità, il suo sorgere ed il suo cessare. Qualunque di queste prospettive complementari sia presa su dalla cucitrice della brama, il suo risultato è la continuità del divenire, *bhava*, e quindi la continuità di *dukkha*.<sup>30</sup>

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

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

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

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

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

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

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

<sup>29</sup> Traduzione di Maria Angela Falà, 1984 Edizioni Paramita, p. 33.

<sup>30</sup> Anālayo, 2009.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

affidarsi ad essa.

## 11. Upādāna (attaccamento; 取)

Il *Pāli English Dictionary* definisce così il termine:

Letteralmente, quel substrato materiale mediante il quale un processo attivo è mantenuto vivo e costante; combustibile, provvista, provvigione.

Anālayo, 2010:

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

Si individuano quattro tipi di attaccamento, ovvero:

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

Riguardo al quarto tipo di attaccamento, ossia l'attaccamento ad una dottrina di un sé, Bhikkhu Anālayo<sup>31</sup> afferma:

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

I paralleli cinesi del *Cūḷasihanāda Sutta* differiscono dalla versione Pāli in quanto usano il termine “attaccamento al sé” invece che “attaccamento alla dottrina del sé”<sup>32</sup>. L'espressione corrispondente *ātmopādāna* si trova in un frammento sanscrito parallelo a un discorso della *Nidāna-saṃyutta* (Tripāṭhī 1962:43).

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

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

<sup>31</sup> Anālayo, 2010, FGE.

<sup>32</sup> Vedi T1, 463, a7; T1, 591, a22; T2, 644, a16.

*upādāna*. ...

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

Il *Khemaka Sutta* del Saṃyutta Nikāya<sup>33</sup> espone chiaramente la differenza tra attaccamento ad una dottrina del sé e attaccamento alla nozione di un 'Io'. Traduco dalla versione in inglese di Bhikkhu Bodhi. Alle pressanti domande dei suoi compagni, Khemaka, che al momento in cui il sutta fu pronunciato aveva realizzato lo stato di *anāgāmi*, colui che più non ritorna, così risponde:

Non considero alcuno tra i cinque aggregati soggetti ad attaccamento un sé o qualcosa pertinente ad un sé, e tuttavia non sono un arahant, uno i cui influssi sono stati distrutti. Amici, [la nozione] "io sono" non è ancora svanita in me in relazione a questi cinque aggregati soggetti ad attaccamento, ma non considero [alcuno di essi] come "Questo sono io".

...

Amici, anche se un nobile discepolo ha abbandonato i cinque impedimenti inferiori, tuttavia, in riferimento ai cinque aggregati soggetti ad attaccamento, permane in lui l'arroganza residua "Io sono", il desiderio "Io sono", la tendenza subliminale "Io sono" che non è stata ancora sradicata.

Il sutta dice che alla fine della propria esposizione egli stesso, assieme agli ascoltatori, è divenuto un *arahant*.

Bhikkhu Anālayo conclude:

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

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

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

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

Il termine *upādāna* ha sia un significato concreto che uno astratto. Nell'astratto, significa attaccamento, avidità; in questo senso è molto usato nella dogmatica buddhista. Concretamente, significa ciò che alimenta questo processo. Il *Pāli English Dictionary* lo

---

<sup>33</sup> SN 22:89.

definisce come “Letteralmente, quel substrato materiale mediante il quale un processo attivo è mantenuto vivo e costante; combustibile, provvista, provvigione.” Così, quando il contesto ha a che fare col fuoco, significa semplicemente combustibile. I cinque *khandhā*, da forma a coscienza, sono spesso menzionate nei testi come *upādāna-kkhandhā*, e questo è usualmente tradotto più o meno come ‘gli aggregati dell’attaccamento’. Benché non erronea, questa traduzione ha perso la metafora.

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

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

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

Nibbāna – che letteralmente significa l’estinzione di un fuoco – deriva dal modo in cui la fisica del fuoco era concepita al tempo [del Buddha]. Man mano che il fuoco brucia, lo si considera come aggrappato al suo combustibile in uno stato di intrappolamento ed agitazione. Quando si spegne, lascia andare il combustibile, divenendo calmo e libero. Quindi, quando gli Indiani del suo tempo contemplavano un fuoco spegnersi, non sembrava loro di guardare l’estinzione. Piuttosto, stavano guardando una lezione metaforica su come la liberazione potesse essere realizzata lasciando andare.<sup>34</sup>

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

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

<sup>34</sup> Thanissaro Bhikkhu, *The Wings to Awakening*, p.6.



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

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

...

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

Senza tale attaccamento, ciò che rimane sono i cinque nudi aggregati. Il *Khandhā sutta* del Saṃyutta Nikāya spiega che i “cinque aggregati” e i “cinque aggregati [soggetti ad] attaccamento” coprono lo stesso ambito, ossia ogni possibile evenienza di forma corporea, sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza (SN 22:48). Ciò che fa la differenza tra essi è la presenza o l’assenza dell’attaccamento.<sup>35</sup>

## 12. Bhava (Divenire; 有)

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

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

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

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

<sup>35</sup> FGE.

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

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

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

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

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

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

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

Il Buddha risolve o dissolve questo presuntuoso tetralemma introducendo la similitudine del fuoco. Mette in rilievo che quando un fuoco si estingue con l'estinzione del combustibile, è assurdo domandare in quale direzione sia andato il fuoco. Tutto ciò che

si può dire è che il fuoco si è estinto: *Nibbuto tveva saṅkham gacchati*, “Viene considerato come ‘estinto’.”

È semplicemente un modo di valutare, un idioma, un uso mondano, che non deve essere preso troppo letteralmente. Questa illustrazione tramite la similitudine del fuoco fa ben capire all’uomo comune l’assurdità del suo presuntuoso tetralema riguardo al Tathāgata.<sup>36</sup>

...

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

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

...

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

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

Abbiamo iniziato la nostra discussione con l’affermazione che l’esistenza è un gruppo di

---

<sup>36</sup> NTMS, Serm. 1.

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

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

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

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

Lo stesso accade con il mondo. L'impermanenza che vediamo attorno a noi in questo mondo non ci influenza in sé e per sé. Ne siamo influenzati soltanto se afferriamo. È l'afferrare nel centro che dà ragione della corda, o piuttosto, di qualunque cosa abbia **la sembianza di una corda**. In effetti, questo è ciò che le persone mondane chiamano 'il mondo'. Questo è ciò che considerano **reale**. Ora, qual è la conseguenza di considerarlo reale? Se è reale e permanente, qualunque cosa sia ad esso contrario è l'annichilimento, la distruzione di un mondo reale.

Tenendo in mente il significato dell'affermazione del Buddha 'dipendentemente dall'attaccamento c'è l'esistenza', se uno si dà la pena di riflettere su questa piccola illustrazione, uno realizza che in realtà non c'è nulla di reale che viene distrutto. Non c'è alcun sé né alcuna anima che viene distrutta.<sup>37</sup>

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

---

<sup>37</sup> NTMS, Serm. 8.

esistenza intrinseca. Non essendoci esistenza reale, la sua cessazione è solo la cessazione del concetto di esistenza.

### 13. Jāti (nascita; 生)

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

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

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

.....

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

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

C'è nascita perché c'è esistenza. Se analizziamo questa affermazione, essa ci può dare una visione all'interno della legge di origine dipendente. Il termine *jāti*, o nascita, generalmente richiama alla mente la forma di un bimbo che esce dal ventre materno. Tuttavia, in questo contesto, il Buddha usa il termine in relazione a *bhava*, o esistenza, che è a sua volta in relazione con *upādāna*, o attaccamento. È nel momento in cui usiamo qualcosa come poggipiedi che un poggipiedi è 'nato'. Quando smette di servire a quello scopo, il poggipiedi è 'morto'.

È in questo senso che tutti i supporti, *upadhi*, son detti possedere la natura di nascere, *jātidhammā hetu, bhikkhave, upadhayo* (MN 26, *Aryapriyeasana Sutta*), “Tutti questi supporti, o monaci, sono della natura di nascere”. Non solo gli oggetti animati, come mogli e figli, schiavi e schiave, etc., ma anche oro ed argento sono qui detti avere la natura di nascere. Ragioniamo su questa affermazione. Come possono oro ed argento ‘nascere’? Come possono diventare vecchi? Nascono a causa di brama, presunzione e opinioni. Vengono all'esistenza. Sono nati. A causa del fatto di essere nati, invecchiano. Perciò divengono oggetto per il sorgere di tristezza, lamento, e così via.<sup>38</sup>

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

<sup>38</sup> NTMS, Serm. 8.

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

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

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

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

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

## Le interpretazioni

### L'interpretazione tritemporale (aspetto soteriologico)<sup>39</sup>

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

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

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

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

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

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

<sup>39</sup> Il titolo di questo capitolo e del successivo si avvale del suggerimento di Bhikkhunī Dhammadinna.

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

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

Nāgārjuna, nelle sue *Stanze della Via di Mezzo* (*Mūlamadhyamaka kārikā*, 中論), capitolo 26, espone l'origine dipendente seguendo questa lettura. Di seguito la traduzione dal testo di Kumarāṅjīva<sup>40</sup>:

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

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

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

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

Condizionata dai tre tipi di sensazioni sorge la brama.

Dalla brama sorgono i quattro tipi di attaccamento<sup>41</sup>; condizionata dai quattro tipi di attaccamento sorge l'esistenza.

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

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

Tuttavia, è solo in base a queste condizioni che si originano i cinque aggregati (soggetti ad attaccamento) che costituiscono *duḥkha*<sup>42</sup>.

Questo è ciò che è chiamato ciclo di nascita e morte (*saṃsāra*), la radice di tutte le formazioni<sup>43</sup>. Esso è il prodotto dell'ignoranza. Il saggio non ne è influenzato.

Avendo estinto la causa, l'effetto non sorge<sup>44</sup>. Non vi è altro che il coacervo degli aggregati (soggetti ad attaccamento) che costituiscono *duḥkha*: questa è la corretta estinzione.

<sup>40</sup> T30, 36, b19.

<sup>41</sup> Vedi definizione di *upādāna*.

<sup>42</sup> L'espressione 苦陰 (*kuyin*), letteralmente "aggregato della sofferenza", è correlata alla definizione di *duḥkha* (P.: *dukkha*) data dal Buddha nel *Dhammacakkapavattana Sutta*: "In conclusione, i cinque aggregati soggetti ad attaccamento sono *dukkha*". Per esteso, l'espressione si riferisce al complesso corpo-mente identificato dai cinque aggregati, dai diciotto campi percettivi.

<sup>43</sup> Il Maestro Yin Shun glossa questo termine dicendo che esso si riferisce non solo ai tre tipi di *saṃskāra* menzionati all'inizio, ma a tutto ciò che è connesso al perpetrarsi del ciclo di nascita e morte.

<sup>44</sup> Questo si applica all'intera serie di cause e condizioni.



## L'interpretazione simultanea (aspetto cognitivo)

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

Quest'interpretazione non è in realtà una novità, esistendo già in antichi testi di Abhidharma, quali *Vibhaṅga* della tradizione Theravāda ed il *Mahāvibhāṣa* dei Sarvāstivāda-Vaibhāṣika<sup>45</sup>. Quest'ultimo afferma esplicitamente che:

In ogni istante di pensiero sono presenti i dodici fattori.<sup>46</sup>

Nāgārjuna stesso, oltre alla versione già riportata contenuta nelle *Stanze della Via di Mezzo*, presenta una versione alternativa dell'origine dipendente in una piccola opera in sette versi, il *Cuore dell'Origine Dipendente*. L'originale sanscrito si è perso. La seguente traduzione è fatta seguendo la versione in inglese effettuata da Peter della Santina<sup>47</sup> sul testo tibetano:

1. I dodici costituenti individuali dell'origine dipendente che sono stati insegnati dal Saggio sono completamente inclusi in tre: affezioni (kleśas), azioni e sofferenza.
2. Il primo, ottavo e nono sono affezioni, il secondo ed il decimo sono azioni, ed i rimanenti sette sono sofferenza. Così i dodici fattori sono inclusi in tre.
3. Dai tre, i due vengono originati; dai due, si originano i sette, e dai sette, a loro volta, i tre si originano. Così, la ruota dell'esistenza gira senza sosta.
4. Tutto il mondo è causa ed effetto; a parte ciò, non vi è alcun essere senziente. Da fattori (che sono) solo vuoti, vuoti fattori vengono originati.
5. Attraverso l'esempio di: istruzione orale, una lampada, uno specchio, un sigillo, un cristallo solare, un seme, acidità e suono<sup>48</sup>, il saggio dovrebbe comprendere l'assenza di trasmigrazione così come il riemergere degli aggregati.
6. Coloro che imputano un originarsi perfino riguardo ad entità molto sottili, non

---

<sup>45</sup> Fonte Anālayo, 2013.

<sup>46</sup> T27, 118, c7.

<sup>47</sup> Apprezzato studioso statunitense, praticante di Buddhismo Tibetano. La sua carriera accademica lo portò anche ad insegnare all'Università di Pisa. Scomparso nel 2006.

<sup>48</sup> Nāgārjuna stesso spiega le analogie: "Per esempio, se ci fosse un trasferimento delle istruzioni dalla bocca del maestro al discepolo, allora il maestro sarebbe privato delle istruzioni. Quindi, non c'è trasferimento. Né le istruzioni ricevute dal discepolo vengono da un'altra (sorgente), ché altrimenti sarebbero senza causa. Come le istruzioni che provengono dalla bocca di un maestro, in modo simile, al momento della morte, la mente non trasmigra all'esistenza seguente, ché altrimenti seguirebbe l'errore della permanenza. Né l'esistenza seguente origina da qualche altra (sorgente), ché altrimenti seguirebbe l'errore di essere senza causa, esattamente come le istruzioni del maestro sono la causa di quelle del discepolo, ma è impossibile affermare (categoricamente) che quelle del discepolo sono identiche o diverse da quelle del maestro. Similmente, non si può affermare che la mente in punto di morte e la mente che appartiene alla nascita (successiva) siano identiche o differenti. Similmente, da una fiamma, una lampada ad olio (viene accesa); da una forma, un'immagine viene prodotta in uno specchio; da un sigillo (si produce) un calco; da un cristallo solare (si produce) una fiamma; da un seme, un germoglio; dal succo di un frutto acido si produce saliva (anche nella bocca di altri); o ancora da un suono si produce una eco. In questo modo, il saggio dovrebbe comprendere la non trasmigrazione così come il riemergere degli aggregati."

essendo saggi, non hanno visto il significato di origine condizionata.

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



Scrive Peter della Santina:

Forse il messaggio più importante del testo deve essere trovato nella sua insistenza sulla natura ciclica dei dodici costituenti dell'origine dipendente. Questo, ci sembra, è un miglioramento significativo rispetto allo schema lineare che si trova nella discussione del tema nell'Abhidharma o nel *Vigrahavyāvartanī*<sup>49</sup>. Anche là, com'è ben noto, i dodici fattori sono divisi in tre categorie, tuttavia la divisione è molto meno sofisticata ed anche meno soddisfacente per un numero di ragioni che cercheremo di spiegare in dettaglio.

La schematizzazione piuttosto semplicistica dei dodici costituenti tracciata dai Realisti Buddhisti<sup>50</sup> assegna semplicemente i primi due costituenti, ignoranza e volizioni, alla vita passata, i seguenti otto, dalla coscienza al divenire, alla vita presente e gli ultimi due, nascita e vecchiaia assieme a morte, alla vita futura. Questa disposizione lineare e seriale lascia molte questioni irrisolte. Prima di tutto, cosa succede dopo? Dobbiamo supporre che dopo la nascita e vecchiaia assieme a morte, che, come abbiamo visto, appartengono alla vita futura, subentrano di nuovo ignoranza e volizioni e così si ripete la procedura di tre vite? E cosa dire della vita presente? È ragionevole supporre che ignoranza e volizioni che sono dette appartenere alla vita passata semplicemente scompaiono? Benché possano essere state proposte soluzioni erudite nel tentativo di risolvere questi o tutti i problemi, in generale non possiamo fare a meno di concludere che lo schema delle tre vite è come minimo piuttosto artificiale.

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

<sup>49</sup> La *Confutazione Delle Obiezioni*, opera di Nāgārjuna in cui egli confuta particolarmente le dottrine di scuole non Buddhiste.

<sup>50</sup> In particolare, Sarvāstivādin, la cui branca più influente era costituita dai Vaibhāṣikas.

liberazione è inteso come un processo negativo, ossia, uno scioglimento del nodo del *samsāra* piuttosto che l'ottenimento di qualcosa di concreto, ciò è perfettamente plausibile. Se il nostro assunto è corretto, allora la verità della causa della sofferenza è chiaramente definita come consistente di afflizioni ed azioni, e quindi lo schema di Nāgārjuna è completamente in armonia con questo concetto. Inoltre, diamo un'occhiata per un attimo a come le afflizioni e le azioni producono sofferenza. Le afflizioni - ignoranza, brama ed attaccamento - nel caso dei dodici fattori, sono stati di oscuramento e perturbamento intellettuale ed emozionale. Il fatto che avversione ed ostilità, che spesso sono elencate assieme ad ignoranza e brama (o attaccamento), non siano menzionate, non ci deve preoccupare, poiché brama ed attaccamento, che sono stati di dipendenza emozionale, sono ovviamente complementari ai loro opposti, ossia avversione e ostilità o ira. Questi stati di confusione emotiva ed intellettuale ci spingono naturalmente all'azione per il semplice motivo che uno squilibrio intellettuale ed emotivo conduce ovviamente ad azioni volizionali od intenzionali volte o ad assicurare gli oggetti del desiderio erroneamente percepiti o, altrimenti, a rimuovere gli oggetti dell'avversione egualmente erroneamente percepiti. Il primo dei componenti dell'azione secondo lo schema dei dodici presentato nel *Cuore Dell'Origine Dipendente* sono le volizioni. Perfino considerate in sé e per sé, le volizioni hanno sia un aspetto statico che un aspetto dinamico. Gli aspetti statici e dinamici sono riflessi nelle varie traduzioni del termine originale *samskāra*: formazioni mentale, predisposizioni, volizioni, ecc. Prese assieme al divenire, che qui rappresenta la forza critica che ci spinge a continue rinascite, la categoria delle azioni costituisce chiaramente la causa specifica di particolari forme di esperienza, che, prese tutte assieme, possono essere classificate come sofferenza. Se ora esaminiamo per un attimo i sette costituenti inclusi nella categoria della sofferenza nello schema di Nāgārjuna vediamo che essi includono la coscienza, nome e forma, le sei sfere dei sensi, il contatto, la sensazione, nascita e vecchiaia assieme a morte. Tutti questi chiaramente costituiscono la materia dell'esperienza ordinaria, il conscio opposto alle categorie inconse o semiconse di afflizioni ed azioni. In generale, l'effetto di tali esperienze è quello di rinforzare non di dissolvere le cause dell'esperienza della sofferenza. È quindi assai ragionevole supporre che da questi sette, a turno, si originano i tre; ovvero, l'esperienza degli ordinari esseri umani, se lasciata priva del controllo di tecniche appropriate, contribuisce naturalmente alla perpetuazione della ruota dell'esistenza, il ciclo del *Samsāra*.<sup>51</sup>

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

Il fatto che le conclusioni a cui egli giunge siano analoghe a quelle di Nāgārjuna fondatore

---

<sup>51</sup> Dr. Peter Della Santina, *Casualty and Emptiness, The Wisdom of Nāgārjuna*, p. 51, Buddhist Research Society, Singapore, 2002. Disponibile in forma digitale presso il sito [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net).

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

Dice Bhikkhu Ñāṇananda:

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

La prima volta che lessi la *Kārikā*, dubitai anch'io della sanità mentale del Ven. Nāgārjuna, Tuttavia, il lavoro necessita di essere compreso nel suo contesto. La sua critica era diretta ai Sarvāstivādin. Ad essere onesti, anche altri si meritano un rimprovero, anche se adesso cercano di cavarsela usando il Sarvāstivāda come scusa<sup>52</sup>. Ven. Nāgārjuna deve essere stato davvero molto abile per comporre quei versi in modo così elegante, riempiendoli di tanto significato, come i versi del *Dhammapada*. È davvero straordinario. Ciò è stato compreso correttamente dal Prof. Kalupahana. ...

Ven. Nāgārjuna aveva ragione: alla fine, tutto è vuoto. Non siamo disposti ad accettare che l'esistenza è una perversione. L'esistenza è sofferenza proprio perché è una perversione.<sup>53</sup>

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

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

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

Il **Sermone 2** rileva come la corretta comprensione di *paṭicca samuppāda* implichi necessariamente la comprensione del significato di *idappaccayatā*, la relazione di questo con quello, sottolineando come il Buddha stesso ha spiegato il principio dell'origine dipendente

<sup>52</sup> La frecciata è naturalmente rivolta agli esperi di Abhidharma della scuola Theravāda ed al loro tentativo di ovviare alla tendenza sostanzialista di certe affermazioni che si trovano nei commentari affermando che l'Abhidharma Theravāda non deve essere confuso con quello Sarvāstivāda. A questo proposito si può leggere ciò che scrive Bhikkhu Nyanaponika nel suo *Abhidhamma Studies* esattamente in questi termini.

<sup>53</sup> Yogānanda, Bhikkhu 2016, *The Heretic Sage, Discussions with Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya.

per mezzo di un'unica coppia di anelli, come già spiegato nel capitolo dedicato alla definizione dei termini.

Di ogni termine della catena il Buddha afferma che esso è soggetto a nascita, decadimento e morte ed è allo scopo di comprendere in che modo i concetti di nascita, decadimento, morte e rinascita si originano che l'autore cita un passaggio del *Mahānidānasutta* del Dīgha Nikāya:

*Ettāvataṃ kbo, Ānanda, jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjbeta vā. Ettāvataṃ adbhivacanapatho, ettāvataṃ nirutthipatho, ettāvataṃ paññattipatho, ettāvataṃ paññavacaramṃ, ettāvataṃ vattamṃ vattati itthattamṃ paññāpanāya yadidaṃ nāmarūpaṃ saba viññāṇena.*

Fino a quel limite soltanto, Ānanda, può uno nascere, o invecchiare, o morire, o estinguersi, o riapparire, fino a quel limite soltanto c'è un sentiero per l'espressione verbale, fino a quel limite soltanto c'è un sentiero per la terminologia, fino a quel limite soltanto c'è un sentiero per la designazione, fino a quel limite soltanto si estende la sfera della saggezza, fino a quel limite soltanto la ruota è mantenuta in moto perché vi sia la designazione di una *questità*<sup>54</sup>, ovverosia: nome-e-forma assieme alla coscienza.<sup>55</sup>

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

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

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

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

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

<sup>54</sup> In inglese "this-ness".

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

forma un abisso. Qui, quindi, abbiamo un vortice.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

considerato come *saṅkhabhāra*. E laddove la corrente nella sua progressione si scontra con il flusso principale per divenire un vortice, quello spingere avanti contro il flusso principale è *viññāṇa* o coscienza.

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

Comprendere il meccanismo significa distruggerlo, e ciò stesso è il *nibbāna*. *Nibbāna* e *samsāra* non sono compartimenti differenti. Nel momento in cui il vortice cessa di vorticare, cessa anche di esistere, e ad esso non è più applicabile alcun concetto mondano. La visione di ciò è l'esperienza della realizzazione dell'occhio del Dharma:

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

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

...

Quindi, i concetti di nascita, decadimento e morte, trapassare e riapparire, hanno senso solo nel contesto del vortice *samāsārico* tra coscienza e nome-e-forma. Se in un modo o nell'altro si riesce a rompere questa interrelazione, questo vortice *samāsārico*, il mulinello, può essere fermato, e dopo di ciò nulla rimane che possa essere detto o predicato.

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

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

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

Nel momento in cui la fascina della coscienza è rimossa, tutte le altre sulla destra cadono immediatamente. Non c'è alcun intervallo (temporale).

Ciò che qui l'autore vuole sottolineare è che colui che realizza il Dharma per la prima volta

comprende simultaneamente tutta la struttura dell'origine dipendente, qui ed ora, senza sfasamenti temporali.

Citando il *Mahāpadāna sutta*<sup>56</sup>, l'autore mette in chiaro che l'ignoranza consiste nel non comprendere la relazione tra nome e forma e coscienza, mentre i *saṅkhāra* sono ciò che rende possibile la perpetuazione di questa relazione. In altri termini, possiamo intendere *avijjā* come la tendenza a cercare qualcosa di permanente e possederlo, ed i *saṅkhāra* come lo sforzo che sorge da questa tendenza.

La relazione tra nome-e-forma e coscienza getta luce sul processo della rinascita. Secondo l'Abhidhamma Pāli, all'ultimo istante di coscienza deve seguire un particolare tipo di coscienza chiamata 'coscienza che connette alla rinascita', *paṭisandhi viññāṇa*, termine assente nei sutta, che determinerebbe il ricollegarsi di una coscienza con il complesso nome-forma ad esso karmicamente correlato<sup>57</sup>. Ciò che l'autore contesta è che sia necessario riconnettere ciò che in realtà non è mai stato separato. In altri termini, essendo la relazione tra nome-e-forma e coscienza una relazione di mutuo supporto, la coscienza di un individuo comune è sempre una coscienza radicata. Il passaggio tra questa vita e quella vita non è un movimento spaziale, ma si consuma all'interno del rapporto dialettico tra una 'questità' e la sua corrispondente alterità, come esemplificato dalla similitudine del vortice:

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

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

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

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

In che modo la coscienza si radica o stabilizza? Questo è spiegato in SN, 12:38, *Cetanā sutta*. Esso indica le condizioni per lo stabilirsi od il radicarsi della coscienza, in altri termini le modalità della rinascita. Ogniquale volta esistano attività volizionali (*saṅkhāra*) assieme alla presenza delle latenze o tendenze (*anusaya*)<sup>58</sup>, o qualora solo le tendenze siano presenti,

<sup>56</sup> DN 14.

<sup>57</sup> Come già menzionato, *paṭisandhi* è la funzione che una coscienza dotata di potenzialità karmiche assume, determinando la rinascita.

<sup>58</sup> *Anusaya* è variamente tradotto come proclività, latenze, tendenze, ossessioni od inclinazioni. Sono sette: desiderio sensuale, avversione, opinioni speculative, dubbio, presunzione, brama per l'esistenza, ignoranza. "Sono chiamate proclività poiché, in conseguenza della loro pertinacia, divengono continuamente le condizioni per il sorgere di ancor più desiderio sensuale, etc." (*Visuddhimagga*, XXII)



queste costituiscono la base per lo stabilirsi della coscienza. È diviso in tre paragrafi che illustrano la situazione di un uomo mondano privo di qualunque addestramento, la situazione di una persona che è in addestramento, e la situazione di un arahant. Al sutta 38 ne seguono altri due – 39 e 40 – sostanzialmente identici. Questa la traduzione dalla versione di Bhikkhu Ñāṇananda:

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

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

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

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

Nel **sermone 4** l'autore spiega ulteriormente cosa si debba intendere per *samsāra*, che letteralmente significa *vagare tra (un'esistenza e l'altra)*: esso altro non è che un circuito tra una questità ed una alterità. Il passaggio tra un *qui* e un *là* non è un viaggio nel modo in cui normalmente lo intendiamo, ma un cambio di punto di vista. Nome-e-forma necessita della coscienza per crescere, e la coscienza necessita di un punto d'appoggio per radicarsi, come un'intenzione, un pensiero o una tendenza, in particolare la brama. Due brevi sutta, AN 3:76, 77, affermano:

*Kammaṃ khattaṃ, viññāṇaṃ bijaṃ, taṇhā sinheo.*

Kamma è il campo, la coscienza è il seme, la brama è l'umidità.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Il sutta 76 si riferisce al radicarsi della coscienza ed il sutta 77 si riferisce al radicarsi di volizioni ed

Ossia, la coscienza cresce nel campo del karma con la brama come umidità. Non dimentichiamo che karma significa intenzione.

*Nāma-rūpa* non è semplicemente l'immagine visibile esteriormente, come comunemente inteso, ma quell'immagine che cade sulla coscienza come suo oggetto. La ragione del sorgere e del crescere di *nāma-rūpa* è dunque il seme della coscienza. Quel seme della coscienza cresce nel campo del kamma, con la brama come umidità. Il prodotto è in termini di aggregati, elementi e basi. La cessazione della coscienza non è altro che il *Nibbāna*.

Per cessazione della coscienza, specifica l'autore, si intende la cessazione di *abhisaṅkhata viññāṇa*, la coscienza specificamente preparata, o costruita, in altri termini la coscienza di un uomo comune soggetta a brama ed ignoranza.

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

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

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

A questo punto l'autore cita il *Kaccāyanagottasutta*, SN, 12:15. Questo sutta ha un corrispondente Sanscrito, incluso nel *Samyuktāgama*, n. 301, il cui titolo è *Katyāyanagotrāsūtra*. Nelle sue *Mūlamādhyamaka Kārikā*, *Le Stanze Fondamentali Della Via Di Mezzo*, Nāgārjuna cita quest'unico *sūtra* a fondamento della sua dottrina della via di mezzo che è la dottrina della vacuità. Questo il *sūtra* tradotto dalla versione Pāli<sup>60</sup>:

Il Venerabile Kaccāyanagotta si avvicinò al Beato, gli rese omaggio, sedette da un lato, e disse: "Venerabile signore, si dice retta opinione, retta opinione. In che modo, Venerabile signore, c'è retta opinione?"

---

aspirazioni, ma la modalità dei due processi è la stessa: "Così, Ānanda, per gli esseri che sono ostacolati dall'ignoranza ed impastoiati dalla brama, *kamma* è il campo, la coscienza è il seme, e la brama è l'umidità per il radicarsi della loro coscienza (delle loro volizioni ed aspirazioni) in un regno inferiore (medio, superiore)". Vedi Bodhi Bhikkhu, 2012.

<sup>60</sup> Bhikkhu Ñāṇananda non cita il testo completo. La traduzione segue la versione di Bhikkhu Bodhi, che mi sembra più chiara. Vedi, Bhikkhu Bodhi, 2000.

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

Questo mondo, Kaccāyana, è per la maggior parte impastoiato da coinvolgimento, attaccamento ed aderenza (ad opinioni)<sup>61</sup>. Ma colui che è dotato di retta opinione non viene coinvolto e non si attacca per mezzo di quel coinvolgimento e di quell’attaccamento, quel punto di vista mentale, aderenza, tendenza sottostante, (ovvero) non prende posizione riguardo a ‘questo è il mio sé’<sup>62</sup>. Non ha perplessità né dubbio che ciò che sorge è solo sofferenza, e ciò che cessa è solo sofferenza. La conoscenza riguardo a ciò è indipendente dagli altri. In questo modo, Kaccāyana, c’è retta opinione.

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

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

In questo breve sutta, il Buddha evidentemente identifica *pratītya samutpāda* con la via di mezzo, non equiparabile ad alcuna nozione di esistenza o non esistenza.

Il mondo di cui il saggio conosce il sorgere ed il cessare è quello che sorge nelle sei basi dei sensi, interne ed esterne. Per comprendere appieno il significato di quanto detto, dobbiamo tener conto di questa definizione di mondo. È proprio contemplando il sorgere ed il cessare del mondo per mezzo della saggezza che uno penetra attraverso le opinioni dogmatiche di esistenza e non esistenza cosicché un profondo insight si può produrre.

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

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

<sup>61</sup> Bhikkhu Bodhi spiega in nota: “Il (Commentario) *Spk* dice che ognuno dei tre termini, coinvolgimento, attaccamento ed aderenza, si verificano a causa di brama ed opinioni (*taṇhā, diṭṭhi*), perché è per mezzo di esso che uno è coinvolto, si afferra ed aderisce ai fenomeni dei tre piani di esistenza come “Io” e “mio”.”

<sup>62</sup> Bhikkhu Bodhi: “Il *Spk* dice che anche brama ed opinioni sono chiamate ‘punti di vista mentali’ (*adiṭṭhāna*), in quanto fondamento di stati mentali (inappropriati), ed ‘aderenze e tendenze subliminali’ (*abhinivesānusaya*), in quanto aderiscono alla mente e giacciono latenti in essa. *Spk* connette il verbo ‘*adhiṭṭhāti*’ al successivo ‘*attā me*’ e nel tradurre mi sono basato su questa interpretazione.”

indipendente. In realtà, essi possono sussistere solo in coppia.

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

È un caso di lasciar andare tutte le risorse, *sabbūpadhipaṭṭinissagga*<sup>63</sup>. Non si possono separare gli anelli uno dall'altro. Nascita e decadimento-e-morte sono intrecciati. È una coppia congiunta. Quindi la soluzione è lasciar andare. Tutti i problemi sorgono dall'assumere un punto di vista. Perciò il tipo di opinione che in questo caso viene sanzionata è quella che conduce al distacco ed all'abbandono, quella che va contro la tendenza ad afferrare ed aggrapparsi.

L'arahant è colui che è andato oltre ogni dicotomia, che è completamente distaccato, in virtù della distruzione degli āsava, come descritto nel **sermone 5**.

Di solito, gli āsava sono detti essere di tre tipi, *kamāsava*, *bhavāsava* e *avijjāsava*<sup>64</sup>. Il termine *āsava*, in questo contesto, è di solito tradotto come influssi. Possono essere intesi come certi influssi intossicanti che creano un mondo dominato dai desideri sensuali, uno stato di confusione che dà la nozione di esistenza e conduce all'ignoranza. Questi influssi sono detti avere la natura di infiltrarsi nella mente. A volte viene menzionato un quarto tipo di influssi, ovvero *diṭṭhasava*, ma questo può facilmente essere incluso sotto *avijjāsava*.

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

L'esistenza stessa della 'esistenza' è dovuta in special modo al fluire all'interno degli influssi dell'esistenza<sup>65</sup>. Ciò che è chiamato esistenza non è l'apparente processo di esistenza visibile agli altri. È qualcosa che pertiene al proprio continuo mentale.

Per esempio, quando si dice che qualcuno vive nel mondo dei desideri dei sensi, si può pensare che viva circondato da oggetti che procurano piacere sensuale. Ma questo non sempre è il caso. È l'esistenza in un mondo di desideri sensuali che è costruito da pensieri sensuali. È lo stesso con i regni della forma o della non forma. Perfino questi regni possono essere sperimentati e raggiunti vivendo in questo stesso mondo<sup>66</sup>.

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

Abbiamo già spiegato il concetto di *bhavanirodha* nella definizione di *bhava*, a cui rimando.

<sup>63</sup> *Upadhi* significa base, substrato. I commentari ne individuano vari tipi, di cui quattro sono i più comuni, cioè i cinque *skandha*, gli oggetti del desiderio sensuale, i contaminanti mentali, il karma. Tuttavia, nel suo significato più ampio, indica qualunque cosa su cui fondiamo il nostro senso di un sé, di una personalità, tutto ciò che ci appartiene ed attraverso cui ci identifichiamo e siamo identificati. *Sabbūpadhipaṭṭinissagga*, l'abbandono di tutti gli *upadhi*, è un sinonimo di Nirvāṇa.

<sup>64</sup> Sensualità, esistenza, ignoranza. *Diṭṭhāsava* sono le opinioni erronee.

<sup>65</sup> In altri termini, è l'azione che gli āsava esercitano sulla coscienza "fluendo" in essa che determina il sorgere del concetto di esistenza.

<sup>66</sup> Colui che realizza i quattro *jhāna* sperimenta il regno della forma, e chi realizza i quattro assorbimenti immateriali sperimenta il regno della non forma.

Dovrebbe essere chiaro che ciò che cessa è l'illusione e la percezione di un'esistenza, in altri termini, ciò che cessa è un concetto che la mente sovrimponde al flusso impermanente dei fenomeni.

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

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

Monaci, avete visto una pittura chiamata un film (*caraṇa*)<sup>67</sup>? 'Sì, signore.' 'Monaci persino quella pittura chiamata un film è qualcosa pensato dalla mente. Ma questa mente, monaci, è più pittoresca della pittura chiamata un film. Quindi, monaci, dovrete riflettere ogni istante sulla vostra mente in questo modo: 'Per lungo tempo questa mente è stata contaminata da lussuria, odio ed illusione'. Dalle contaminazioni della mente, monaci, sono gli esseri contaminati. Dalla purificazione della mente, monaci, sono gli esseri purificati.

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

Il termine "film" usato dall'autore non è ovviamente la traduzione di *caraṇa*; è usato in senso traslato per collegare il discorso a ciò che segue. Bhikkhu Ñāṇananda comunque aggiunge la spiegazione della parola secondo l'esegesi:

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

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

Di primo acchito il sutta, quando si riferisce alla pittura, sembra riferirsi a colui che l'ha dipinta. Ma c'è qualcosa di più profondo di questo. Quando il Buddha dice che la pittura chiamata *caraṇa* è anche qualcosa pensato dalla mente, non sta semplicemente affermando che l'artista l'ha composta pensandola con la propria mente. Il riferimento è

<sup>67</sup> Thanissaro Bhikkhu traduce *un marchingegno mobile*, traduzione forse più chiara. Bhikkhu Bodhi, 2000, nota 206: "*Caraṇaṃ nāma cittaṃ*. *Citta* qui è l'equivalente del Skt *citra*, immagine. Il significato esatto del titolo dell'immagine è oscuro. *Spk* lo glossa come *vicaraṇacitta*, "l'immagine viaggiante" (*Spk-pī*: perché viaggiano portandosela appresso), ma è possibile che *caraṇa* qui significhi "condotta", come in altri contesti."

piuttosto alla mente di coloro che la vedono. Colui che la vede la considera qualcosa di meraviglioso. Crea un'immagine da essa. Immagina in essa qualcosa di pittoresco.

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

L'autore elabora ulteriormente la similitudine del film allo scopo di chiarire le dinamiche fra i vari fattori dell'origine dipendente. Un film viene proiettato sempre al buio; se la proiezione avviene durante il giorno, ci si serve di tende e cortinaggi per impedire alla luce di entrare.

Questa oscurità contribuisce a portare a galla l'oscurità dell'ignoranza che dimora nella mente degli esseri.

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

Quando va al cinema o al teatro, porta con sé le spezie necessarie a creare un film od un dramma, ovverosia gli influssi, o *āsava*.

Supponiamo che si stia assistendo ad un film durante il giorno nel buio di una sala. Se tutt'a un tratto le finestre si aprono, le tende vengono tirate, ed entra la luce del giorno, il film che si sta proiettando perderà il suo appeal, diverrà piatto ed insignificante, accadrà qualcosa che possiamo chiamare scolorimento, uno dei significati di *virāga*, solitamente tradotto come disincanto o dissolvimento.

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

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

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

Ora, anche riguardo agli arahant, abbiamo lo stesso andamento. Quando l'ignoranza cessa senza lasciare alcun residuo, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*, esaurendo

contemporaneamente gli influssi, anche le preparazioni cessano. Perché? Perché le preparazioni devono la loro esistenza all'ignoranza. Hanno l'abilità di preparare fintantoché esiste l'ignoranza. *Saṅkhāra* in genere significa preparazioni. Sono il trucco e la finzione che danno conto dell'illusione. L'oscurità dell'ignoranza fornisce lo sfondo per essa. Se in un modo o nell'altro, la luce della saggezza entra in scena, quelle preparazioni, *saṅkhāra*, divengono non-preparazioni, *visaṅkhāra*, e ciò che è preparato, *saṅkhata*, diviene un non-preparato, *visaṅkhata*.

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

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

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

Il *Gaddulasutta* continua con le seguenti parole:

*“Come un tintore od un pittore dipinge le fattezze di una donna o di un uomo, completi di tutte le loro parti maggiori e minori, su un asse ben levigato, o su un muro o su una striscia di tessuto, con tintura, o lacca o curcuma o indaco o robbia, allo stesso modo l'ignorante uomo mondano crea, per così dire, la sua forma, sensazioni, percezioni, preparazioni e coscienza.”*

Ciò che il Buddha vuol farci capire comparando i cinque gruppi soggetti ad attaccamento alla creazione fatta da un pittore, è l'insostanzialità e la vanità di questi cinque gruppi. Ciò manifesta la loro natura composta e creata.

Sono i *saṅkhāra* che sono responsabili di questa preparazione o creazione. Il *Khajjanīyasutta*<sup>68</sup> dice:

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

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

---

<sup>68</sup> SN 22:79.

La preparazione è effettuata per mezzo dell'intenzione. ... Intenzione ed immaginazione recitano la loro parte in questa questione della preparazione. Quindi, in ultima analisi, è qualcosa di prodotto dall'immaginazione. Tutti i cinque gruppi soggetti ad attaccamento sono il prodotto del pensiero. Come suggerito dalla similitudine della pittura e del pittore, questi cinque gruppi, alla fin fine, si rivelano essere il prodotto dell'immaginazione.

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

Ciò che sostiene l'accumularsi delle preparazioni è l'ignoranza. L'ignoranza fornisce lo sfondo, come nel caso del dramma e del film. Questa relazione tra ignoranza e preparazioni è chiaramente delineata nel *Cetanāsutta* del *Saṅcetanīyavagga* dell'*Anguttara Nikāya*<sup>69</sup>. Secondo quel sutta, il mondo attribuisce un'attività a qualcosa considerandolo come un'unità – percependolo come un'unità compatta. In altre parole, è il modo che il mondo ha di sovrapporre il concetto di un'unità o di un agente autonomo ovunque sembri esserci qualche sorta di attività. Come abbiamo menzionato in connessione alla similitudine del vortice, esso, visto da lontano, appare come un centro od una base. Allo stesso modo, ovunque sembri esserci qualche forma di attività, tendiamo ad introdurvi il concetto di un'unità.

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

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

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

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

Similmente, nel caso della parola, si può dire che il linguaggio è un conglomerato di

<sup>69</sup> AN, 4:171. Questo *Cetanāsutta* non va confuso con il *Cetanāsutta*, SN, 12:38, già citato in precedenza.



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

Veniamo ora alla seconda parte:

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

La terza ed ultima sezione è la più significativa:

*'Monaci, in tutti questi casi, l'ignoranza è presente. Ma con la dissoluzione e la cessazione senza residuo dell'ignoranza, quel corpo non è lì, a causa del quale può sorgere per lui (il percettore) piacere o dolore interno, quella parola non è lì, a causa della quale può sorgere per lui piacere o dolore interno, quella mente non è lì, a causa della quale può sorgere per lui piacere o dolore interno. Quel campo non è lì, quel sito non è lì, quella base non è lì, quella ragione non è lì, a causa della quale può sorgere per lui piacere o dolore interno.'*

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

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

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

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

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

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

*Saṅkhāra* in quanto secondo anello della formula del *paṭicca samuppāda* è definito dal Buddha nel *Vibhaṅga sutta* del *Nidānasaṃyutta* non come *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* e *manosaṅkhāra*, ma come *kāyasaṅkhāro*, *vacīsaṅkhāro* e *cittasaṅkhāro*.<sup>70</sup>

Questi tre termini sono al singolare e sono ulteriormente definiti nel *Cūlavedalla sutta*<sup>71</sup>, MN 44. Seguo la traduzione di Bhikkhu Bodhi:

“Venerabile, quante formazioni<sup>72</sup> ci sono?”

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

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

“Inspirazione ed espirazione, amico Visākha, sono una formazione corporea; pensiero applicato e pensiero sostenuto<sup>73</sup> sono una formazione verbale; percezione e sensazione sono una formazione mentale.

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

“Amico Visākha, ispirazione ed espirazione sono corporee, queste cose sono legate al corpo, sono condizioni legate al corpo; questo è il motivo per cui ispirazione ed

<sup>70</sup> Bhikkhu Anālayo fa notare che le versioni parallele dal Cinese e dal Tibetano di questo sutta rendono chiaro che probabilmente la lettura *cittasaṅkhāro* potrebbe essere un errore di trascrizione. Bhikkhu Ñāṇananda aveva a disposizione solo la versione Pāli nell'edizione singalese e quindi le sue conclusioni derivano logicamente da questa. Poiché il problema interpretativo è tutt'altro che secondario, e poiché ciò comprende anche il successivo discorso sul significato di *viññāṇa anidassana* – un termine che nella discussione successiva ha un ruolo centrale – preferisco dedicare ad esso un'appendice a cui rimando.

<sup>71</sup> Questo importante sutta è un'esposizione di più temi fatta da Bhikkhu Dhammadinna in risposta alle domande del laico Visākha. Avendo ricevuto la sanzione del Buddha, il discorso è stato incluso nella collezione dei discorsi di media lunghezza.

<sup>72</sup> Bhikkhu Bodhi usa il termine *formazioni* invece di *preparazioni* per tradurre *saṅkhāra*.

<sup>73</sup> Per quel che concerne la formazione verbale, i due termini pensiero applicato e pensiero sostenuto (*vitakka* e *vicāra*) si riferiscono all'iniziale applicazione della mente su un oggetto ed al successivo permanere della mente sullo stesso oggetto, considerandolo secondo vari punti di vista. I due termini ricorrono anche in quanto fattori del primo *jhāna*, con un significato tuttavia diverso: essendo il pensiero discorsivo sospeso in quello stato, i due termini si riferiscono alla prima applicazione della mente sull'oggetto di meditazione ed al suo successivo permanere per mezzo di concentrazione e consapevolezza.

espirazione sono una formazione corporea. Uno prima applica il pensiero e sostiene il pensiero e poi inizia a parlare; questo è il motivo per cui pensiero applicato e pensiero sostenuto sono una formazione verbale. Percezione e sensazione sono mentali, sono stati connessi alla mente, questo è il motivo per cui percezione e sensazione sono una formazione mentale.”

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

Secondo questa definizione sembra che ciò che il Buddha ha indicato come secondo anello della formula dell'origine dipendente sono ispirazione ed espirazione, pensiero e ponderazione<sup>74</sup>, e percezione e sensazione. Il tipo di interpretazione che abbiamo adottato ci mostra che la parola *saṅkhāra*, nel contesto per esempio di un film, può significare preparazioni o qualche tipo di arrangiamento o modellamento preliminare.

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

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

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

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

<sup>74</sup> Ciò che Bhikkhu Bodhi traduce con pensiero applicato e pensiero sostenuto, ossia *vitakka* e *vicāra*.

criterio per giudicare se la vita è presente od assente in una persona.

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

Il significato di tutta la lunga trattazione precedente è il seguente: al di sotto dei *saṅkhāra* di corpo, parola e mente dati dalle intenzioni aventi una coloritura eticamente positiva o negativa che costituiscono il karma, il Buddha, stando perlomeno all'interpretazione di Bhikkhu Ñāṇananda<sup>75</sup>, identifica come secondo anello della catena dell'origine dipendente tutte quelle attività che rendono possibili, ossia preparano, le suddette intenzioni. Le intenzioni karmicamente attive sarebbero dunque uno strato più superficiale prodotto da tutta la massa di attività subliminali che sono sostenute nella loro efficacia dall'ignoranza, che si manifesta fondamentalmente come l'illusione di un centro unitario a cui tutte queste attività pertengono e che chiamiamo io o sé. Una volta che l'ignoranza sia stata smantellata, viene meno la ragione stessa per cui i *saṅkhāra* possono agire come preparatori di questa realtà illusoria.

Gli asceti pre-Buddhisti, perfino Ālāra Kālāma ed Uddaka Rāmaputta<sup>76</sup>, pensavano di poter uscire dal *samsāra* tranquillizzando le attività fisiche, verbali e mentali, ma non comprendevano che tutti questi sono *saṅkhāra*, o preparazioni, e si trovavano quindi di fronte ad un certo dilemma. Andavano avanti calmando le attività fisiche a livelli sempre più sottili. Calmavano ispirazione ed espirazione, riuscivano a sopprimere pensiero e ponderazione per mezzo di esercizi di concentrazione, ma senza una comprensione corretta<sup>77</sup>. Era una calma solo temporanea.

Tuttavia, una volta che raggiungevano il livello di né-percezione-né-non-percezione, dovevano affrontare un problema. Di fatto, la definizione stessa di quel livello di ottenimento tradisce il tipo di dilemma in cui si trovavano. Significa che uno non è in grado di dire in modo definitivo se vi sia un qualche tipo di percezione o no. ...

(Gli asceti) comprendevano fino ad un certo punto che questa percezione è una malattia, un problema, un tumore, una ferita, od ancora una spina<sup>78</sup>, e volevano essere liberi dalla percezione, ma, d'altra parte, temevano che essere totalmente liberi da percezione significasse essere in uno stato di illusione. Perciò concludevano: "Questa è la pace, questo è eccellente, ossia né-percezione-né-non-percezione" e si fermavano lì. Questo è il

<sup>75</sup> Vedi Appendice. Bhikkhu Anālayo dissente da questa interpretazione con buone ragioni.

<sup>76</sup> Sono questi i due maestri con cui il Bodhisattva (colui che poi sarebbe divenuto il Buddha) studiò all'inizio della sua ricerca ascetica. Egli riuscì a raggiungere l'apice della realizzazione insegnata dai due sistemi, ma si accorse che questa realizzazione non conduceva alla liberazione dal *samsāra*.

<sup>77</sup> Questo non significa che la concentrazione e lo sviluppo del *samādhi* non siano parte integrante del cammino spirituale anche nel Buddhismo, ma che il *samādhi* è uno strumento non il fine. È lo strumento che consente lo sviluppo delle facoltà mentali necessarie al vero insight che può portare al risveglio. Se invece si usa il *samādhi* fine a sé stesso l'alba della saggezza difficilmente sorgerà.

<sup>78</sup> Tutte similitudini che si trovano nei discorsi per definire la percezione.

motivo per cui il Buddha rigettò perfino Ālāra Kālāma ed Uddaka Rāmaputta ed andò alla ricerca della pacificazione di tutte le preparazioni.

Il tipo di meditazione di tranquillità seguita dagli asceti pre-Buddhisti, attraverso varie conoscenze supreme ed ottenimenti meditativi, non poteva mai portare alla pacificazione di tutte le preparazioni. Perché? Perché l'ignoranza sottostante a quelle preparazioni non era discernibile al loro livello di saggezza. Alla fine, non potevano neanche riconoscere la loro natura di *saṅkhāra*. Pensavano che questi fossero solo condizioni di un'anima. Quindi, come gli Yogi Hindu dei giorni nostri che seguono la filosofia delle *Upaniṣad*, pensavano che il respiro fosse solo uno strato del sé, una scorza esterna dell'anima. ....

Visto che il *Nibbāna* è chiamato la pacificazione di tutte le preparazioni, si può a volte concludere che l'ottenimento della cessazione di percezione e sensazione, *saññavedayitanirodha*<sup>79</sup>, sia in sé stesso il *Nibbāna*. Tuttavia, è emergendo da questo ottenimento, che è simile ad uno stato di totale congelamento, che uno realizza le tre liberazioni, il privo di segno, *animitta*, il privo di desiderio, *appaṇihita*, ed il vuoto, *suññata*<sup>80</sup>.

Secondo il Buddhismo, è la saggezza che decide la questione, non la tranquillità. Quindi, in ultima analisi, le preparazioni cessano di essere preparazioni quando la tendenza ad afferrare il segno nelle preparazioni è eliminato e la condizione priva di segno è sperimentata. Il segno indica la nozione di permanenza e dà conto della natura ingannatrice delle preparazioni, come nel caso del trucco di un attore o degli attrezzi di scena. È il segno della permanenza che conduce al desiderio per qualcosa, ad aspettative ed aspirazioni.

Quindi, quel segno deve scomparire assieme al desiderio perché la *Liberazione del Privo di Desiderio* compaia. Quindi uno deve vedere tutto ciò come privo di essenza e vuoto. È proprio a causa del desiderio che consideriamo qualcosa come 'essenziale'. Quando c'è il desiderio, chiediamo col proposito di qualcosa. È attraverso questa speciale visione del *Privo di Segno*, del *Privo di Desiderio* e del *Vuoto* che il Buddha giunse alla pacificazione di tutte le preparazioni. ...

Cosa rende il problema del *samsāra* così difficile da risolvere? Andiamo avanti accumulando azioni karmiche, ma quando arriva il momento di sperimentare le loro conseguenze, non le consideriamo semplici risultati del karma, ma sovrimponiamo un *io* a quella esperienza. Quindi agiamo con la nozione di un *io* e reagiamo alle conseguenze ancora con la nozione di un *io*. A causa di quella reazione egoistica, accumuliamo nuovo karma. ...

Se si avesse l'opportunità di vedere la prova di un dramma o le preparazioni fatte dietro le quinte ... si potrebbe vedere cos'è il dramma. ...

Allo stesso modo c'è qualcosa di drammatico in queste preparazioni di base – ossia ispirazione ed espirazione, pensare e ponderare, percezione e sensazione. Se uno vede

<sup>79</sup> Questo stato di assorbimento meditativo è a volte chiamato il nono *samādhi*. Tuttavia, esso non è un *samādhi* come gli altri. È esclusivo appannaggio degli *anāgami*, degli *arahant* e dei bodhisattva aventi un corrispondente livello di sviluppo spirituale. Per un *anāgamin*, è propedeutico alla realizzazione dello stato di liberazione finale, come il testo spiega di seguito. Per un *arahant*, è uno stato in cui dimorare a volte.

<sup>80</sup> Le tre porte alla liberazione sono comuni a tutti i veicoli e segnano la realizzazione del *Nirvāṇa*.

queste preparazioni dietro le quinte con saggezza, subentrerà il disincanto. Ciò che la meditazione di tranquillità fa è calmarle temporaneamente e condurre ad una certa felicità. Anche questo è necessario dal punto di vista della concentrazione, per sopprimere l'agitazione e tutto il resto<sup>81</sup>, ma non elimina l'ignoranza. Questo è il motivo per cui, nella meditazione di visione profonda, si cerca di comprendere le preparazioni per ciò che sono eliminando l'ignoranza.

Più uno vede le preparazioni come preparazioni, più l'ignoranza è dispersa, e più l'ignoranza è dispersa, più le preparazioni perdono il loro significato in quanto preparazioni. Allora uno vede con saggezza la natura delle preparazioni come priva di segno, priva di desiderio, e vuota, al punto che, in effetti, le preparazioni cessano di essere preparazioni.

Vedere le preparazioni in questo modo è possibile solo quando brama ed attaccamento vengono abbandonati. Essi costituiscono il collante che tiene uniti i vari momenti che formano un'esistenza, così come tiene uniti i vari fotogrammi che formano un film cosicché esso diviene significativo per chi lo guarda.

La brama ha tre caratteristiche, elencate nella seconda nobile verità: *ponobhavika*, il fatto di condurre a rinnovate esistenze; *nandirāgasahagata*, il fatto di andare assieme a diletto ed attaccamento; *tatratatrābhinandi*, il fatto di trovare diletto ora qui, ora là.

Si può pensare che con rinnovata esistenza si intenda semplicemente il fatto di connettere una esistenza nel *sam̐sāra* ad un'altra, ma non è così. È la brama che connette ogni momento dell'esistenza ad un altro.

Per esempio, uno che sta vedendo un film connette la prima scena con la seconda per comprendere quest'ultima. ... Le scene non cadono sullo schermo tutte assieme, ma tuttavia si instaura un meccanismo che le connette. Questa è l'idea che sta dietro al termine *ponobhavika*. Nel connettere una scena con un'altra c'è un elemento di divenire nuovamente o rigenerare.

C'è quindi il termine *nandirāgasahagata*. Questo è l'altro additivo che deve esserci per riuscire a godere di un film. Indica la natura di godere (di qualcosa) e divenire attaccati. La brama in particolare è come una colla. ... Quindi, la brama, o desiderio, incolla le scene una all'altra.

Viene quindi il termine *tatratatrābhinandi*, la natura di godere, in particolare ora qui, ora là. In effetti, è l'associazione di una scena con l'altra allo scopo di creare da tutto ciò una storia. ...

Allo stesso modo, gli esseri del mondo creano un film di nome-e-forma sullo schermo della coscienza con l'aiuto delle preparazioni, o *sañk̐hāra*. Nome-e-forma sono un prodotto dell'immaginazione.

I momenti dell'esistenza si susseguono l'uno all'altro come i fotogrammi di un film. Quando il fotogramma presente appare, quello passato non esiste più e quello futuro non esiste ancora. Anche quello presente è fugace ed impermanente. Ciò nonostante, la brama incolla

---

<sup>81</sup> Una delle fondamentali funzioni del *samādhi* è sopprimere temporaneamente i cinque ostacoli.

assieme tutti questi momenti successivi in una sequenza logica, benché tutto ciò sia solo un'illusione.

Per comprendere come quest'illusione si produce, l'autore fa l'esempio di un cane che, passando su un corso d'acqua vede la propria immagine riflessa e pensa sia un altro cane, reagendo scodinzolando od abbaiano. Il cane pensa che sta guardando perché vede un altro cane, ma la realtà è che vede un cane perché sta guardando:

Se il cane non avesse guardato giù, non avrebbe visto un cane che lo guardava dal basso, in altri termini la propria immagine. È precisamente questo il tipo di illusione che si produce in riferimento a nome-e-forma, preparazioni e percezione sensoriale. **Qui si trova il segreto dell'Origine Dipendente. ...**

Tendiamo a pensare che ogni oggetto esista di proprio accordo, ma questo è ciò che chiamiamo *sakkāyadittṭhi*, l'opinione di una personalità, che porta con sé la discriminazione del sé.

È questa opinione che fa sì che il cane immagini che c'è un altro cane nell'acqua. Immagina che il cane sia lì anche quando non guarda. Può aver pensato: "Sto guardando perché lì c'è un cane", ma il fatto è che il cane appare lì perché lui si prende la briga di guardare. Abbiamo qui un caso di *paṭicca samuppāda*.

Ovverosia, il complesso nome-e-forma sorge in quanto riflesso della coscienza quando essa sia urtata dagli oggetti dei sensi, in particolare dai quattro elementi. Questo urto è il contatto, ovvero sia il venire assieme di base interna, base esterna e coscienza. Del contatto, il Buddha afferma in un discorso del *Nidānasamyutta* del *Samyutta Nikāya*<sup>82</sup> che esso è la condizione per il sorgere di *dukkha*, la sofferenza o natura insoddisfacente dei fenomeni. Essendo i cinque *skandha* considerati sinonimi di *dukkha* (si ricordi la definizione della prima Nobile Verità), ne consegue che essi pure, e quindi nome e forma, hanno il contatto come condizione. Immaginando un sé in questo nome-e-forma, la coscienza si afferra ad esso. La coscienza che così crea un sé in nome e forma è la coscienza specificamente preparata (*abhisankhata viññāṇa*).

C'è solo una coscienza che non riflette nulla ed è la coscienza di un arahant definita *anidassana, anantam, sabbato pabham*<sup>83</sup>. Questi tre termini compaiono raramente nei sutta. L'autore cita il *Kevaddhasutta*, DN 11, in cui appaiono i seguenti versi:

La coscienza che non manifesta nulla, che è illimitata e luminosa in ogni direzione  
(*Viññanam anidassana, anantam, sabbato pabham*)

È lì che terra ed acqua, fuoco e vento, non trovano alcun punto d'appoggio.

Qui, ancora, è dove lungo e corto, sottile e grossolano, piacevole e spiacevole

Nome e forma sono troncati senza eccezione.

Quando la coscienza cessa, colà questi sono tenuti a bada.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> SN 12:26.

<sup>83</sup> Come già accennato in nota 70, p. 52, l'interpretazione del significato di quest'espressione non trova tutti concordi. Cfr. l'Appendice per una discussione approfondita del problema.

<sup>84</sup> Traduzione di Walsh: "Laddove la coscienza è priva di segno, sconfinata, luminosa in ogni direzione/ È colà che terra, acqua, fuoco ed aria non trovano alcun appoggio./ Colà lungo e corto, piccolo e grande, bello e

Secondo Bhikkhu Ñāṇananda, in questi versi il termine coscienza viene usato con due diverse accezioni. La coscienza di cui si parla nel primo verso indica la coscienza di un arahant. La coscienza di cui viene predicata la cessazione nell'ultimo verso è invece la coscienza specificamente preparata di un uomo comune.

Il **sermone 7** è dedicato a definire questi termini e trarne le implicazioni per quel che concerne l'argomento in discussione.

Il termine *anidassana* è definito per inferenza dal termine *nidassana* che significa manifestare, gettare luce su. La sua negazione significa quindi non manifestare nulla. C'è poi una definizione diretta tratta dal *Kakacupama sutta*, MN 21, in cui il termine *anidassana* viene riferito al cielo sul quale nulla può essere dipinto o disegnato perché, appunto, non può manifestare alcuna immagine. La coscienza di un arahant è così definita perché non riflette alcun nome e forma, essendo libera da ogni attaccamento ad esse. Ciò è possibile perché i quattro elementi menzionati nei versi appena citati non trovano in questa coscienza alcun punto d'appoggio, come invece accade nella coscienza specificamente preparata di un uomo comune.

Nei precedenti sermoni abbiamo menzionato la coscienza radicata e la coscienza non radicata. La coscienza di uno che non è un arahant è radicata su nome e forma. La coscienza non radicata è quella che è libera da nome-e-forma e non radicata su nome e forma. La coscienza radicata riflette il nome-e-forma su cui è radicata, mentre una coscienza non radicata non trova un nome-e-forma che siano reali. Un arahant non ha attaccamenti o legami riguardo a nome-e-forma. In breve, è un tipo di penetrazione di nome-e-forma senza venire intrappolati in esso. Questo è il modo di rivelare il significato dell'espressione *anidassana viññāṇa*.

Per chiarire meglio il senso di *anidassana*, possiamo ricordarci che la manifestazione richiede qualcosa di materiale. ... Per quel che concerne la coscienza di un arahant, il verso in questione mette in chiaro che in essa terra, acqua, fuoco e aria non trovano là alcun appiglio. È a causa dei quattro grandi elementi che si ottiene la percezione della forma. Sono detti essere la causa e la condizione per la designazione dell'aggregato della forma.

*Anantam* significa infinito o illimitato. Questa coscienza può essere infinita in molti modi: nulla vi è in essa che possa servire a misurarla. In particolare, visto che i quattro elementi non possono manifestarsi in essa, non possono servire come un indice della sua profondità; non può essere misurata perché è oltre ogni distinzione di lungo o corto, fine o grossolano, etc.; il suo campo (*gocara*) è infinito, non può essere rintracciata, commensurata, perché non ci sono oggetti in quella coscienza. Il *campo* di un arahant è la liberazione del vuoto ed il privo di segno (Dhp 17, *Arahantavagga*).

Per quel che concerne *sabbato pabham*, questo termine significa *luminoso in ogni direzione*. Per spiegarlo meglio, l'autore si rifà di nuovo alla similitudine del film. La coscienza specificamente preparata di un uomo comune è angusta come il raggio di luce che cade sullo schermo del cinema, mentre la coscienza di un arahant non ha limiti cosicché la sua

---

ripugnante./ Colà "nome-e-forma" sono completamente distrutti./ Con la cessazione della coscienza tutto ciò è distrutto." DN 11.



luminosità si espande ovunque. In questa luce, le preparazioni non possono più creare nulla, sono *acquietate*, perdono il loro significato in quanto preparazioni.

Il **sermone 8** riparte commentando un passo di un altro sutta in cui l'espressione *viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham* ricorre ed è il *Brahmanimantanika sutta*, MN 49:

*“La coscienza che non manifesta nulla, che è infinita e luminosa in ogni direzione non partecipa della terrestrità della terra, della acquosità dell’acqua, della natura ardente del fuoco, della natura ariosa dell’aria, della creaturalità delle creature, della divinità dei deva, della Pajāpatitā di Pajāpati<sup>85</sup>, della Brahmanità di Brahma, della radiosità dei Radianti<sup>86</sup>, della Subhakinhalitā dei Subhakinha Brahma<sup>87</sup>, della Vebapphalaitā dei Vebapphala Brahma<sup>88</sup>, della dominazione del dominatore<sup>89</sup>, e della totalità del tutto.”*

Il succo di questo paragrafo è che la coscienza non manifestante, che è infinita e luminosa in ogni direzione, è libera dalle qualità associate a tutti i concetti della lista, come la terrestrità della terra o l'acquosità dell'acqua. In altri termini, non è sotto la loro influenza, non partecipa di essi. Qualunque sia la natura che il mondo attribuisce a questi concetti, qualunque sia la realtà di cui vengono investiti, essa non viene registrata in questa coscienza non manifestante. Questo è il motivo per cui questa coscienza è detta essere non influenzata da essi.

Di solito, le persone comuni attribuiscono un certo grado di realtà ai concetti di uso quotidiano. Essi sono considerati come oggetti mentali, cose di cui la mente si occupa. ... la persona comune pensa che ci sia qualche cosa in ognuno di questi concetti. In altre parole, ritiene che ci sia qualcosa come una natura intrinseca o essenza in questi oggetti della mente.

Tuttavia, la citazione in questione sembra implicare che questa cosiddetta natura non viene registrata nella mente di un arahant. È assolutamente necessario per le persone del mondo ritenere che vi sia qualche reale natura in questi oggetti mentali. Perché? Perché per pensarli in quanto oggetti essi devono avere una qualche essenza, o almeno devono essere investiti di una essenza, e le persone del mondo le investono di fatto di una essenza, ossia la terrestrità della terra, la acquosità dell'acqua, etc. ...

Attribuendo una realtà a qualunque concetto che appare, le persone del mondo creano per sé la percezione della permanenza, la percezione della bellezza e la percezione del sé. In altri termini, oggettivano questi concetti nei termini di brama, presunzione ed opinioni. Quella oggettivazione prende la forma di qualche natura inerente ad essi attribuita. ...

La mente di colui che ha realizzato la suprema liberazione è libera dall'illusione di concepire i concetti come cose reali; vede la loro insostanzialità, la loro assenza di esistenza intrinseca.

<sup>85</sup> Il Signore della Creazione. È anche un nome dato a Māra, in quanto egli usa il suo potere su tutte le creature.

<sup>86</sup> Ābhassara deva. Sono deva del mondo della forma del piano corrispondente al secondo jhāna. Sono così chiamati perché il loro corpo emana luce. La loro vita è di due eoni.

<sup>87</sup> Sono i deva della gloria rifulgente. La rinascita in questo piano è possibile con la realizzazione del terzo jhāna. Hanno una vita di quattro eoni.

<sup>88</sup> La rinascita tra questi deva è possibile con la realizzazione del quarto jhāna. Essi hanno una vita di 500 eoni.

<sup>89</sup> Signore o dominatore, *abhibhū*. Il testo dice *the overlord-ship of the overlord*.

Quattro sono i modi di concepire i fenomeni in modo perverso per mezzo di brama, presunzione ed opinioni. Il *Brahmanimantanika sutta* così si esprime:

Avendo compreso per mezzo della conoscenza suprema la terra come terra, o Brahma,” (ossia avendo compreso per mezzo di un tipo speciale di conoscenza e non per mezzo della percezione sensoriale ordinaria)<sup>90</sup>, ed avendo compreso per mezzo della conoscenza suprema tutto ciò che non partecipa della terrestrità della terra” (il riferimento qui è a quella coscienza non manifestante che sarà descritta nel successivo paragrafo) “non affermo di essere terra, non affermo di essere sulla terra, non affermo di essere dalla terra, non affermo la terra come mia, non affermo la terra.”

Questo passaggio è molto simile a ciò che si trova nel primo sutta del *Majjhima Nikāya*, il *Mūlapariyāya sutta*, riguardo al quale Bhikkhu Bodhi così spiega:

I quattro modi di concepire (*maññanā*): Il Buddha mostra che il concepire ogni oggetto può avvenire secondo quattro modi, espressi nei testi come una quadruplici struttura linguistica: accusativo, locativo, ablativo e genitivo. Il significato primario di questa struttura modale – enigmatica anche in Pāli – sembra essere ontologica. Considero questa struttura come rappresentante i diversi modi in cui una persona ordinaria tenta di attribuire esistenza reale al suo immaginario senso di identità postulando, al di sotto del livello di riflessione, una relazione tra sé in quanto soggetto della cognizione ed il fenomeno percepito in quanto oggetto. Secondo la quadruplici struttura data, questa relazione può essere una di identificazione diretta (“egli concepisce X”), di inerenza (“egli concepisce in X”), di contrasto o derivazione (“egli concepisce da X”) o di semplice appropriazione (“egli concepisce X come mio.”)<sup>91</sup>

In questo modo la percezione della permanenza riguardo a ciò che è così concepito viene stabilita:

... l'uomo ordinario in questo mondo prende la percezione della terra seriamente, e concependo riguardo ad essa *la terra è mia, io sono sulla terra*, etc., investe i concetti di una natura permanente. Tuttavia, questo è una specie di strumento che l'uomo comune adotta allo scopo di perpetuare il dramma dell'esistenza. Ciononostante, ognuno di questi elementi è vuoto.

È proprio comprendendo la vacuità dei fenomeni che il senso di urgenza (*samvega*) compare. La persona comune non comprende la natura preparata dei fenomeni come fa colui che ha realizzato la liberazione. La coscienza di un arahant è libera dall'influsso dei *saṅkhāra* e non è più ingannata dal loro gioco.

L'autore cita i seguenti versi, attribuiti al Venerabile Adhimutta<sup>92</sup>. Catturato da un gruppo di banditi in una foresta con lo scopo di farne una vittima sacrificale, invece di tremare di paura, serenamente pronunciò queste parole:

Non c'è sofferenza mentale  
Per colui che non ha aspettative, o capo,  
Tutte le paure sono state trascese

<sup>90</sup> La parte in corsivo si riferisce al commento di Bhikkhu Ñāṇananda posto tra le righe del testo originario.

<sup>91</sup> Bhikkhu Bodhi, 1995, nota 6.

<sup>92</sup> Thera 1:114.

In colui i cui impedimenti sono estinti.

Non mi sovviene Io ero,  
Né mi sovviene Io sarò,  
Semplici preparazioni vengono distrutte,  
Che c'è da lamentarsi?

Per uno che vede così come è  
Il sorgere dei puri dhamma  
E la sequenza delle pure preparazioni,  
Non c'è paura, o capo.

Quando uno vede con saggezza  
Questo mondo come comparabile ad erba e ramoscelli,  
Non trovando alcunché degno d'essere afferrato come mio,  
Uno non si lamenta: Oh! Non ho nulla!

Il saggio altro non vede che un insieme di preparazioni che sorgono e cessano, ma nessuna *personalità* che venga all'esistenza. Non c'è nulla che venga realmente distrutto in quanto nulla di reale è stato mai creato. Abbiamo già discusso del concetto di *cessazione dell'esistenza*, concetto guardato con sospetto da chiunque mantenga una nozione di qualcosa di realmente esistente per sé (inclusi alcuni Buddhisti). Il Buddha, tuttavia, insegna che *esistenza* è qualcosa che dipende dall'attaccamento per il suo sorgere, in altri termini, estinto l'attaccamento, non c'è esistenza che venga ad *essere*. Ciò che si origina dipendentemente assume un'esistenza contingente secondo la sua funzione, cristallizzata in un concetto, ad esempio se qualcosa serve come un tavolo, così viene concepito.

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

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

A questo punto l'autore introduce un'altra delle sue pregnanti similitudini. Supponiamo che due persone debbano fare una corda arrotolando i fili che la compongono. Dovrebbero arrotolare da parti opposte, ma per errore cominciano ad arrotolare nella stessa direzione. Qualcuno nel mezzo afferra saldamente i fili cosicché le due persone alle estremità non si

accorgono di stare arrotolando nella stessa direzione e da lontano sembra proprio che due corde siano generate. Se tuttavia l'uomo nel mezzo lascia andare improvvisamente la presa le due corde svaniscono.

Gli arrotolamenti nella stessa direzione da entrambi i lati che creavano la corda, sono immediatamente neutralizzati e la corda cessa di essere una corda! In quel momento accade qualcosa simile all'acquietamento di tutte le formazioni ed all'abbandono di tutti i supporti (*upadhi*). Uno realizza, così com'è, che nessuna corda è mai esistita.

La stessa situazione prevale nel mondo. L'impermanenza di questo mondo, secondo il Buddha, non ci influenza finché non c'è alcun attaccamento da parte nostra. Tutti gli arrotolamenti in questo mondo si srotolano immediatamente. Questa è la natura del mondo. Questo è ciò che significa *udayabbaya*, sorgere e cessare. ...

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

Di fatto, l'impermanenza del mondo è un processo di sorgere e cessare momentanei. Dato l'afferrarsi al centro, ossia, "dipendente dall'attaccamento sorge il divenire", gli altri anelli seguono a ruota, ossia "dipendente dal divenire, la nascita; dipendenti dalla nascita, sorgono decadimento e morte, tristezza, lamento, pena, dolore e disperazione".

La realizzazione della visione del Dharma, ossia il primo frutto di santità, è definita da una frase, la stessa che il Venerabile Kondaṇṇa pronunciò al suo risveglio: "Tutto ciò che ha la natura del sorgere, ciò stesso ha la natura del cessare".

Sembra che essa non dica niente di significativo ad una prima occhiata. Tuttavia, esprime in modo succinto la più chiara convinzione che uno che è entrato nella corrente ottiene dell'innocente processo del sorgere e cessare nel mondo. È come se colui che ha afferrato nel mezzo lasci andare la sua presa per un attimo per mezzo del potere dell'istante del cammino (*path moment*)<sup>93</sup>.

È nella natura degli uomini ordinari di afferrare ed aggrapparsi. Questo è il motivo per cui l'uomo che afferra la corda al centro rifiuta di lasciar andare la sua presa nel mezzo di attorcigliamenti e srotolamenti, nonostante le avversità che deve sopportare in termini di tristezza, lamento, pena, dolore e disperazione. Per lui è estremamente difficile lasciar

---

<sup>93</sup> 'Istante del cammino' è un termine tecnico che appartiene all'Abhidharma. Si riferisce all'istante in cui la mente accede alla visione del Nirvāṇa ed è subito seguito dalla fruizione. L'istante del cammino è irripetibile, mentre il frutto è ripetibile. Spiega Ayya Khema (*Path and Fruit*, trascrizione da una conferenza): "L'istante del cammino non ha in sé alcun pensiero o sensazione. Non è comparabile agli assorbimenti meditativi (*jhāna*). Nonostante sia basato su di essi, perché solo la mente concentrata può entrare nell'istante del cammino, non ha le stesse qualità. Gli assorbimenti meditativi hanno – al loro stadio iniziale – gli ingredienti del rapimento, della felicità e della pace. In seguito, la mente sperimenta espansione, nullità ed un cambio di percezione. L'istante del cammino non contiene alcuno di questi stati mentali. Esso ha una qualità di non essere. È un tal sollievo e muta la propria visione del mondo così totalmente che è perfettamente comprensibile perché il Buddha tracciò una distinzione così netta tra un uomo comune ed un Nobile. Mentre gli assorbimenti meditativi portano con sé un senso di singolarità, di unità, l'istante del cammino non contiene nemmeno quello. Il momento della fruizione, seguente il momento del cammino, è quell'esperienza come viene compresa e risulta in una visione dell'esistenza totalmente mutata. ... Cercare il cammino ed il frutto non contribuirà a crearli, poiché solo una consapevolezza momento per momento può farlo."

andare. Finché un Buddha non sorge nel mondo e proclama il Dhamma, il mondo si rifiuta caparbiamente di lasciar andare.

Se uno rinuncia alla tendenza ad attaccarsi almeno per un breve istante, sviluppando il nobile ottuplice sentiero fino al livello sovramondano, e lascia andare anche solo per un momento, allora, nel momento in cui si afferra nuovamente, comprende che c'è meno stress e tensione. L'opinione di una personalità, il dubbio e l'attaccamento dogmatico a regole e rituali sono cessati. Si è prodotto un certo livello di srotolamento. I fili della corda sono meno tesi adesso.

Uno comprende anche che, al momento di emergere da quella esperienza sovramondana, si ritorna all'esistenza a causa dell'attaccamento, a causa della tendenza ad afferrarsi. Gli risulta anche evidente che questa tendenza ad attaccarsi persiste a causa di influssi e latenze – dovuti ai contaminanti non ancora abbandonati. Questa, in effetti, è la realizzazione immediata della legge dell'origine dipendente.

Il Nirvāṇa è la cessazione della presunzione *Io sono*. In altre dottrine questa presunzione viene investita di un'essenza tale che dichiararne la cessazione equivale a venire tacciati di nichilismo.

Nella terza strofa dei versi del Ven. Adhimutta si parla di *puri dhamma*.

Perché in questo contesto i fenomeni sono qualificati dal termine puro, *suddha dhamma*? Perché gli oggetti mentali che sono considerati come *dhamma* (fenomeni) dal mondo, sono impuri. Perché sono impuri? Perché sono influenzati dagli influssi. Qui abbiamo fenomeni non influenzati o privi di influssi. Gli oggetti del mondo si presentano alla mente dell'arahant liberi da influssi. In altri termini, non agiscono nel costruire un preparato, *saṅkhata*. Sono quasi preparazioni, non agiscono nel costruire un film. ...

L'arahant vede i fenomeni come puri fenomeni. Quegli oggetti mentali sorgono solamente per cessare, questo è tutto. Sono semplicemente una serie di preparazioni. ...

Cerchiamo di fare un esempio di ciò per via analogica. Come sappiamo, quando una macchina da cucire sta lavorando, cuce due pezzi di tessuto assieme. Supponiamo che la spoletta esaurisca improvvisamente il suo carico di filo. Cosa accade allora? Uno può ancora erroneamente supporre che i due pezzi di tessuto vengano cuciti assieme, finché scopre che in realtà sono separabili. Questo perché le condizioni per una perfetta cucitura sono mancanti. Per una perfetta cucitura, la spoletta deve affrettarsi e mettere un nodo ogni qualvolta l'ago va giù.

Ora, per un arahant, la spoletta rifiuta di mettere il nodo. Per lui le preparazioni, *saṅkhāra*, sono inefficaci nel produrre un preparato, *saṅkhata*. Egli è privo di brama, presunzione ed opinioni. Perché vi sia un nodo di esistenza, ci deve essere attaccamento nella forma di brama, un cappio nella forma di presunzione ed uno stringimento nella forma di opinioni. Quindi, la mente di un arahant lavora come una macchina da cucire con la spoletta scarica di filo. Pur essendo definita una coscienza funzionale, la sua funzione non è quella di costruire un preparato, poiché è priva di influssi. I fenomeni semplicemente vanno su solo per andare giù, come l'ago.

Perché l'ignoranza è posta come primo anello nella formula dell'origine dipendente?

Perché è l'intera serie ad essere dipendente dall'ignoranza. Non è una sequenza temporale. Non implica il tempo. Questo è il motivo per cui il Dhamma è chiamato atemporale, *akālika*. È l'interpretazione stereotipata della formula di origine dipendente nei termini delle tre vite che ha compromesso la qualità immediata ed atemporale del Dhamma. Poiché l'ignoranza è la causa radice di tutte le altre condizioni, inclusi il divenire, la nascita, il decadimento e morte, tutto ciò cessa immediatamente col cessare dell'ignoranza. ....

Il mondo ha una percezione del compatto, *ghanasañña*, in connessione con questo corpo formato dai quattro elementi. È a causa di questa percezione o nozione di compattezza che c'è la paura della morte.

C'è nascita perché c'è esistenza. Se analizziamo questa affermazione, essa ci può permettere di penetrare all'interno della legge di origine dipendente. Il termine *jāti*, o nascita, generalmente richiama alla mente la forma di un bimbo che esce dal ventre materno. Tuttavia, in questo contesto, il Buddha usa il termine in relazione a *bhava*, o esistenza, che è a sua volta in relazione con *upādāna*, o attaccamento. È nel momento in cui usiamo qualcosa come poggiapiedi che un poggiapiedi è nato. Quando smette di servire a quello scopo, il poggiapiedi è morto.

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

Per chi li considera come semplici preparazioni, tutti questi concetti non si cristallizzano in cose. La descrizione della coscienza non manifestante nel *Brahmanimantanika sutta* sembra un indovinello nella forma di un miscuglio di termini negativi quali “non affermo di essere terra, non affermo di essere sulla terra, non affermo di essere dalla terra”.

Qual è l'idea generale veicolata da queste espressioni? L'implicazione è che un arahant considera tutti questi concetti, che l'uomo comune utilizza per costruire un'esistenza e per asserire la realtà del suo dramma dell'esistenza, come semplici presunzioni. È convinto della loro vanità ed insostanzialità. Come abbiamo già spiegato con l'esempio della macchina da cucire, nessuna esistenza viene cucita o messa assieme. La cessazione dell'esistenza viene sperimentata esattamente qui ed ora. ...

Un meditante può avere almeno un assaggio della vacuità ed insostanzialità di questo dramma dell'esistenza quando si allena nel mantenere le quattro posture con presenza mentale e piena consapevolezza. Praticando, ha l'opportunità di assistere gratis ad un dramma con un unico attore. E questo è il dramma: Quando cammina è consapevole *Io sto camminando*; quando rimane in piedi è consapevole *Sono in piedi*; quando è seduto è consapevole *Sono seduto*; quando giace è consapevole *Sto giacendo*. Nel mantenere le quattro posture in questo modo, egli vede la propria forma come se stesse recitando in un dramma.

Quando la base dei fattori che costituiscono il gruppo della forma è rimosso, quelli nel gruppo del nome sono ridotti ad azioni prive di senso. Terra, acqua, fuoco ed aria costituiscono le basi della forma. Quando un meditante diviene disilluso riguardo a questi quattro elementi, quando essi iniziano a dissolversi, i fattori del gruppo del nome assumono un carattere spettrale. Il meditante ha la sensazione di stare recitando in un dramma con oggetti non esistenti. Apre una porta non esistente, si siede su una sedia non esistente, e così via.

**È come assistere alla recitazione muta di un mimo che usa oggetti inesistenti lasciando allo spettatore immaginarli.**

Anche un meditante che pratica l'osservazione<sup>94</sup> passa attraverso un'esperienza simile quando contempla nome-e-forma, nel vedere i quattro elementi vuoti e privi di essenza, cosa che gli dà almeno un frammento di convinzione che il dramma dell'esistenza è vuoto ed insostanziale. Realizza che, come nel caso dello show muto di un mimo, ha a che fare con cose che non esistono realmente. Questo significa comprendere che i fattori del gruppo del nome dipendono da quelli del gruppo della forma e viceversa.

Vedendo la relazione reciproca tra nome e forma, perderà la tendenza a sguazzare nei concetti ed inghiottire una dose di medicinali. Se la forma dipende dal nome, ed il nome dipende dalla forma, entrambi sono privi di essenza. Ciò che qui è essenziale è proprio la comprensione dell'assenza di essenza. Se uno si siede per stilare una lista di concetti e prescriverli, questo condurrà solo ad una costipazione mentale. Invece di liberazione, ci sarà invischiamento.

### **Sermone 9:**

Gli uomini mondani hanno l'abitudine di creare oggetti materiali in relazione ai fattori che costituiscono il nome in una maniera molto sottile, afferrandosi ai quattro elementi sotto l'influenza della visione di una identità personale (*sakkāyaditthi*). Gli oggetti materiali attorno a noi vengono riconosciuti come tali per mezzo dell'attaccamento ai quattro elementi ...

Quindi, in questo modo, gli oggetti materiali sono creati con l'aiuto dei fattori del gruppo del nome. Ciò rivela il principio della relatività. In questa relatività uno vede la vacuità di nome e forma<sup>95</sup>. Questo stesso principio di relatività è implicito in altre dichiarazioni del Buddha, ma queste sono state neglette per mancanza di comprensione del loro significato. Troviamo un simile discorso con un tale livello di importanza nel *Salāyatanavagga* del *Saṃyutta Nikāya*. Il Buddha illustra il principio della relatività con l'aiuto di un esempio<sup>96</sup>:

*Quando, o monaci, ci sono le mani, appare un prendere ed un lasciare; quando ci sono i piedi, appare un avanzare ed un retrocedere; quando ci sono delle giunture, appare un flettere ed un*

<sup>94</sup> Ossia che pratica la contemplazione delle quattro basi di sviluppo della consapevolezza secondo quanto descritto dal *Satipaṭṭhāna sutta*.

<sup>95</sup> Faccio notare come questa definizione di vacuità è proprio ciò a cui Nagārjuna vuole arrivare con le sue a volte difficili argomentazioni logiche. Capendo questo semplice principio è possibile leggere i testi di Nagārjuna con maggiore facilità.

<sup>96</sup> Ometto il testo in Pāli.

*estendere; quando c'è un ventre, appaiono la fame e la sete.*

*Quando, o monaci, non ci sono le mani, non appare un prendere ed un lasciare; quando non ci sono i piedi, non appare un avanzare ed un retrocedere; quando non ci sono delle giunture, non appare un flettere ed un estendere; quando non c'è un ventre, non appaiono la fame e la sete.*

Ciò che tutto questo implica è il principio della relatività.

Alcuni meditanti impegnati nella meditazione *satipaṭṭhāna* pensano che la materialità non esista realmente e che ci sia solo mentalità. In altre parole, non ci sono mani, c'è solo un prendere ed un lasciare. Non ci sono piedi, c'è solo un andare ed un venire. In quel modo, afferrano dogmaticamente la mera attività e la sottopongono ad analisi. Ma ciò che qui è importante è comprendere la relatività tra i due, che rivela la vacuità di entrambi. Se invece uno di essi è considerato reale troppo seriamente, si finisce in un punto di vista dogmatico. Ciò non condurrà ad una più profonda comprensione della vacuità di nome e forma.

**La percezione dell'impermanenza è la porta alla penetrazione nella natura vuota ed insostanziale dei fenomeni che porta infine alla liberazione:**

Lo scopo della percezione dell'impermanenza, in riferimento al dramma dell'esistenza, è il dissolvimento della percezione della permanenza riguardo a ciò che va a costruire il dramma. Col dissolvimento della percezione della permanenza, la tendenza ad afferrare un segno o catturare un tema viene rimossa. È a causa della percezione della permanenza che si afferra un segno conforme ai dati percettivi. Quando né si afferra un segno né si viene trascinati via dai suoi dettagli, non ci sono né aspirazione, né attesa, né scopo causati dalla brama. Quando non vi è alcuna aspirazione, non si può vedere alcuno scopo od essenza a cui tendere.

È attraverso le tre liberazioni, il privo di segno, il privo di desiderio, ed il vuoto, che il dramma dell'esistenza giunge alla fine. La percezione dell'impermanenza è il fattore principale che contribuisce alla cessazione di questo dramma. ...

La percezione dell'impermanenza agisce come un antidoto estremamente potente contro i contaminanti:

*Monaci, la percezione dell'impermanenza, quando sviluppata e praticata intensamente, esaurisce ogni attaccamento alla sensualità, esaurisce ogni attaccamento alla forma, esaurisce ogni attaccamento all'esistenza, esaurisce ogni ignoranza, esaurisce ogni arroganza 'Io sono' e la sradica completamente.<sup>97</sup>*

Questo mostra che la percezione dell'impermanenza conduce gradualmente ad una comprensione della vacuità, come chiaramente detto nella seguente citazione: "Monaci, in colui che ha la percezione dell'impermanenza, si stabilisce la percezione del non sé. Con la percezione del non sé, egli arriva alla distruzione dell'arroganza io sono che è l'estinzione qui ed ora."

**Il Buddha esorta a contemplare l'intero mondo come vuoto:**

*Contempla il mondo come vuoto,*

---

<sup>97</sup> SN 22:102.



*Mogharāja, essendo costantemente consapevole,  
Eradicando la persistente opinione di un sé,  
Vai ben oltre la sfera della morte,  
Colui che così contempla il mondo,  
Costui il Re della Morte non può vedere.*<sup>98</sup>

Da questo possiamo inferire che l'intero Dhamma, così come il mondo stesso, tende alla vacuità.

È quindi contemplando la vacuità nel mondo stesso, nelle cose stesse, che uno giunge alla liberazione. Per illustrare questo punto, l'autore cita di seguito due sutta costituiti da un questionario a cui seguono delle risposte. Invece di tradurli, darò un sunto in forma di tabella allo scopo di rendere più chiaro ed immediato il senso della trattazione seguente. Il primo sutta è il *Kimūlakasutta*, AN, 8:83:

Qual è la radice d'ogni cosa?	Ogni cosa è radicata nel desiderio
Qual è l'origine d'ogni cosa?	Ogni cosa nasce dall'attenzione
Dove sorge ogni cosa?	Ogni cosa sorge dal contatto
Verso cosa converge ogni cosa?	Ogni cosa converge nella sensazione
Cosa c'è alla testa d'ogni cosa?	Alla testa d'ogni cosa c'è la concentrazione
Cosa domina ogni cosa?	Ogni cosa è dominata dalla consapevolezza
Qual è il punto di trascendenza d'ogni cosa?	Ogni cosa può essere trascesa per mezzo della saggezza
Cos'è l'essenza d'ogni cosa?	Ogni cosa ha come essenza il condurre alla liberazione

Bisogna innanzitutto sottolineare che alcuni termini che appaiono in questo elenco, quali *chanda* (desiderio), *samādhi* (concentrazione) e *sati* (consapevolezza) non hanno esclusivamente un significato positivo. Ci può essere *samma sati* (corretta consapevolezza), ma ci può essere anche *micchā sati* (scorretta consapevolezza) ed i sutta danno abbondanti esempi di questo uso. Vediamo ora come Bhikkhu Ñāṇananda interpreta questo questionario, conducendoci attraverso una specie di esercizio meditativo che, dal processo cognitivo con cui qualcosa è isolato dal contesto divenendo oggetto di brama, ci porta, mediante la contemplazione della natura di quello stesso oggetto, alla liberazione.

“Ogni cosa, amici, è radicata nel desiderio”. Possiamo mettere in evidenza il significato di queste affermazioni per mezzo di un esempio. Immaginiamo che ci sia un cumulo di

<sup>98</sup> *Mogharāja Sutta*, SN, V, 15. Le strofe, nella traduzione di Bhikkhu Ñāṇananda, sono tutte separate da virgole, anche quando questo non sembra logico. Dò qui in alternativa la traduzione di Bhikkhu Bodhi, 2017: “Contempla il mondo come vuoto, Mogharāja, essendo costantemente consapevole. Avendo eradicato la visione di un sé, uno può andare oltre la morte. Il Re della Morte non può vedere colui che contempla il mondo in questo modo.”

spazzatura e qualcuno si avvicini con un secchio per raccoglierla e buttarla via. Riguardo al cumulo di spazzatura, costui ha semplicemente una nozione unitaria, ovverosia lo considera semplicemente come un cumulo di spazzatura. Ma, mentre si china ed inizia a raccoglierla nel secchio, improvvisamente scorge una gemma. Ora la gemma diviene l'oggetto del suo desiderio e del suo interesse. Una gemma è sorta da ciò che poco prima appariva come un cumulo di spazzatura. Per lui è divenuta una cosa ed il desiderio è alla radice di questo fenomeno – in linea con l'affermazione “ogni cosa, amici, è radicata nel desiderio.”

Che dire del nascere dall'attenzione? È per mezzo dell'attenzione che la gemma è venuta all'essere. Si può pensare che l'origine della gemma sia da ricondurre alla miniera ed a qualche luogo in cui ha preso forma, ma il Buddha traccia la sua origine secondo il principio “la mente è il precursore di tutte le cose.”<sup>99</sup> Quindi, la radice è il desiderio e la sorgente originaria è l'attenzione, il fatto stesso di prestare attenzione.

“Ogni cosa sorge dal contatto”. C'è stato contatto visivo con la gemma come qualcosa di speciale tra le varie cose del cumulo di spazzatura. Quindi la gemma è sorta dal contatto visivo.

“Tutte le cose convergono nella sensazione”. Non appena l'occhio ha scorto la gemma, una quantità di sensazioni piacevoli è sorta nella mente riguardo ad essa. Quindi, tutte le cose convergono nella sensazione.

“Alla testa di ogni cosa c'è la concentrazione”. In questo caso può essere errata concentrazione, ma tuttavia è ancora un tipo di concentrazione. È una concentrazione sulla gemma. È come se la sua<sup>100</sup> meditazione fosse passata dal cumulo di spazzatura alla gemma.

“Ogni cosa è dominata dalla consapevolezza”. Riguardo a questa dominanza, l'attenzione<sup>101</sup> focalizzata è necessaria per il mantenimento di ciò che adesso è stato isolato. Quando c'è distrazione, l'attenzione si può volgere anche ad altre cose. Questo è il motivo per cui l'attenzione è detta dominante. Sia pure la cosiddetta erronea consapevolezza, pur nondimeno essa è ora rivolta alla gemma.

Viene ora lo stadio decisivo, ossia, la “trascendenza per mezzo della saggezza”, *paññuttarā*. Diamo per un momento per scontato che in un modo o nell'altro, anche se erroneamente, *micchā*, qualche tipo di consapevolezza e di concentrazione surrogata si sia sviluppata da questa situazione. Se ora uno vuole attraversare oltre in accordo col Dharma, ossia se vuole realizzare il Nibbāna con questa stessa gemma come oggetto di meditazione, costui deve seguire il suggerimento dato dalla frase *paññuttarā sabbe dhammā*, “ogni cosa può essere trascesa per mezzo della saggezza”.

Ciò che uno adesso deve fare è vedere attraverso la gemma, penetrarla, contemplandola come impermanente, carica di sofferenza e priva di un sé, giungendo quindi alla convinzione che, dopotutto, la gemma fa parte del cumulo di spazzatura. La gemma è

<sup>99</sup> Il verso di apertura del *Dhammapāda*: “*Manopubbāgamā dhammā, manoseṭṭhā, manomayā*”, “La mente è il precursore di tutte le cose, la mente è il loro sovrano, sono create dalla mente”.

<sup>100</sup> “Sua” intende di colui che è arrivato per raccogliere la spazzatura.

<sup>101</sup> L'uso del termine attenzione si riferisce qui alla funzione di *sati*, la consapevolezza. Più sopra, il termine attenzione traduce *manasikara*.

trascesa dalla saggezza (che comprende) che essa è semplicemente un articolo di questo cumulo di spazzatura che è il mondo nella sua totalità. Se uno giunge alla comprensione che questa gemma è come un pezzo di carbone che sarà distrutto nell'olocausto alla fine di un periodo cosmico, costui ha trasceso la gemma.

Quindi, l'essenza di tutte le cose non è un sé o un'anima, come postulato dai bramini. La liberazione è la sua essenza. In discorsi quali il *Mabāsāropama sutta*<sup>102</sup>, è detto che l'essenza di quest'intero Dhamma è la liberazione. L'emancipazione stessa da tutto questo, il gettare via tutto questo, ciò stesso è l'essenza. Qualcuno pensa che l'essenza sia l'accumulare concetti e l'afferrarsi ad essi. Ma non è questa l'essenza di questo insegnamento. È l'abilità di penetrare tutti i concetti e conseguentemente trascenderli. La liberazione che risulta dal trascendere è essa stessa l'essenza.

Con l'estinguersi del concetto di una gemma come qualcosa di speciale, una cosa di valore, separata dal resto del mondo, così come del conseguente cumulo di concetti per mezzo di brama, arroganza ed opinioni, la gemma cessa di esistere. Ciò stesso è la liberazione. È la liberazione dalla gemma. Perciò *vimuttisārā sabbe dhammā*, "la liberazione è l'essenza di ogni cosa".

....

Se una sequenza di pensieri è iniziata riguardo alla gemma ... in qualunque momento in cui l'attenzione radicale (*yoniso manasikara*) entra in scena, sopravviene istantaneamente un totale riorientamento, in linea con quelle virtù del Dhamma implicate dai termini *sandīttika*, visibile qui ed ora, *akālika*, atemporale ed *ehipāsika*, che invita a venire e vedere.

Per dimostrare che l'espressione *tutte le cose*, od ogni cosa, usato nel *Kimūlaka sutta* si riferisce ai concetti, l'autore utilizza il paragone di un altro sutta che mostra la stessa struttura e che in parte ripete le stesse argomentazioni. Esso è il *Samiddhi sutta*, AN, 9:14. Come per il precedente, invece di una traduzione, propongo qui una tabella riassuntiva.

Con quale oggetto concetti e pensieri sorgono in una persona?	Con nome-e-forma quale oggetto
Come giungono alla differenziazione?	Giungono alla differenziazione negli elementi
Qual è la loro origine?	La loro origine è il contatto
Dove convergono?	Convergono nella sensazione
Cosa c'è alla loro testa?	Alla loro testa c'è la concentrazione
Da cosa sono dominati?	Sono dominati dalla consapevolezza
Qual è il loro punto di trascendenza?	Sono trascesi dalla saggezza

<sup>102</sup> MN 29.

Qual è la loro essenza?	La loro essenza è la liberazione
In cosa si fondono?	Si fondono nell'immortale <sup>103</sup>

È chiaro oltre ogni dubbio, da questo catechismo, che il tema in discussione sono concetti e pensieri. Tutti gli oggetti mentali partecipano del carattere di concetti e pensieri.

In accordo con l'affermazione "la mente è il precursore di tutte le cose", il corso dell'esercizio ascetico proposto dal Buddha, che inizia con nome-e-forma come oggetto, raggiunge il suo coronamento nel vedere attraverso nome-e-forma, ovvero nella sua penetrazione. Giunge al suo apice nel trascendimento di nome-e-forma, tramite la penetrazione nella sua natura impermanente, colma di sofferenza e priva di un sé.

L'essenza dell'insegnamento è la liberazione da nome-e-forma. Quando uno comprende correttamente la relazione tra nome e forma così come la loro vacuità, uno è capace di vedere attraverso nome-e-forma. Questa penetrazione è la funzione della saggezza. Finché manca la saggezza, la coscienza ha la tendenza a rimanere invischiata in nome-e-forma. ...

Quindi, il cammino mostrato dal Buddha è tale da condurre al trascendimento di nome-e-forma attraverso la comprensione della loro vacuità.

Le 62 tesi erronee discusse nel *Brahmajāla sutta*, DN 1, sorgono proprio da questa incapacità della coscienza di andare oltre nome-e-forma. In altri termini, gli asceti che propongono le 62 tesi si basano sull'assunto che nome-e-forma siano un oggetto reale e speculano su di esso. Tutto ciò è dovuto al contatto, come il sutta stesso dichiara.

La varietà di tesi erronee, comune in queste altre sette, è il prodotto delle sei basi dei sensi, dipendenti dal contatto. La visione del Buddha, d'altro canto, sembra un onnicomprensivo splendore di saggezza, nato dalla cessazione delle sei basi dei sensi che, in effetti, è la visione del *Nibbāna*.

...

Il monaco emancipato che si mantiene sul retto sentiero conquista quella visione sinottica delle sei basi dei sensi, completa dei suoi cinque aspetti. Ciò è quello che è noto come lo splendore della saggezza. Per lui, i cinque aspetti delle sei basi dei sensi divengono chiari, ossia il sorgere, il cessare, la soddisfazione, il pericolo e la fuga ....

Questo nome-e-forma è riflesso nella coscienza. Riguardo a questa coscienza, la *Nidānasamṃyutta* del *Samṃyutta Nikāya*, che è una sezione espressamente dedicata alla legge d'origine dipendente, la definisce in un modo che include tutti i sei tipi di coscienza:

*“E cosa, o monaci, è la coscienza? Ci sono queste sei classi di coscienza – coscienza visiva, coscienza uditiva, coscienza olfattiva, coscienza gustativa, coscienza corporea e coscienza mentale;*

<sup>103</sup> L'immortale (Sk.: *amṛta*; P.: *amata*) è un sinonimo di Nirvāṇa. Vorrei solo sottolineare, a proposito di tale terminologia sostanzialista, di considerare sempre che non stiamo parlando di un'entità immortale.

*questa, o monaci, è chiamata coscienza.*<sup>104</sup>

Ciò rivela che la coscienza menzionata nella formula di origine dipendente non è qualcosa come la coscienza connettente<sup>105</sup>. Il riferimento qui non è ad un tipo soltanto di coscienza. È dipendentemente da nome-e-forma, riflessa in tutti i sei tipi di coscienza, che le sei basi dei sensi vengono a crearsi.

La discriminazione tra interne ed esterne<sup>106</sup> è il risultato dell'incapacità di penetrare nome-e-forma, di vedere attraverso di essa. C'è una dualità apparente: io, in quanto soggetto vedente, e nome-e-forma, in quanto l'oggetto visto. Tra di essi vi è una dicotomia tra interno ed esterno. È proprio su questa dicotomia che si basano le sei basi. La sensazione e tutto il resto si aggiunge a queste sei basi. Brama ed attaccamento seguono immediatamente, col risultato che quei dogmatici<sup>107</sup> rimangono presi dal circolo vizioso di origine dipendente e continuano a girare in tondo nel *samsāra* come ha dichiarato il Buddha.

Diviene quindi chiaro dal *Brahmajāla suttā* che una tale varietà di opinioni erronee esiste nel mondo a causa dell'invischiamento dogmatico in nome-e-forma riflessa nella coscienza, ossia a causa del fatto di considerare erroneamente il riflesso come il proprio sé. Questo, in breve, è identico a *sakkāyadiṭṭhi*, od opinione di una personalità.

...

Il Buddha evita i due estremi [dell'eternalismo e del nichilismo] comprendendo che questo nome-e-forma è un riflesso, dovuto alla natura riflettente di questo lago della coscienza. Non ha essenza.

Il nome in questo nome-e-forma è semplicemente un nome formale od un nome apparente, così come abbiamo detto in un sermone precedente<sup>108</sup>. E la forma è solo una forma nominale, una forma solo nel nome. In realtà non c'è qui né alcun nome reale né alcuna forma sostanziale. Il nome è solo apparente, e la forma solo nominale. Con questa comprensione preliminare, uno deve far sorgere quella saggezza per mezzo dell'acquisizione dell'abilità di vedere attraverso nome-e-forma, per conquistare la libertà da questo nome-e-forma.

Secondo la visione del Buddha, comprendendo totalmente il fatto che nome-e-forma è una mera immagine, o riflesso, la coscienza non manifestante sviluppa il potere penetrativo di vedere attraverso di esso. Ma altri, che non possono capire che è un riflesso, generano amore od odio per il sé.

Questi primi nove sermoni danno un'idea molto chiara della tesi che Bhikkhu Ñāṇananda vuole proporre.

I sermoni continuano sviluppando ulteriormente il tema, fino a trattare della natura del

<sup>104</sup> SN 12:2.

<sup>105</sup> Ho in precedenza spiegato che, secondo l'Abhidhamma Pāli, il terzo anello dell'origine dipendente è costituito da un tipo particolare di coscienza, detto coscienza connettente, *paṭisandhi-viññāna*, che connette la vita presente alla successiva.

<sup>106</sup> Le sei basi interne, ossia i sei organi di senso, e le sei basi esterne, ossia gli oggetti ad essi corrispondenti.

<sup>107</sup> I proponenti delle sessantadue tesi.

<sup>108</sup> Vedi Sermone 1.

Tathāgatha, della natura della liberazione e quindi del *nirvāṇa* stesso che ne costituisce il tema fondamentale.

Parlando del *Mahānidāna sutta* utilizzeremo il Sermone 10 per chiarire una terminologia peculiare di quel sutta che ancora una volta getta una particolare luce sul modo in cui la mente costruisce la sua realtà.

## Il rapporto fra le due interpretazioni

Esiste una diatriba nel mondo Buddhista su quale delle due interpretazioni sia la più corretta, con studiosi e praticanti che assumono a volte posizioni drastiche ed estreme per l'una o per l'altra, come fossero due partiti contrapposti.

La complessità di questo concetto sfugge in realtà ad ogni semplificazione dogmatica e scolastica. Solo un Buddha può comprenderne a fondo le varie implicazioni. Dice il Buddha ad Ānanda nel *Mahānidāna Sutta*:

Così ho udito. In una certa occasione, il Supremo viveva tra i Kuru, dove vi era una città dei Kuru chiamata Kammāsadhamma. Allora, il Venerabile Ānanda si avvicinò al Supremo, gli rese omaggio, e sedette da un lato. Seduto, disse al Supremo: “È magnifico e meraviglioso, Venerabile signore, come questo sorgere dipendentemente sia così profondo ed appaia così profondo, e tuttavia a me sembra estremamente chiaro.”

“Non dire così, Ānanda! Non dire così, Ānanda! Questo sorgere dipendentemente è profondo ed appare profondo. Poiché non comprende e non penetra questo Dhamma, Ānanda, questa generazione è divenuta come una matassa aggrovigliata, come una palla di filo annodata, come canne e giunchi ingarbugliati.”<sup>109</sup>

In realtà nessun modello – né quello tritemporale, né quello simultaneo – può spiegare totalmente le molteplici implicazioni di questo concetto. Invece di concepirli come escludentesi l'un l'altro, meglio intenderli come complementari, come fa per esempio Thanissaro Bhikkhu<sup>110</sup>.

Egli così definisce i dodici fattori:

- 1) Ignoranza: non vedere le cose nei termini delle quattro nobili verità di stress<sup>111</sup>, della sua origine, della sua cessazione e del cammino verso la sua cessazione;
- 2) Fabbricazioni: il processo di formare intenzionalmente stati del corpo e della mente. Questi processi sono di tre tipi:
  - a. Fabbricazioni corporee: inspirazione ed espirazione
  - b. Fabbricazioni verbali: pensiero diretto e valutazione

<sup>109</sup> Bhikkhu Bodhi, 1984, *The Great Discourse on Causation*.

<sup>110</sup> Thanissaro, Bhikkhu 2011, *The Shape of suffering: A Study of Dependent Co-arising*, Valley Center: Metta Forest Monastery. Questo libro è interamente scaricabile da Internet. Tuttavia, c'è da sottolineare che alcune idee dell'autore sono opinabili, così come certe sue scelte di traduzione, ed egli è sempre pesantemente condizionato dall'idea che interpretazioni del Buddhismo diverse da quelle Theravāda siano sbagliate.

<sup>111</sup> Thanissaro Bhikkhu traduce *dukkha* come stress.

c. Fabbricazioni mentali: sensazione e percezione.<sup>112</sup>

3) Coscienza relativa ai sei organi di senso: occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente;

4) Nome e forma: fenomeni mentali e fisici. I fenomeni mentali includono:

- a. sensazione
- b. percezione
- c. intenzione
- d. contatto
- e. attenzione

I fenomeni fisici includono i quattro grandi elementi – le proprietà costituenti il senso cinetico del corpo – e qualunque fenomeno fisico da essi derivato:

- f. terra (solidità)
- g. acqua (liquidità)
- h. vento (energia e moto)
- i. fuoco (calore)

5) I sei sensi interni: occhio, orecchio, naso, lingua, corpo ed intelletto.

6) Contatto a livello dei sei sensi ...

7) Sensazione basata sul contatto a livello dei sei sensi ...

8) Brama per gli oggetti dei sei sensi. Questa brama può focalizzarsi su uno qualunque dei sei sensi e può avere tre forme:

- a. Brama sensuale (brama per piani e decisioni relative ai sensi)
- b. Brama per il divenire (la brama di assumere una identità in un mondo dell'esperienza)
- c. Brama per il non divenire (brama per la cessazione di una identità in un mondo dell'esperienza)

9) Attaccamento – passione e piacere – diretto verso i cinque aggregati di forma, sensazione, percezione, fabbricazione e coscienza. Questo attaccamento può prendere una delle seguenti quattro forme:

- a. Attaccamento ai piaceri dei sensi;
- b. Attaccamento ad opinioni;
- c. Attaccamento dovuto a consuetudini e pratiche;
- d. Attaccamento dovuto ad una dottrina del sé

10) Divenire in uno dei tre piani:

- a. Il piano della sensualità
- b. Il piano della forma;

---

112 Sembra che Bhikkhu Thanissaro identifichi il secondo anello di *pratīya-samutpāda* con le tre formazioni corporee, verbali e mentali descritte nel *Cūḷavedalla sutta*, MN 44. Abbiamo visto che anche Bhikkhu Ñāṇananda giunge a questa conclusione; la sua argomentazione si può trovare da p. 52 in poi. Nella nota 70 ho già sottolineato che Bhikkhu Anālayo ha buone ragioni per ritenere questa ipotesi erronea; cfr. Appendice.

c. Il piano dell'assenza di forma.

- 11) Nascita: l'attuale assunzione di una identità su uno di questi tre piani;
- 12) L'invecchiamento e la morte di quella identità, con il dolore, il lamento, la pena, l'angoscia e la disperazione che l'accompagnano.

E continua:

Anche solo un rapido sguardo a questi dodici fattori mostra due delle ragioni principali per cui il co-sorgere condizionato è un argomento difficile da gestire: 1, i fattori sembrano accordarsi a contesti differenti e 2, molti sotto-fattori sono ripetuti nella lista secondo intervalli apparentemente casuali.

Dal punto di vista del contesto, alcuni dei fattori sembrano più psicologici, riferendosi ad eventi (che avvengono) all'interno della mente nel momento presente, mentre altri sembrano più cosmologici, riferendosi ad eventi (che accadono) nel corso di un'esistenza, o perfino di più esistenze. Nel corso dei secoli dopo la morte del Buddha vi sono stati molti tentativi di rendere la lista meno difficile da gestire cercando di far rientrare tutti i fattori all'interno di una singola interpretazione, come riferentesi ad eventi che accadono in questo preciso momento o nel corso di un lungo lasso di tempo.

L'autore propone quindi un esperimento di riflessione che aiuta a verificare come diverse possibili interpretazioni possano coesistere nell'analisi di un singolo evento<sup>113</sup>:

Per questo esperimento, pensate di stare camminando verso la casa dei vostri genitori un venerdì sera dopo un lungo giorno di lavoro. Il fine settimana successivo è festa ed i vostri genitori danno una cena per tutti i parenti. Vostro zio sarà alla cena, e questo fatto vi infastidisce: è un alcolizzato da lungo tempo ed è sempre stato violento con voi e vostra madre fin dal tempo in cui voi eravate bambini. I fattori del co-sorgere condizionato – inseriti nella discussione come numeri estratti dalla precedente lista – possono essere applicati a tre contesti temporali per mostrare modi differenti in cui potete creare sofferenza e stress attorno a questo evento.

In ciascuno di questi esempi, pensate (1) che state operando nel contesto dell'ignoranza – ossia non state pensando nei termini delle quattro nobili verità, ma state invece considerando la vostra situazione alla luce della vostra narrativa personale riguardo alla situazione familiare ed al vostro posto in essa.

A. Mentre state camminando verso la porta della casa dei vostri genitori, pensando alla situazione (2b – fabbricazioni verbali), fate venire a galla i ricordi di ciò che vostro zio ha fatto nel passato (2c – fabbricazioni mentali). Questo provoca ira che rende il respiro faticoso e teso (2a – fabbricazioni corporee). Ciò vi fa sentire a disagio (2c – fabbricazioni mentali) e siete consapevoli di quanto a disagio vi sentite (3 – coscienza). Ormoni sono rilasciati nel flusso sanguigno (4f fino a 4i – forma). Senza essere completamente consapevoli che state prendendo una decisione, decidete (4c –

---

<sup>113</sup> Va da sé che quanto proposto da Thanissaro Bhikkhu è solo illustrativo ed è possibile dissentire. Non ho idea se l'esempio citato sia autobiografico o semplice frutto di fantasia. L'interpretazione che Bhikkhu Thanissaro ha del secondo anello, *saṃskāra*, ovviamente compromette un po' il valore dell'esempio – ammesso che si accettino le critiche di Bhikkhu Anālayo - e tuttavia il suo mi sembra sia un sincero tentativo di ampliare la visione troppo rigida e scolastica che domina quando si tratta di questo argomento.



intenzione) di focalizzarvi (4e – attenzione) sulla percezione (4b) di quanto vi sentite intrappolati in questa situazione. La vostra consapevolezza di questa idea (5 e 6 – contatto mentale) diviene oppressiva (7 – sensazione). Desiderate di trovare una via d'uscita (8 – brama). A questo punto, potete pensare ad un numero di diversi ruoli in cui potete calarvi durante l'imminente cena (9d e 10 – attaccamento e divenire): potete rifiutare di parlare con vostro zio, potete tentare di essere il meno appariscente possibile e trascorrere la cena senza incidenti, o potete mostrarvi più aggressivi ed affrontare vostro zio per chieder conto del suo comportamento. Mentalmente, assumete uno di questi ruoli (11 – nascita), ma a meno che non manteniate attivamente il vostro ruolo immaginario in mente, esso si dissolve non appena pensate ad esso (12 – nascita-e-morte). Quindi, continuate a pensarci, valutando come i vostri genitori reagiranno ad esso, come vi sentirete riguardo ad esso, e così via (2b – fabbricazioni verbali). Benché lo stress nel passaggio (12) non sia in questo caso molto grande, il fatto che il vostro ruolo deve essere tenuto a mente e ripetutamente valutato è stressante, ed uno può passare attraverso diverse sequenze di stress a questo modo nel corso di pochi istanti.

B. Avete camminato verso la casa dei vostri genitori con questi pensieri in mente (2 fino a 4), già in uno stato di stress ed infelice attesa. Bussate e vostro zio apre la porta (5 e 6) con un bicchiere in mano. Indipendentemente da ciò che dice, vi sentite oppressi dalla sua presenza (7) e desiderate di essere altrove (8c). Vostra madre mette in chiaro che non vuole scenate durante la cena, così trascorrete la serata giocando il ruolo del figlio ubbidiente (9c, 10a, 11). Alternativamente, potete decidere che comunque volete affrontare vostro zio (nuovamente, 9c, 10, e 11). In ogni caso, vi accorgete che il ruolo è difficile da mantenere e quindi lo deponete alla fine della cena (12). In questo modo, l'intera cena si presenta come una sequenza di stress.

C. Invece di lasciar andare il ruolo che avete scelto, lo assumete per il resto della vostra vita – per esempio, quello del figlio o figlia passivo ed obbediente; quello del riformatore che cerca di curare vostro zio dall'alcolismo; o quello del vendicatore che cerca la giustizia retributiva per tutte le difficoltà che voi e vostra madre avete dovuto sopportare. Per mantenere questo ruolo, dovete aderire ad un'opinione (9b) riguardo a come dovrete comportarvi (9c) ed a che tipo di persona siete o dovrete essere (9d). Andate avanti producendo (10) ed assumendo (11) questa identità finché diviene impossibile continuare ulteriormente (12). In questo modo, un'intera sequenza di co-produzione condizionata può coprire un'intera esistenza. Se continuate a bramare questa identità (8b) perfino in punto di morte, essa vi condurrà ad attaccarvi (9) alle opportunità di una rinascita (10 e 11) che appaiono al momento della morte, ed una sequenza completa di co-produzione condizionata può quindi coprire più di una esistenza, conducendo ad ulteriore sofferenza e stress per un tempo indefinito nel futuro.

Come illustrano questi scenari, non c'è una cornice temporale singola e definitiva per i modi in cui la coproduzione condizionata può produrre sofferenza e stress. Una singola sequenza può permanere per un unico momento o per molti anni. Tuttavia, anche la sequenza più lunga, per continuare a funzionare, richiede ripetuti cicli di sequenze momentanee, man mano che uno mantiene un'identità pensando ad essa (2b) e rivolgendosi intenzionalmente a qualunque fattore sia necessario per mantenerla (4c e 4e). Così, anche se possiamo parlare di una singola sequenza che attraversa più vite, quella sequenza non produce stress solo in quanto termina in invecchiamento e morte,

poiché è mantenuta da miriadi di sequenze momentanee che producono stress ripetutamente a vari livelli – talvolta più, talvolta meno – lungo tutto il percorso.

Per complicare ulteriormente questo quadro, i fattori all'interno di una sequenza possono retroagire uno sull'altro prima di completare l'intera sequenza ...

Di questo problema Bhikkhu Anālayo dà una lettura profonda ed illuminante. Ciò che segue è la trascrizione di alcuni minuti di una lezione tenuta il 12 maggio 2017 presso il Numata Centre dell'Università di Hamburg nell'ambito di un corso su *Nibbana-The Mind Stilled*, la serie di Sermoni di Bhikkhu Ñāṇananda.

Bhikkhu Anālayo fa innanzitutto notare come nella letteratura Abhidharmica delle scuole Theravāda e Sarvāstivāda entrambe le interpretazioni, quella tritemporale e quella simultanea, sussistono affiancate. Il *Paṭisambhidā Magga*, un commentario della scuola Theravāda, riporta l'interpretazione tritemporale, ma il testo canonico su cui esso commenta, il *Vibhaṅga*, riporta invece l'interpretazione simultanea. Nella scuola Sarvāstivāda abbiamo una situazione simile: il testo canonico *Ñānaprasthana* riporta l'interpretazione tritemporale, mentre il commentario che su di esso si basa, il *Mahāvibhāṣa*, riporta l'interpretazione simultanea<sup>114</sup>. Bhikkhu Anālayo conclude:

Ciò che questo mi suggerisce è che in queste due grandi tradizioni Abhidharmiche, l'interpretazione delle tre vite e l'interpretazione del singolo momento mentale non erano viste come conflittuali.

Introduce quindi una similitudine: un righello simboleggia i dodici anelli della catena nella loro sequenza lineare, un bicchiere simboleggia il tempo. Mettendo il righello nel bicchiere – ossia cercando di adattare la sequenza dei dodici anelli ad una visione lineare del tempo – vediamo che la parte inferiore si adatta bene – questo corrisponde agli anelli della catena dal basso verso l'alto, invecchiamento e morte, preceduta temporalmente dalla nascita, etc. Quando però arriviamo alla sensazione, le cose non vanno più tanto bene, in quanto sensazione, contatto, nome e forma, coscienza, sono fenomeni che non si succedono in una sequenza lineare, ma sono invece più o meno simultanei. La trattazione che segue sfrutta questa similitudine.

Dopo aver esaminato le due scuole Abhidharmiche, veniamo alla moderna esegesi. Jurewicz, 2000, sottolinea che la formula dei dodici anelli si pone in dialogo con un antico mito Vedico della creazione. Quel che mi suggerisce è che il Buddha, per esprimere nuove scoperte, usava idee preesistenti allo scopo di creare una certa familiarità. Così la formula dei dodici anelli, particolarmente la prima parte di essa che non ho potuto inserire nel mio bicchiere del tempo, dialoga con idee che possiamo essere certi esistevano nell'antica India. Crea un senso di familiarità attraverso la sequenza fino al punto in cui, laddove il mito Vedico si sviluppa nella direzione della mitica, meravigliosa creazione del mondo, i dodici anelli conducono invece al sorgere di *dukkha*. Questo dà all'intera serie una direzione totalmente diversa e crea un effetto tipo “A-ah!” in chi ascolta. Inoltre, in aggiunta a tutto ciò, c'è la dimensione della cessazione, che non è certo parte del mito Vedico, attraverso cui si può mettere fine a *dukkha*.

---

<sup>114</sup> Una breve citazione dal *Mahāvibhāṣā* a questo riguardo è riportata a p. 35.

Penso che tutto ciò creasse un effetto di familiarità in chi ascoltava, che noi oggi, non più abituati a quel contesto, non possiamo percepire. In tal modo, siamo per così dire bloccati; ci abbarbichiamo a questi dodici anelli nel tentativo di comprenderli e siamo un po' portati fuori strada dai dettagli. Ciò mi suggerisce che posso lasciar perdere i dodici anelli (il righello) e ciò che resta è solo la mano destra (che lo afferrava). Quando la mano stava tenendo il righello, non facevamo realmente attenzione alla mano, esattamente come, quando sono concentrato sui dodici anelli, posso perdermi così tanto nei dettagli da perdere di vista il principio che li sottende, e questo è l'importante insegnamento donatoci dal Ven. Nāṇananda. Vogliamo vedere il principio stesso ed esso altro non è che la condizionalità specifica, *idapaccayata*. Non sto scartando i dodici anelli, sto semplicemente mettendoli rispettosamente da parte per il momento allo scopo di vedere il principio. Come vedo il principio, la mia mano è divenuta improvvisamente libera. Non sto più afferrando il righello, quindi la mano può afferrare qualcos'altro, per esempio il bicchiere. Quel che sto dicendo è che adesso sono in grado di realizzare che anche il tempo sorge dipendentemente. Nonostante non sia parte della formula dei dodici anelli – non è menzionato esplicitamente come uno degli anelli - anche il tempo è un fenomeno sorto dipendentemente. Non è un contenitore, e mi sbagliavo a considerarlo una specie di contenitore preesistente in cui ficcare la formula dei dodici anelli. Posso essere scusato di avere avuto una simile idea se si pensa che il tempo così come lo sperimentiamo ha così tanta influenza nella nostra vita. Lo abbiamo misurato e messo in differenti compartimenti; la mia vita si svolge nei termini di “il mio tempo”, “essere in tempo”, “non perdere tempo”, “non ho abbastanza tempo”. Tutta la gerarchia di relazioni è costruita attorno al tempo, chi deve aspettare chi, chi ha tempo per chi. È così scusabile l'aver pensato al tempo nei termini di una specie di contenitore nel quale posso sistemare cose. Ma visto che ora sto applicando l'origine dipendente che è stata liberata da un'eccessiva preoccupazione per la formula dei dodici anelli, posso vedere che anche il tempo è condizionato. Ed ora posso fare con il tempo ciò che ho fatto prima per il righello: togliendo via il bicchiere, la mano sinistra che prima, poiché teneva il bicchiere, non riuscivo a vedere, diviene ora evidente. La mano sinistra sta per il principio che sottende il tempo. E qual è questo principio? Non è altro che il cambiamento. Il tempo non è altro che la nostra concettualizzazione del cambiamento: ciò che è cambiato – il passato; ciò che cambierà – il futuro; e ciò che sta cambiando ora – il presente. Quando dico ciò che sta cambiando ora non mi riferisco ovviamente alla teoria della momentarietà, ma bensì a qualcosa che sorge, persiste per un certo tempo come processo in mutamento e quindi scompare. Avendo questa comprensione del tempo, non ho problemi con nessuno degli anelli. Che sorgano simultaneamente oppure che sorgano lungo un lasso di tempo anche lungo, perfino dalla nascita alla morte, stanno cambiando; non ha importanza. Ciò che accade ora è che, comprendendo che il principio del tempo è il cambiamento ed il principio dei dodici anelli è la condizionalità specifica, i due di fatto si fondono armonicamente. Non c'è più alcun conflitto. In realtà, origine dipendente è cambiamento, i due sono le due facce della stessa medaglia. Essendo sorto dipendentemente, muta, e muta perché è sorto dipendentemente. Non posso separare le due cose, così come quando parlo delle due facce di una stessa medaglia. Avendo così integrato i due aspetti di *paṭicca-samuppāda* e tempo nel cambiamento, ciò che rimane è la questione di *akālika*<sup>115</sup>. Questo accade quando la mente continua a contemplare il

<sup>115</sup> *Akālika* significa atemporale ed è una delle caratteristiche del Dharma.

mutamento fino a che, ad un certo punto, può vedere attraverso di esso, e condizioni e tempo scompaiono ed uno sperimenta l'incondizionato, l'atemporale. Questo è l'occhio del Dharma, ossia la completa comprensione di *paṭicca-samuppāda* attraverso la contemplazione del suo aspetto di cessazione.

Ciò che è veramente importante nel comprendere e praticare il Buddhismo è la capacità di acquisire una dimestichezza sufficiente con la dottrina da evitare ogni approccio fisso e dogmatico. La dottrina è un tutto dinamico, in cui le parti si riflettono e si influenzano l'una con l'altra costantemente. L'intuizione di concetti così profondi può accadere solamente con l'aiuto della pratica meditativa e con la costante riflessione. La purificazione della mente che ha luogo nel corso della pratica, soprattutto tramite la concentrazione, mette in modo naturale ed automatico la mente nelle condizioni di comprendere sempre più a fondo i meccanismi con cui essa stessa lavora, che sono i meccanismi stessi tramite cui l'origine dipendente si produce. È ovvio che vi deve essere prima una comprensione teorica del tema in esame, che passa necessariamente attraverso schematizzazioni razionali e tuttavia vi deve essere un momento in cui la mente deve vedere attraverso tutta l'impostazione teorica e derivarne il vero significato, quello che solo può condurre allo smantellamento del processo ed alla fine della sofferenza.

È quindi chiaro che ogni interpretazione ha i suoi limiti. Solo un Buddha può comprendere fino in fondo.

## Le formulazioni alternative

La formula classica citata in apertura non è l'unica presente nel canone. Esistono molte varianti, a dimostrazione del fatto che nessun insegnamento Buddhista deve essere interpretato in maniera statica e dogmatica. Il fatto che il Buddha abbia affrontato il tema dell'origine dipendente in modi diversi, sottolineandone aspetti diversi, dovrebbe farci riflettere sulla sua complessità e fornirci temi per la contemplazione. Citeremo solo due sūtra a dimostrazione di ciò, invitando il lettore ad esplorare da sé i canoni Theravāda e Mahāyāna per ampliare il proprio punto di vista in materia.

Partiamo da uno dei sūtra più complessi del Canone Pāli, il *Mahānidāna sutta*.

### Il Mahānidāna sutta

Il *Mahānidāna sutta* è il quindicesimo sutta della collezione dei discorsi lunghi, Dīgha Nikāya. Traduco qui la versione inglese dovuta a Bhikkhu Bodhi, con l'omissione dei sottotitoli inseriti dal traduttore. Mantengo tuttavia la numerazione dei paragrafi per facilitare la trattazione seguente. Il testo da cui è tratta è *The Great Discourse on Causation (Il Grande Discorso sulla Causalità)*, pubblicato per la prima volta dalla Buddhist Publication Society nel 1984 ed ora disponibile gratuitamente presso The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation di Taiwan.

1. Così ho udito. In una certa occasione, il Supremo viveva tra i Kuru, dove vi era una città dei Kuru chiamata Kammāsadhamma. Allora, il Venerabile Ānanda si avvicinò al Supremo, gli rese omaggio, e sedette da un lato. Seduto, disse al Supremo:

“È magnifico e meraviglioso, Venerabile signore, come questo sorgere dipendentemente sia così profondo ed appaia così profondo, e tuttavia a me sembra estremamente chiaro.”

“Non dire così, Ānanda! Non dire così, Ānanda! Questo sorgere dipendentemente è profondo ed appare profondo. Poiché non comprende e non penetra questo Dhamma, Ānanda, questa generazione è divenuta come una matassa aggrovigliata, come una palla di filo annodata, come canne e giunchi ingarbugliati e non è in grado di andare oltre il *samsāra* con la sua dimensione di infelicità, le destinazioni sfortunate ed i regni inferiori.

2. “Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘Invecchiamento e morte sono dovuti ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo sono.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione ci sono invecchiamento e morte?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La nascita è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c'è la nascita?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con l'esistenza come condizione c'è la nascita.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘L'esistenza è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c'è l'esistenza?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con l'attaccamento come condizione c'è l'esistenza.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘L’attaccamento è dovuto ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è l’attaccamento?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la brama come condizione c’è l’attaccamento.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La brama è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è la brama?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la sensazione come condizione c’è la brama.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La sensazione è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è la sensazione?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con il contatto come condizione c’è la sensazione.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘Il contatto è dovuto ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è il contatto?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con mentalità-materialità<sup>116</sup> come condizione c’è il contatto.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘Mentalità-materialità è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è mentalità-materialità?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con la coscienza come condizione c’è mentalità-materialità.’

“Ānanda, se a qualcuno fosse chiesto: ‘La coscienza è dovuta ad una condizione specifica?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Lo è.’ Se a qualcuno fosse chiesto: ‘Per mezzo di quale condizione c’è la coscienza?’ così costui dovrebbe rispondere: ‘Con mentalità-materialità come condizione c’è la coscienza.’

3. Così, Ānanda, con mentalità-materialità come condizione c’è la coscienza; con la coscienza come condizione c’è mentalità-materialità; con mentalità-materialità come condizione c’è il contatto; con il contatto come condizione c’è la sensazione; con la sensazione come condizione c’è la brama; con la brama come condizione c’è l’attaccamento; con l’attaccamento come condizione c’è l’esistenza; con l’esistenza come condizione c’è la nascita; con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte, tristezza, lamento, pena, sconforto e disperazione. Questa è l’origine di questa intera massa di sofferenza.

4. “Si è detto ‘Con la nascita come condizione ci sono invecchiamento e morte.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna nascita di alcun genere in alcun luogo – ovvero, degli dei nella condizione di dei, di creature celesti nella condizione di creature celesti, di spiriti, demoni, esseri umani, quadrupedi, creature alate, e rettili, ognuno nella propria condizione – se non ci fosse alcuna nascita di esseri di qualunque tipo in qualunque stato, allora, nella totale assenza di nascita, con la cessazione della nascita, si potrebbero discernere invecchiamento e morte?”

---

<sup>116</sup> Come già notato altrove, Bhikkhu Bodhi traduce *nāma-rūpa* con mentalità-materialità.

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di invecchiamento e morte, ossia la nascita.

5. “Si è detto ‘Con l’esistenza come condizione c’è la nascita.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna esistenza di alcun genere in alcun luogo – ovvero, non esistenza nella sfera dei sensi, non esistenza nella forma sottile, non esistenza immateriale – allora, nella totale assenza di esistenza, con la cessazione dell’esistenza, si potrebbe discernere la nascita?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della nascita, ovvero l’esistenza.

6. “Si è detto ‘Con l’attaccamento come condizione c’è l’esistenza.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun attaccamento di alcun genere in alcun luogo – ovvero, non attaccamento ai piaceri dei sensi, non attaccamento alle opinioni, non attaccamento a regole ed osservanze, non attaccamento ad una dottrina del sé – allora, nella totale assenza di attaccamento, con la cessazione dell’attaccamento, si potrebbe discernere l’esistenza?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’esistenza, ovvero l’attaccamento.

7. “Si è detto ‘Con la brama come condizione c’è l’attaccamento.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna brama di alcun genere in alcun luogo – ovvero, non brama per le forme visibili, brama per i suoni, brama per gli odori, brama per i gusti, brama per gli oggetti tangibili, brama per gli oggetti mentali – allora, nella totale assenza di brama, con la cessazione della brama, si potrebbe discernere l’attaccamento?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’attaccamento, ovvero la brama.

8. “Si è detto ‘Con la sensazione come condizione c’è la brama.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna sensazione di alcun genere in alcun luogo – ovvero, sensazione sorta dal contatto visivo, sensazione sorta dal contatto uditivo, sensazione sorta dal contatto olfattivo, sensazione sorta dal contatto gustativo, sensazione sorta dal contatto tattile, sensazione sorta dal contatto mentale – allora, nella totale assenza di sensazione, con la cessazione della sensazione, si potrebbe discernere la brama?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della brama, ovvero la sensazione.

9. Così, Ānanda, dipendente dalla sensazione c’è la brama; dipendente dalla brama c’è la ricerca; dipendente dalla ricerca c’è il guadagno; dipendente dal guadagno c’è il prendere decisioni; dipendente dal prendere decisioni ci sono desiderio e lussuria; dipendente da desiderio e lussuria c’è l’attaccamento; dipendente dall’attaccamento c’è la possessività; dipendente dalla possessività c’è l’avarizia; dipendente dall’avarizia c’è la difesa; dipendente dalla difesa si originano vari fenomeni insalubri – l’afferrare bastoni ed armi, conflitti, litigi e dispute, ingiurie, diffamazione e falsità.

10. “Si è detto ‘A causa della difesa si originano vari fenomeni insalubri – l’afferrare bastoni ed armi, conflitti, litigi e dispute, ingiurie, diffamazione e falsità.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna difesa di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza della difesa, con la cessazione della difesa, si potrebbero discernere quei vari fenomeni insalubri?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di quei vari fenomeni insalubri, ovvero la difesa.

11. “Si è detto ‘In dipendenza dall’avarizia c’è la difesa.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna avarizia di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di avarizia, con la cessazione dell’avarizia, si potrebbe discernere la difesa?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della difesa, ovvero l’avarizia.

12. “Si è detto ‘In dipendenza dalla possessività c’è l’avarizia.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna possessività di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza della possessività, con la cessazione della possessività, si potrebbe discernere l’avarizia?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’avarizia, ovvero la possessività.

13. “Si è detto ‘In dipendenza dall’attaccamento c’è la possessività.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun attaccamento di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di attaccamento, con la cessazione dell’attaccamento, si potrebbe discernere la possessività?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della



possessività, ovvero l'attaccamento.

14. “Si è detto ‘In dipendenza da desiderio e lussuria c’è l’attaccamento.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun desiderio e lussuria di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di desiderio e lussuria, con la cessazione di desiderio e lussuria, si potrebbe discernere l’attaccamento?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione dell’attaccamento, ovvero desiderio e lussuria.

15. “Si è detto ‘In dipendenza dal prendere decisioni c’è desiderio e lussuria.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun prendere decisioni di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza del prendere decisioni, con la cessazione del prendere decisioni, si potrebbero discernere desiderio e lussuria?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di desiderio e lussuria, ovvero il prendere decisioni.

16. “Si è detto ‘In dipendenza dal guadagno c’è il prendere decisioni.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun guadagno di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di guadagno, con la cessazione del guadagno, si potrebbe discernere il prendere decisioni?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione del prendere decisioni, ovvero il guadagno.

17. “Si è detto ‘In dipendenza dalla ricerca c’è il guadagno.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna ricerca di alcun genere in alcun luogo, allora, nella totale assenza di ricerca, con la cessazione della ricerca, si potrebbe discernere il guadagno?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione del guadagno, ovvero la ricerca.

18. “Si è detto ‘In dipendenza dalla brama c’è la ricerca.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcuna brama di alcun genere in alcun luogo – ossia brama per i piaceri dei sensi, brama per l’esistenza, brama per la non esistenza - allora, nella totale assenza di brama, con la cessazione della brama, si potrebbe discernere la ricerca?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della ricerca, ovvero la brama.

“Così, Ānanda, questi due fenomeni, essendo una dualità, convergono in un’unità nella sensazione.

19. “Si è detto ‘In dipendenza dal contatto c’è la sensazione.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se non ci fosse assolutamente e totalmente alcun contatto di alcun genere in alcun luogo – ossia nessun contatto visivo, contatto uditivo, contatto olfattivo, contatto gustativo, contatto tattile, contatto mentale – allora, nella totale assenza di contatto, con la cessazione del contatto, si potrebbe discernere la sensazione?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della sensazione, ovvero il contatto.

20. “Si è detto ‘In dipendenza da mentalità-materialità c’è il contatto.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se quelle qualità, tratti, segni ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione del corpo mentale fossero assenti, si potrebbe discernere il contatto designante nel corpo materiale?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se quelle qualità, tratti, segni ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione del corpo materiale fossero assenti, si potrebbe discernere il contatto impattante nel corpo mentale?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se quelle qualità, tratti, segni ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione del corpo mentale e del corpo materiale fossero assenti, si potrebbero discernere un contatto designante od un contatto impattante?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se quelle qualità, tratti, segni, ed indicatori per mezzo dei quali c’è una descrizione di mentalità-materialità fossero assenti, si potrebbe discernere un contatto?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione del contatto, ovvero mentalità-materialità.

21. “Si è detto ‘In dipendenza dalla coscienza c’è mentalità-materialità.’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se una coscienza non scendesse nel grembo materno, potrebbe mentalità-materialità prendere forma nel grembo?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se dopo essere discesa nel grembo, la coscienza dipartisse, potrebbe mentalità-materialità essere generata nell’attuale condizione di esistenza?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se la coscienza di un bimbo od una bimba fosse eradicata, potrebbe mentalità-materialità crescere, svilupparsi e raggiungere la maturità?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione di mentalità-materialità, ovvero la coscienza.

22. “Si è detto ‘In dipendenza di mentalità-materialità c’è la coscienza. ’ In qual maniera ciò viene predicato, Ānanda, deve essere inteso in questo modo: se la coscienza non dovesse trovare un appoggio in mentalità-materialità, si potrebbe discernere l’origine di questa intera massa di sofferenza – di futura nascita, invecchiamento e morte?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, questa è la causa, la sorgente, l’origine, e la condizione della coscienza, ovvero mentalità-materialità.

“È fino a questo limite, Ānanda, che uno può nascere, invecchiare e morire, estinguersi e riapparire, fino a questo limite che c’è un sentiero per la designazione, fino a questo limite che c’è un sentiero per il linguaggio, fino a questo limite che c’è un sentiero per la descrizione, fino a questo limite che c’è una condizione per la saggezza, fino a questo limite che la ruota gira per descrivere questo stato di esistenza, ovverosia quando vi siano materialità-e-mentalità assieme alla coscienza.”

23. “In che modo, Ānanda, uno che voglia descrivere il sé lo descrive? Descrivendo il sé come avente forma materiale e come limitato, uno descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è limitato. ’ O descrivendo il sé come avente forma materiale e come infinito, descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è infinito. ’ O descrivendo il sé come immateriale e limitato, uno descrive il sé così: ‘il mio sé è immateriale e limitato. ’ O descrivendo il sé come immateriale ed illimitato, uno descrive il sé così: ‘Il mio sé è immateriale ed illimitato. ’

24. “In ciò, Ānanda, chi descrive il sé come avente forma materiale e come limitato o descrive un tale sé (come esistente solo) nel presente, o lo descrive (come esistente) nel futuro, o pensa: ‘Ciò che non è così, lo convertirò verso la condizione di essere così. ’ Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e limitato.

“Uno che descrive il sé come avente forma materiale e come infinito, o descrive questo sé .... (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e infinito.

“Uno che descrive il sé come immateriale e limitato, o descrive questo sé .... (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale e limitato.

“Uno che descrive il sé come immateriale ed infinito, o descrive questo sé .... (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale ed infinito.

“È in questi modi che, Ānanda, uno che descrive il sé lo descrive.

25. “In che modo, Ānanda, uno che non voglia descrivere il sé non lo descrive? Non descrivendo il sé come avente forma materiale e come limitato, uno non descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è limitato.’ O non descrivendo il sé come avente forma materiale e come infinito, non descrive il sé così: ‘Il mio sé ha forma materiale ed è infinito.’ O non descrivendo il sé come immateriale e limitato, uno non descrive il sé così: ‘Il mio sé è immateriale e limitato.’ O non descrivendo il sé come immateriale ed infinito, uno non descrive il sé così ‘Il mio sé è immateriale ed infinito.’

26. “In ciò, Ānanda, chi non descrive il sé come avente forma materiale e come limitato, né descrive un tale sé (come esistente solo) nel presente, né lo descrive (come esistente) nel futuro, né pensa: ‘Ciò che non è così, lo convertirò verso la condizione di essere così.’ Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e limitato.

“Uno che non descrive il sé come avente forma materiale e come infinito, né descrive questo sé .... (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto avente forma materiale e infinito.

“Uno che non descrive il sé come immateriale e limitato, né descrive questo sé .... (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale e limitato.

“Uno che non descrive il sé come immateriale ed infinito, né descrive questo sé .... (*come sopra*) ... Essendo così, può ben essere detto che a ciò non sottostà una opinione definita (riguardo al sé) in quanto immateriale ed infinito.

“È in questi modi che, Ānanda, uno che non descrive il sé non lo descrive.

27. “In che modo, Ānanda, uno che considera (l’idea del) sé la considera? Uno che considera (l’idea del) sé o considera la sensazione come sé, dicendo: ‘La sensazione è il mio sé’, o considera: ‘La sensazione non è il mio sé; il mio sé è privo dell’esperienza della sensazione’, o considera: ‘La sensazione non è il mio sé, ma il mio sé non è privo dell’esperienza della sensazione. Il mio sé sente, poiché il mio sé è soggetto alla sensazione.’

28. “In ciò, Ānanda, colui che afferma: ‘La sensazione è il mio sé’ dovrebbe essere interrogato così: ‘Amico, ci sono questi tre tipi di sensazione – sensazione piacevole, sensazione spiacevole, sensazione né spiacevole né piacevole. Quale di questi tre tipi di sensazione consideri come il sé?’

“Ānanda, quando uno sperimenta una sensazione piacevole, non sperimenta nella stessa occasione una sensazione spiacevole od una sensazione né spiacevole né piacevole; in quell’occasione uno sperimenta solo una sensazione piacevole. Quando uno sperimenta una sensazione spiacevole, non sperimenta nella stessa occasione una sensazione piacevole od una sensazione né spiacevole né piacevole; in quell’occasione uno sperimenta solo una sensazione spiacevole. Quando uno sperimenta una sensazione né spiacevole né piacevole, non sperimenta nella stessa occasione una sensazione piacevole od una sensazione spiacevole; uno sperimenta solo una sensazione né spiacevole né piacevole.

29. “Ānanda, la sensazione piacevole è impermanente, condizionata, sorta dipendentemente, soggetta a distruzione, a scomparire, a svanire e a cessare. La sensazione spiacevole è impermanente, condizionata, sorta dipendentemente, soggetta a distruzione, a scomparire, a svanire e a cessare. La sensazione né spiacevole né piacevole è impermanente, condizionata, sorta dipendentemente, soggetta a distruzione, a scomparire, a svanire e a cessare.

“Se, nello sperimentare una sensazione piacevole uno pensa: ‘Questo è il mio sé’, allora col cessare di quella sensazione piacevole uno pensa: ‘Il mio sé è scomparso’. Se, nello sperimentare una sensazione spiacevole, uno pensa: ‘Questo è il mio sé’, allora col cessare di quella sensazione spiacevole uno pensa: ‘Il mio sé è scomparso’. Se, nello sperimentare una sensazione né spiacevole né piacevole, uno pensa: ‘Questo è il mio sé’, allora col cessare di quella sensazione né piacevole né spiacevole uno pensa: ‘Il mio sé è scomparso’.

“Così uno che afferma: ‘La sensazione è il mio sé’ considera come sé qualcosa che, persino qui ed ora, è impermanente, una mistura di piacere e dolore, e soggetto a sorgere ed a cessare. Quindi, Ānanda, a causa di ciò non è accettabile ritenere: ‘La sensazione è il mio sé’.

30. “Ānanda, colui che afferma: ‘La sensazione non è il mio sé, il mio sé è privo dell’esperienza della sensazione’ dovrebbe essere così interrogato: ‘Amico, quando non c’è nulla di cui si abbia sensazione, può forse prodursi l’idea ‘Io sono?’”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, a causa di ciò non è accettabile ritenere. ‘La sensazione non è il mio sé, il mio sé è privo dell’esperienza della sensazione’.

31. “Ānanda, colui che afferma: ‘La sensazione non è il mio sé, ma il mio sé non è privo dell’esperienza della sensazione. Il mio sé sente, poiché il mio sé è soggetto alla sensazione’ dovrebbe essere così interrogato. ‘Amico, se la sensazione dovesse cessare assolutamente e completamente senza residuo, allora, con la completa assenza della sensazione, con la cessazione della sensazione, potrebbe allora prodursi (l’idea) ‘Io sono?’”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Quindi, Ānanda, a causa di ciò non è accettabile ritenere: ‘La sensazione non è il mio sé, ma il mio sé non è privo dell’esperienza della sensazione. Il mio sé sente, poiché il mio sé è soggetto alla sensazione.’

32. “Ānanda, quando un bhikkhu non ritiene che la sensazione sia il sé e non ritiene il sé privo dell’esperienza della sensazione e non ritiene ‘Il mio sé sente; poiché il mio sé è soggetto a sensazione’ – allora, essendo privo di simili considerazioni, non si attacca a nulla nel mondo. Non attaccandosi, non si agita. Non agitandosi, realizza personalmente il Nibbāna. Comprende: ‘La nascita è distrutta, la santa vita è stata vissuta, ciò che doveva essere fatto è stato fatto, non ci sarà un ritorno a questa condizione di esistenza.’

“Ānanda, se qualcuno dovesse dire di un bhikkhu la cui mente è stata così liberata che mantiene l’opinione ‘Un Tathāgata esiste dopo la morte’ – quello non sarebbe

appropriato; o che mantiene l'opinione 'Un Tathāgata non esiste dopo la morte' – quello non sarebbe appropriato; o che mantiene l'opinione 'Un Tathāgata è sia esistente che non esistente dopo la morte' – quello non sarebbe appropriato; o che mantiene l'opinione 'Un Tathāgata né esiste né non esiste dopo la morte' – quello non sarebbe appropriato. Per qual motivo? Poiché quel bhikkhu è liberato attraverso la conoscenza diretta di ciò: l'estensione della designazione e l'estensione della via per la designazione, l'estensione del linguaggio e l'estensione della via per il linguaggio, l'estensione della descrizione e l'estensione della via alla descrizione, l'estensione della saggezza e l'estensione della sfera della saggezza, l'estensione del ciclo e l'estensione entro cui ruota il ciclo. Dire di un bhikkhu che è liberato attraverso la conoscenza diretta di ciò che mantiene l'opinione 'Uno non sa e non vede' – quello non sarebbe appropriato.

33. “Ānanda, vi sono queste sette stazioni per la coscienza e due basi. Quali sono queste sette?

“Vi sono, Ānanda, esseri che sono diversi nel corpo e diversi nella percezione, come gli esseri umani, alcuni dèi, ed alcuni esseri dei regni inferiori. Questa è la prima stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che sono diversi nel corpo ma identici nella percezione, come gli dèi dell'ordine di Brahma che sono generati per mezzo del primo (*jhāna*). Questa è la seconda stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che sono identici nel corpo ma differenti nella percezione, come gli dèi dalla luminosità irradiante. Questa è la terza stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che sono identici nel corpo ed identici nella percezione, come gli dèi della bellezza rifulgente. Questa è la quarta stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che, per mezzo del completo superamento della percezione della forma materiale, l'estinguersi della percezione dell'impatto, e la non attenzione alla percezione della diversità, (contemplando) 'Lo spazio è infinito', giungono alla base dell'infinità dello spazio. Questa è la quinta stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che, avendo completamente superato la base dell'infinità dello spazio, (contemplando) 'La coscienza è infinita', giungono alla base dell'infinità della coscienza. Questa è la sesta stazione della coscienza.

“Vi sono esseri che, avendo completamente superato la base dell'infinità della coscienza, (contemplando) 'Non c'è nulla', giungono alla base dell'inesistenza. Questa è la settima stazione della coscienza.

“La base degli esseri non percipienti e, secondo, la base della né percezione né non percezione – (queste sono le due basi).

34. “In ciò, Ānanda, se uno comprende la prima stazione della coscienza, quella degli esseri che sono diversi nel corpo e diversi nella percezione, e comprende la sua origine, la sua cessazione, la sua soddisfazione, la sua insoddisfazione, e la via d'uscita da essa, è forse appropriato che costui cerchi piacere in essa?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Se uno comprende le rimanenti stazioni della coscienza ... la base degli esseri non percipienti ... la base di né percezione né non percezione e comprende la sua origine, la sua cessazione, la sua soddisfazione, la sua insoddisfazione, e la via d'uscita da essa, è forse appropriato che costui cerchi piacere in essa?”

“Certamente no, venerabile signore.”

“Ānanda, quando un bhikkhu – avendo compreso come realmente sono l'origine, la cessazione, la soddisfazione, l'insoddisfazione, e la via d'uscita riguardo a queste sette stazioni della coscienza e due basi – è liberato per mezzo del non attaccamento, allora è chiamato un bhikkhu liberato per mezzo della saggezza.

35. “Ānanda, vi sono queste otto emancipazioni. Quali otto?”

“Uno che possiede forma materiale vede la forma materiale. Questa è la prima emancipazione.

“Uno che non percepisce forme materiali internamente vede forme materiali esternamente. Questa è la seconda emancipazione.

“Uno è affrancato sull'idea del bello. Questa è la quarta emancipazione.

“Per mezzo del completo superamento della percezione della forma materiale, la scomparsa della percezione dell'impatto, e della non attenzione alla percezione della diversità, (contemplando) ‘Lo spazio è infinito’, uno entra e dimora nella base dell'infinità dello spazio. Questa è la quarta emancipazione.

“Avendo completamente superato la base dell'infinità dello spazio, (contemplando) ‘La coscienza è infinita’, uno entra e dimora nella base dell'infinità della coscienza. Questa è la quinta emancipazione.

“Avendo completamente superato la base dell'infinità della coscienza, (contemplando) ‘Non c'è nulla’, uno entra e dimora nella base dell'inesistenza. Questa è la sesta emancipazione.

“Avendo completamente superato la base dell'inesistenza, uno entra e dimora nella base di né percezione né non percezione. Questa è la settima emancipazione.

“Avendo completamente superato la base di né percezione né non percezione, uno entra e dimora nella cessazione di percezione e sensazione. Questa è l'ottava emancipazione.

36. “Ānanda, quando un bhikkhu ottiene queste otto emancipazioni in ordine diretto, in ordine inverso, sia in ordine diretto che in ordine inverso; quando le ottiene ed emerge da esse ogniquale volta lo voglia, in qualunque modo egli voglia e per quanto a lungo egli voglia, e quando, per mezzo della distruzione degli influssi (*āsava*), egli qui ed ora entra e dimora nella liberazione della mente priva di influssi, nella liberazione per mezzo della saggezza, avendola realizzata autonomamente per mezzo della conoscenza diretta, allora egli è chiamato un bhikkhu liberato in entrambi i modi. E, Ānanda, non vi è alcun' altra liberazione in entrambi i modi che sia più alta o più sublime di questa.”

Così parlò il Supremo. Il Venerabile Ānanda, compiaciuto, gioì delle parole del Sublime.

La prima cosa che colpisce di questo sūtra è la peculiarità con cui vengono elencati gli anelli

dell'origine dipendente. Non sarà inoltre sfuggito al lettore che la catena subisce a livello della brama una variante che va a costituire una sotto sequenza. Bhikkhu Bodhi ha riassunto le varianti comparandole con l'esposizione classica nel modo seguente:

<b>Versione standard</b>	<b>Versione del Mahānidāna</b>
Ignoranza	
Formazioni volizionali	
Coscienza	Coscienza
Mentalità-materialità	Mentalità-materialità
Sei basi dei sensi	
Contatto	Contatto
Sensazione	Sensazione
Brama	Brama
Attaccamento	Attaccamento
Esistenza	Esistenza
Nascita	Nascita
Invecchiamento e morte	Invecchiamento e morte

<b>Sequenza secondaria</b>
Brama
Ricerca
Guadagno
Prendere decisioni
Desiderio e lussuria
Attaccamento
Possessività
Avarizia
Difesa
Varie azioni improprie

Bhikkhu Bodhi spiega la sotto sequenza in questi termini:

La brama conduce alla ricerca degli oggetti desiderati ed attraverso la ricerca questi vengono infine ottenuti. Una volta che essi siano ottenuti, uno prende decisioni riguardo ad essi: cos'è mio e cos'è tuo, cos'è di valore e cos'è di poco conto, quanto ne terrò e quanto ne godrò. A causa di queste decisioni sorgono pensieri di desiderio e lussuria. Uno sviluppa attaccamento agli oggetti, adotta un'attitudine possessiva verso di essi e cade nell'avarizia, rifiutandosi di condividere le cose con gli altri. Guardando a chiunque con paura e sospetto, uno cerca di difendere i propri beni. Quando una tale avidità e paura divengono diffuse, hanno bisogno solo di una piccola provocazione per esplodere nella violenza, nei conflitti e nell'immoralità a cui il sutta si riferisce come "vari fenomeni



malvagi e insalubri”.

Questo sommario chiarisce il punto della digressione: mostra che il principio dell’origine dipendente può essere usato per comprendere le origini del disordine sociale così efficacemente come lo si usa per comprendere le origini della sofferenza individuale. Come tutti gli altri problemi, le malattie della società sorgono da cause, e queste possono essere rintracciate in una sequenza che conduce dalle manifestazioni alle sottostanti radici. La conclusione tratta da questa indagine è altamente significativa: le cause della disarmonia sociale giacciono nella mente umana e tutte alla fin fine originano dalla brama. Così la brama si rivela essere l’origine della sofferenza non in un unico modo. Non conduce solo a continue rinascite nel *samsāra* con le loro pene e dolori personali, ma anche alla cupidigia, all’egoismo, alla violenza ed all’immoralità che distruggono ogni tentativo di stabilire la pace, la cooperazione e la stabilità sociale. ...

Riguardo alla criptica frase che conclude questa breve sezione - “Così, Ānanda, questi due fenomeni, essendo una dualità, convergono in un’unità nella sensazione” – Bhikkhu Bodhi, sulla scorta dei commentari, afferma che l’espressione “i due fenomeni” si riferisce a due aspetti della brama, ovvero alla “brama che è la radice del ciclo” (*vaṭṭhamūlabhūtā-taṅhā*) e alla “brama ossessiva” (*samudācāra-taṅhā*). Entrambi hanno la sensazione come condizione:

Si deve tuttavia notare che le due espressioni non denotano due differenti tipi di brama; semplicemente, individuano differenti angoli da cui ogni occasione di brama può essere vista, poiché la brama che termina in disordine e violenza genera allo stesso tempo kamma negativo e sostiene il ciclo, mentre la brama per i piaceri e l’esistenza che mantiene il ciclo conduce anche alla rottura dell’armonia sociale.

Vediamo inoltre che manca l’anello delle sei basi dei sensi, e viene affermato che *nāma-rūpa* è direttamente la condizione per il contatto. Bhikkhu Bodhi:

Nell’esposizione standard dell’origine dipendente la sequenza muove dal contatto alle sei basi dei sensi. Nel *Mahānidāna sutta*, tuttavia, il Buddha scavalca completamente le sei basi dei sensi e retrocede di un passo introducendo mentalità-materialità come condizione del contatto. Per eliminare la perplessità che una tale mossa non familiare può produrre, introduce uno straordinario passaggio, non presente altrove nel Canone, dando una dimostrazione metodica della sua affermazione. Visto che il passaggio impiega diversi termini tecnici non definiti né qui né in altri sutta, l’interpretazione non può essere estrapolata esclusivamente per via di erudizione, ma richiede riflessione ed intuizione.

Nel riconoscere *nāma-rūpa* come condizione diretta per il contatto, questo sutta introduce due concetti assenti in altri sutta: contatto designante (*adhivacanasampassa*) e contatto impattante (*paṭhigasamphassa*). Bhikkhu Bodhi:

Il contatto designante (*adhivacanasamphassa*) ed il contatto impattante (*paṭhigasamphassa*)<sup>117</sup> sono due termini peculiari di questo sutta. Il commentario identifica il primo con il contatto mentale, il secondo con i cinque tipi di contatto sensoriale, ma non esplora lo speciale significato associato a questi termini. Il significato emerge dall’argomento usato dal Buddha per dimostrare in che modo mentalità-materialità è la condizione per il contatto. Il Buddha dice che il contatto designante è impossibile nel corpo materiale

<sup>117</sup> In inglese “designation-contact” e “impingement-contact”.

(*rūpakāya*) quando quelle qualità distintive del corpo mentale (*nāmakāya*) sono assenti, ed il contatto impattante è impossibile nel corpo mentale quando quelle qualità distintive del corpo materiale sono assenti. Così entrambi i tipi di contatto, nel modo descritto, dipendono sia dal corpo mentale che dal corpo materiale. Poiché mentalità e materialità sono qui descritti come corpi, è chiaro che sono intesi in senso stretto, come i due aspetti di un organismo senziente, piuttosto che nel senso più ampio che include la sfera oggettiva.

L'argomento è diretto al ruolo speciale del contatto in quanto punto d'unione della mente e del mondo. Benché tutte le esperienze implicino l'unione della mente e del corpo, della coscienza e del suo oggetto, il contatto rappresenta quest'unione nel modo più eminente. Per sua stessa definizione esso richiede una base esterna (l'oggetto), una base interna (la facoltà sensoriale) e la coscienza (che, dalla sua prospettiva, è sempre interna ad esso). Tuttavia, l'esperienza è una strada a doppio senso e l'unione rappresentata dal contatto indica un movimento in entrambe le direzioni: dalla mente all'esterno verso il mondo o dal mondo all'interno verso la mente. Il movimento verso l'esterno si dà in momenti di coscienza mentale, quando prevale l'attività concettuale e volizionale; il movimento verso l'interno si dà nei momenti di coscienza sensoriale, quando la relazione della mente con gli oggetti è di ricettività passiva.

Il movimento verso l'esterno inizia con la designazione, l'atto di nominare. Attribuendo dei nomi la mente organizza i dati grezzi dell'esperienza in un quadro coerente del mondo. Adatta le cose ai suoi schemi concettuali, le valuta, e le subordina ai suoi scopi. Tuttavia, la designazione non può avvenire in un corpo materiale privo di mentalità. Ha bisogno del corpo mentale per escogitare ed attribuire le etichette, ed ognuno dei fattori mentali contribuisce con la sua parte. Anche piccole sfumature di differenza tra loro si mostrano nella designazione scelta. Così, una differenza nella sensazione può decidere se una persona viene chiamata amico o nemico, una differenza nella percezione se un frutto è considerato maturo o acerbo, una differenza nella volizione se un asse di legno è designata come futura porta o futuro piano di tavolo, una differenza nell'attenzione se un oggetto distante è designato come in moto o stazionario. Quando la designazione è assegnata all'oggetto, si genera un'unione tra la coscienza designante e l'oggetto designato attraverso la designazione. Quell'unione è chiamata contatto designante. Man mano che il discorso si svolge, vedremo che il processo della designazione acquisisce un ruolo sempre più preminente.

Il contatto designante, applicato agli oggetti esterni, presuppone la percezione sensoriale per portare quegli oggetti nella sfera della coscienza designante. La percezione sensoriale inizia con l'impatto (*paṭhiga*), un termine tecnico che indica l'impatto di un oggetto su una facoltà sensoriale. Quando l'impatto è sufficientemente intenso, una coscienza sensoriale sorge basata sull'appropriata facoltà sensoriale. L'unione che ha luogo quando la coscienza incontra l'oggetto che impatta è chiamato contatto impattante. Benché appartenga propriamente alla mentalità, il contatto impattante non può avvenire solamente nel corpo mentale. Per definizione è il contatto che avviene per mezzo delle facoltà fisiche sensoriali, e quindi richiede il corpo materiale per fornire le basi interne per il suo sorgere.

I due termini, impatto e designazione, hanno un'importanza fondamentale che li lega

all'origine dipendente nella sua totalità. Essi, inoltre, indicano il pattern fondamentalmente oscillatorio dell'esperienza a cui ci si riferiva prima, il suo movimento avanti e indietro tra fasi di ricezione e fasi di risposta. La fase ricettiva vede la maturazione degli influssi kammici dal passato; è rappresentata qui dall'impatto che si conclude con la coscienza sensoriale. La fase di risposta implica la formazione di nuovo kamma; rappresenta la designazione che si conclude nell'azione. Ogni oggetto che impatta elicitata dalla mente un'appropriata designazione, e questo innesca un'azione che è considerata la risposta appropriata. Così la relazione tra impatto e designazione dipinge in termini cognitivi la stessa situazione dipinta in termini conativi da sensazione e brama: la rigenerazione del ciclo dell'esistenza attraverso l'attività presente costruita sull'eredità kammica dal passato.

La dimostrazione del Buddha continua per via sintetica. Senza i fattori mentali non ci può essere contatto designante, e senza il corpo materiale con le sue facoltà sensoriali non ci può essere contatto impattante. Così, in assenza sia del corpo mentale che del corpo materiale nessun tipo di contatto si può discernere. La conclusione segue che il contatto è dipendente da mentalità-materialità, e quindi che mentalità-materialità è la condizione per il contatto.

Come già anticipato, Bhikkhu Ñāṇananda non manca di analizzare con profondità i due termini nel Sermone 10:

Nella discussione sulla relazione tra nome e forma, il Buddha fa uso di due termini altamente significativi, ossia *adhivacanasamphassa* e *paṭhigasamphassa*. ...

Il contatto, *phassa*, è una sorta di ibrido che contiene in sé sia le implicazioni di *adhivacanasamphassa* che quelle di *paṭhigasamphassa*. In altri termini, partecipa delle caratteristiche del nome, *nāma*, come suggerito da *adhivacanasamphassa*, così come di quelle della forma, *rūpa*, indicate dal termine *paṭhigasamphassa*. ...

Con l'aiuto di quattro termini di significato affine, ossia *ākāra*, modo, *liṅga*, caratteristica, *nimitta*, segno, ed *uddesa*, esposizione, il Buddha offre in modo catechistico quattro conclusioni alla sua disquisizione. Esse sono:

- 1) In qualunque modo, caratteristica, segno ed esposizione il gruppo del nome, *nāma-kāya*, è designato, in sua assenza non è possibile alcuna designazione di impressione verbale, *adhivacanasamphassa*, nel gruppo della forma, *rūpa-kāya*;
- 2) In qualunque modo, caratteristica, segno ed esposizione il gruppo della forma è designato, in sua assenza non è possibile alcuna designazione dell'impressione impattante, *paṭhigasamphassa*, nel gruppo del nome, *nāma-kāya*;
- 3) In qualunque modo, caratteristica, segno ed esposizione il gruppo del nome ed il gruppo della forma sono designati, in loro assenza non è possibile alcuna designazione di impressione verbale od impressione impattante;
- 4) In qualunque modo, caratteristica, segno ed esposizione nome-e-forma è designata, in sua assenza non è possibile alcuna designazione del contatto.

Tutto ciò può sembrare un indovinello. Ma tanto per cominciare vediamo che significa nome-e-forma. Nel primo sermone ... abbiamo interpretato *nāma* nel senso di nominare.

Il termine *adhivacana* trasmette la stessa idea. *Adhivacana*, sinonimo, *nirutti*, nomenclatura, e *paññatti*, designazione, sono una componente integrale dell'uso linguistico ...

*Nirutti* enfatizza la funzione esplicativa ed espositiva del linguaggio, *adhivacana* il suo carattere simbolico e metaforico, mentre *paññatti* rivela la sua dipendenza da convenzioni.

Quel che abbiamo qui è *adhivacanasamphassa*. La sua affinità al nome è ovvia e questo è esattamente il significato che abbiamo attribuito a *nāma*. Quindi ciò che abbiamo in questo concetto di *nāma-kāya*, o gruppo del nome, letteralmente corpo del nome, è una serie di principi primari nell'uso linguistico che pertengono alla definizione.

Il gruppo della forma, *rūpa-kāya*, letteralmente corpo della forma, ha d'altra parte qualcosa a che fare con la resistenza, come suggerito dal termine *paṭhigasamphassa*. *Paṭhiga* significa urtare contro. La forma, *rūpa*, ha una qualità urtante, mentre il nome, *nāma*, ha una qualità descrittiva. *Phassa*, il contatto, è un ibrido tra questi due. Questo dà una dimensione più profonda alla disquisizione di cui sopra.

Il punto che il Buddha cerca di sottolineare è che il concetto di contatto presuppone necessariamente sia nome che forma. In altre parole, nome e forma sono mutualmente correlati, come già detto in precedenza. Non ci sarebbe alcuna impressione verbale nel gruppo della forma se non ci fossero modi, caratteristiche, etc., propri del nome. Allo stesso modo, non ci potrebbe essere alcuna impressione impattante nel gruppo del nome se non ci fossero modi, caratteristiche, etc., propri della forma. ...

L'espressione, peculiare del gruppo del nome, è la condizione necessaria per il gruppo della forma, mentre la resistenza, peculiare del gruppo della forma, è condizione necessaria per il gruppo del nome. ...

L'interesse, l'attenzione ed il contatto insieme fanno emergere più profonde implicazioni della legge di origine dipendente. La questione del contatto è correlata all'attenzione, non solo per quel che riguarda oggetti inanimati, ma anche nel caso di questo corpo cosciente ...

La coscienza segue sulla scia dell'attenzione. Qualunque cosa la mia attenzione raccolga, di ciò divengo cosciente. Benché abbia di fronte a me molti oggetti apparentemente visibili, finché l'attenzione non è focalizzata la coscienza visiva non sorge. Allora, la funzione basilare di questa coscienza è distinguere tra l'occhio e l'oggetto visto. È solo dopo che l'occhio è divenuto conscio, che gli altri fattori necessari per la percezione sensoriale si inseriscono.

Le due cose nate da quella discriminazione di base, assieme alla coscienza discriminante stessa, ossia la coscienza visiva, formano il concetto di contatto. ...

Vediamo ora come avviene l'impressione impattante, *paṭhigasamphassa*. Abbiamo detto che i fattori del gruppo della forma hanno un ruolo da giocare nel produrre l'impressione impattante sul gruppo del nome ...

Nonostante nella sua manifestazione più grossolana il contatto sia principalmente associato al gruppo della forma, esso è essenzialmente connesso al gruppo del nome, come abbiamo già spiegato con esempi. È quando sia l'impressione impattante che l'impressione verbale vengono assieme che sorge il contatto, dipendente da nome-e-

forma.

Un altro punto che necessita di chiarimento a questo riguardo è l'esatto significato del termine *rūpa*. Questo è stato interpretato variamente da scuole buddhiste differenti. Il Buddha come definiva *rūpa*? Nell'uso ordinario può significare sia forma visibile dall'occhio sia ciò che è generalmente definito materiale. Il suo esatto significato è oggetto di controversia. Cosa intendiamo esattamente per *rūpa*?

Il Buddha stesso ha spiegato il termine dando la seguente etimologia nel *Khajjanīyasutta* del *Kandhasaṃyutta* del SN<sup>118</sup>. Nel definire i cinque gruppi, egli definisce il gruppo della forma come segue:

*Cos'è, o monaci, che chiamate rūpa? Subisce, o monaci, perciò è chiamata rūpa. E cosa subisce? Subisce il freddo, subisce il caldo, subisce la fame, subisce la sete, subisce il contatto con i tafani, le zanzare, il vento, il sole ed i serpenti. Subisce, o monaci, perciò è chiamata rūpa.*

...

Il Buddha si allontana dall'approccio usato dal sistema di pensiero materialista, definendo *rūpa* per mezzo di *rūppati*, subire. Non sono gli alberi e le rocce inanimati di questo mondo che sono detti subire freddo e caldo, ma questo corpo cosciente. Quindi questo corpo non è concepito come un insieme di atomi che debba essere animato introducendo una facoltà vitale, *jīvitindriya*. Ciò che si intende con *rūpa* è questo corpo stesso, questo corpo con una forma che per il meditante è un fatto dell'esperienza. ...

Ciò che è noto come gruppo della forma è una enorme ferita con nove orifizi. Questa ferita è stimolata quando toccata da freddo e caldo, o quando tafani e zanzare vi si appoggiano ...

Il Buddha ha sottolineato che per essere liberi dalla pesante oppressione della forma, si deve essere liberi dalla percezione della forma. Ciò che qui è importante è la percezione stessa della forma, *rūpasaññā*. Dal punto di vista del Dharma, qualsiasi tentativo di analisi del concetto materialistico di forma, o qualunque analisi microscopica della materia, conduce all'inseguimento di un miraggio.

Lo scienziato moderno è in grado di apprezzare questo fatto. Ha trovato che la mente con cui porta avanti la sua analisi influenza i suoi risultati ad ogni livello. In altre parole, è corso dietro ad un miraggio a causa della sua ignoranza della relazione reciproca tra nome e forma. Non ci si troverebbe in una simile difficoltà se si comprendesse che il vero problema non è la forma, bensì la percezione della forma. ...

Nome e forma, così come la resistenza e la percezione della forma, sono completamente troncate in quella coscienza non manifestante menzionata in precedenti sermoni. Questo, in realtà, è la fine del groviglio all'esterno e del groviglio all'interno<sup>119</sup>.

La nostra discussione della legge di origine dipendente dovrebbe aver chiarito che c'è una mutua relazione tra nome-e-forma e coscienza da un lato, e nome e forma considerate in sé e per sé dall'altro. Questo è quindi un caso di un groviglio interno ed un groviglio

<sup>118</sup> SN 22:79.

<sup>119</sup> Il riferimento è al *Jatāsutta*, SN 7:6.

esterno. Come il centro di un vortice, il punto più profondo dell'intera formula di *paṭicca samuppāda* è rintracciabile nella mutua relazione che si ha tra nome e forma da un lato, e nome-e-forma e coscienza dall'altro.

Riguardo al significato della percezione della forma, il vero obiettivo dello sforzo spirituale, secondo il Buddha, è proprio la liberazione da questa percezione della forma. Come sorge la percezione della forma? Essa è dovuta a questo urtare, o resistenza. La percezione della forma sorge per esempio quando tafani e zanzare si appoggiano su questo corpo.

Come abbiamo già detto, anche la distinzione tra duro e morbido, ecc., mediante la quale riconosciamo i quattro elementi, è una questione di contatto fisico. Cerchiamo semplicemente di misurare e stimare i quattro elementi primari all'interno della struttura del corpo umano. Non saremo mai in grado di comprendere appieno la complessità di questi quattro elementi primari. Tuttavia, cerchiamo di capirli attraverso il corpo umano in un modo che è significativo per la nostra vita.

Il Buddha, arrivato a *nāma-rūpa*, invece di proseguire come al solito verso *saṅkhāra* e quindi ignoranza, sembra tornare indietro ed individuare un circuito tra coscienza e *nāma-rūpa* da cui far derivare tutto il dramma dell'esistenza *samsārica*. È questo il vortice di cui parla Bhikkhu Ñāṇananda nel sermone 2 del testo già citato. Ignoranza e *saṅkhāra* sono solo apparentemente assenti dalla trattazione: i *saṅkhāra* sono ciò che permette il protrarsi dell'illusione e l'ignoranza è la condizione per cui i *saṅkhāra* possono agire in quanto *saṅkhāra*, ovvero il senso di una individualità personale permanente e autosussistente, in altri termini la non comprensione della relazione causale fra i fenomeni. In *The Magic of the Mind*, Bhikkhu Ñāṇananda dice:

I due anelli, ignoranza e formazioni, benché non menzionati ..., sono tuttavia impliciti, poiché l'oscurità dell'ignoranza fornisce lo sfondo per questa interazione, mentre le formazioni si manifestano direttamente come il preludio all'interazione narcisistica e la forza motivante dietro di essa.<sup>120</sup>

Nelle pagine che precedono, abbiamo visto come Bhikkhu Ñāṇananda utilizza la similitudine del vortice nella sua esposizione. Aggiungo qui la spiegazione di Bhikkhu Bodhi posta nell'introduzione al sutta:

I due paragrafi seguenti (21 e 22) conducono l'investigazione sull'origine dipendente ad un punto di climax, rivelando un 'vortice nascosto' sottostante all'intero processo *samsārico* del divenire. Questo vortice nascosto è la condizionalità reciproca tra coscienza e mentalità-materialità. Il Buddha innanzitutto stabilisce che la coscienza è la condizione specifica per mentalità-materialità dimostrando che le è indispensabile in quattro differenti momenti: al concepimento, durante la gestazione, al momento dell'emersione dal grembo, e durante il corso dell'esistenza. La coscienza è già una condizione al momento del concepimento poiché mentalità-materialità può 'prendere forma nel grembo', ossia costituirsi in un embrione, solo se una coscienza è 'discesa nel grembo'. La descrizione della coscienza come discendente nel grembo è metaforica; non dovrebbe

<sup>120</sup> K. Ñāṇananda Bhikkhu, 1974, *The Magic of the Mind, An Exposition of the Kālakārāma Sutta*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

essere presa letteralmente come implicante che la coscienza è un'entità identica a sé stessa che trasmigra da una vita all'altra. Il Buddha ripudia espressamente l'opinione che 'è la stessa coscienza che viaggia ed attraversa (il ciclo delle rinascite)' (MN 38). La coscienza si dà per mezzo di un processo. Non è un soggetto ininterrotto, ma una serie di atti transitori di cognizione che sorgono e cessano per mezzo di condizioni. Ogni atto è particolare e discreto – un'occasione di coscienza visiva, coscienza uditiva, coscienza olfattiva, coscienza gustativa, coscienza tattile e coscienza mentale. Basandosi sulla sua facoltà sensoriale, esibisce la sua funzione di conoscere l'oggetto, e quindi lascia il posto all'atto cognitivo successivo che sorge in immediata successione.

Tuttavia, benché metaforica, la frase 'discesa della coscienza' individua un punto importante. Indica che al concepimento la coscienza non sorge totalmente nuova, spontaneamente, senza antecedenti, ma si origina come un momento di un 'continuo di coscienza' che l'ha preceduto ininterrottamente da una vita all'altra attraverso tempi senza inizio. Se, quando un uomo ed una donna si uniscono sessualmente, non è disponibile un tale continuo di coscienza, kammicamente connesso alla situazione, il concepimento non avverrà e non ci sarà la formazione di un embrione (MN 38). Nei commentari il primo evento di coscienza nella nuova vita è chiamato 'coscienza connettente della rinascita' (*paṭisandbhiviññāna*)<sup>121</sup>. Ha questo nome poiché 'congiunge' la nuova esistenza con la precedente e quindi con l'intera storia passata della serie. Generata da una coscienza kammicamente formativa della vita precedente, porta con sé nella nuova vita l'intero bagaglio di disposizioni, tendenze caratteriali e accumulazioni kammiche impresse in quel continuo. Nel momento in cui la coscienza della rinascita appare nel grembo, gli altri quattro aggregati compresi in mentalità-materialità sorgono assieme ad essa. L'uovo fertilizzato diviene il nucleo del corpo materiale; la coscienza stessa direttamente apporta i fattori del corpo mentale. Una volta che siano intrecciate assieme durante il concepimento, la coscienza sostiene mentalità-materialità attraverso il restante corso dell'esistenza. Senza di essa il corpo collasserebbe in una massa di materia priva di vita ed i fattori mentali cesserebbero totalmente di esistere.

Tuttavia, la relazione tra i due non è unidirezionale. Per mostrare ciò, il Buddha altera la sua usuale esposizione dell'origine dipendente. Invece di portare la serie indietro alle usuali formazioni volizionali ed ignoranza, inverte la sua ultima affermazione e dice 'Con mentalità-materialità come condizione c'è la coscienza'. Così come l'embrione non può formarsi a meno che una coscienza non 'discenda' nel grembo, così la coscienza non può iniziare la nuova esistenza nel grembo a meno che non 'ottenga un appoggio' in mentalità-materialità. Inoltre, la coscienza necessita di mentalità-materialità non solo al concepimento, ma lungo l'intera esistenza. Dipende da un corpo vitale funzionante con il suo cervello, il sistema nervoso e le facoltà sensoriali. Dipende anche dal corpo mentale, in quanto non ci può essere cognizione di un oggetto senza le funzioni più specializzate esplicate da contatto, sensazione, volizione, attenzione e il resto. Così la coscienza si basa sul totale complesso di mentalità-materialità, soggetto alle sue fluttuazioni: "Con il sorgere di mentalità-materialità sorge la coscienza, con la cessazione di mentalità-materialità la coscienza cessa".

---

<sup>121</sup> Come abbiamo visto, Bhikkhu Ñāṇananda contesta la necessità di postulare questo tipo di coscienza, peraltro assente nei sūtra.

La scoperta dell'essenziale interdipendenza di coscienza e mentalità-materialità ha un'importantissima conseguenza per il pensiero filosofico e religioso. Fornisce la 'via mediana' filosofica tra le opinioni eternalista e nichilista, i due estremi che polarizzano il pensiero umano riguardo alla natura del suo essere. Ciascun estremo della relazione condizionata, bilanciando l'altra, cancella al tempo stesso uno dei due estremi correggendo l'errore sottostante.

La dichiarazione che la coscienza dipende da mentalità-materialità contrasta l'estremo dell'eternalismo, la supposizione che la persona contenga un'essenza indistruttibile ed immutabile che può essere considerata come un sé permanente. Di tutte le facoltà umane, è la coscienza quella che più facilmente si presta all'assunto eternalista, per una ragione non difficile da comprendere. Tutto all'interno dell'esperienza è visto mutare, ma la conoscenza del mutamento rimane costante e così (all'uomo mondano che riflette) sembra necessitare di un conoscitore costante, uno che conosce ma non muta. Questo conoscitore immutabile deve essere il fattore più fondamentale nell'atto del conoscere, e la coscienza sembra rappresentare meglio questo ruolo, questo poiché, riflettendo, le altre facoltà, corporee e mentali, puntano alla coscienza come loro perno e supporto, mentre la coscienza non punta a nulla più basilare di sé stessa. Così la coscienza viene posta nel ruolo del soggetto immutabile auto esistente, per essere afferrata dal filosofo eternalista come un ego trascendente, e dal pensatore religioso come un'anima immortale. Una volta che la coscienza abbia così raggiunto la sua apoteosi, gli altri fattori della personalità saranno considerati come le sue appendici, aggiunte limitanti che oscurano la sua purezza intrinseca. Da questo si trae la conclusione che se la coscienza potesse essere separata dalle sue appendici potrebbe dimorare per sempre nella sua propria essenza eterna – per il pensatore monista come il sé universale o l'assoluto indifferenziato, per il teista come l'anima purificata pronta per l'unione con Dio. Realizzare questa separazione diviene allora lo scopo dello sforzo spirituale, affrontato per mezzo delle discipline specifiche del sistema religioso.

La rivelazione del Buddha della natura dipendente della coscienza fa piazza pulita di tutti i tentativi idealistici di farne un sé eterno. Nella sua stessa ricerca dell'illuminazione il futuro Buddha aveva rifiutato di fermarsi alla coscienza come termine finale impenetrabile all'indagine. Dopo aver seguito la sequenza delle condizioni fino alla coscienza, fece un'ulteriore domanda, una domanda che per i suoi tempi deve essere stata incredibilmente audace: "Qual è la condizione per la coscienza?" E la risposta venne: "Allora, monaci, per mezzo della attenzione metodica compresi con saggezza; 'Quando vi è mentalità-materialità la coscienza viene ad essere. Con mentalità-materialità come condizione c'è la coscienza. ... Questa coscienza torna indietro; non va oltre mentalità-materialità.'" (SN 12:65)

La coscienza sembra un oggetto stabile a causa della mancanza di attenzione. Quando sia esaminata consapevolmente, l'apparenza di persistenza si dissolve con la percezione della sua impermanenza. La coscienza sorge e cessa continuamente, ed ogni nuovo sorgere avviene per mezzo di condizioni: "In molti modi il Sublime ha dichiarato che la coscienza sorge dipendentemente. Separatamente dalle condizioni non vi è origine della coscienza" (MN 38). In ogni fase del suo essere coscienza essa è dipendente dalle sue appendici, senza le quali non potrebbe esistere: "Monaci, benché alcuni reclusi e bramini possano dire: 'Separatamente da forma materiale, separatamente dalla sensazione,



separatamente dalla percezione, separatamente dalle formazioni volizionali, descriverò il venire ed andare della coscienza, il suo estinguersi e riapparire, la sua crescita, il suo sviluppo e la maturazione' – questo è impossibile" (MN 102). La coscienza "torna indietro" da mentalità-materialità e "non va oltre" in quanto non la si può ricondurre ad un modo d'essere assoluto ed indistruttibile. Invece di liberare la coscienza nell'eternità, l'eliminazione di mentalità-materialità conduce solo alla cessazione della coscienza stessa: "Con la cessazione di mentalità-materialità la coscienza cessa." Per questa ragione, invece di afferrarsi alla coscienza come il nucleo inalienabile del proprio essere, il nobile discepolo del Buddha la contempla sotto una luce differente: "Qualunque cosa sia inclusa nella coscienza, egli la considera impermanente, sofferenza, una malattia, una vescica od un dardo, uno squallore, un'afflizione, una cosa aliena, una cosa che si disintegra, un non sé" (MN 64).

Considerata in sé e per sé, l'affermazione che la coscienza dipende da mentalità-materialità (specialmente materialità) può essere intesa come suggerente l'opinione nichilistica che l'esistenza individuale termina completamente alla morte. Poiché se la coscienza richiede il corpo vivente come supporto ed il corpo perisce con la morte, sembrerebbe seguire che la morte determina la fine della coscienza. Non ci sarebbe quindi efficacia kammica dell'azione, non fruizione di azioni buone e cattive, e quindi nessuna solida base per la moralità. Per contrastare questo errore, bisogna considerare l'altra proposizione: "Con la coscienza come condizione c'è mentalità-materialità." La coscienza inizia ogni esistenza. È il primo e principale fattore che dà inizio alla nuova vita e senza di esso il concepimento non potrebbe assolutamente avere luogo. La coscienza è comparata ad un seme per la generazione di una nuova esistenza, e questa comparazione ci dà la chiave per comprendere il suo indispensabile ruolo. Come un seme che germoglia in un giovane albero deve venire da un albero precedente, così il 'seme' della coscienza che inizia una nuova vita deve venire dalla coscienza di una vita precedente. Ciò che trascina la coscienza da un'esistenza all'altra sono i contaminanti di ignoranza e brama; ciò che le dà la direzione, determinandola in forme particolari di esistenza, sono le volizioni che costituiscono il kamma. Queste condizioni hanno portato la coscienza dalla vita passata alla vita presente e per il periodo che rimangono operative la sospingono verso la vita futura. Il continuo della coscienza sorgerà nuovamente radicata su una nuova base fisica e in quel continuo il kamma troverà il campo per portare i suoi frutti. Qualora la condizionalità reciproca della coscienza con i fattori psicofisici ad essa associati sia compresa correttamente non si può consentire né a tesi eternaliste né a tesi nichiliste.

Così, incatenate nella loro interazione vorticoso, la coscienza e la mentalità-materialità si sostengono l'una con l'altra, si nutrono reciprocamente ed una spinge l'altra avanti, generando con la loro unione l'intera serie degli stati sorti dipendentemente che si concludono con invecchiamento e morte. Per quanto indietro nel tempo si vada nel tentativo di discernere l'origine del ciclo, prevale la stessa situazione: si troveranno solo coscienza e mentalità-materialità in mutua dipendenza, contaminate da ignoranza e brama – mai si può discernere il punto originario da cui sono iniziate, mai un tempo prima del quale non esistevano. Ancora, per quanto avanti il ciclo continui nel futuro, sarà ugualmente costituito dalla stessa coppia di fattori vincolati assieme come condizioni reciproche. Questi due fattori uniti rappresentano allo stesso tempo il fondamento di

tutta l'esistenza e il "materiale" di tutta l'esistenza. In ogni tentativo di spiegare il ciclo, essi costituiscono i termini finali della spiegazione.

Veniamo quindi al passaggio alla fine del paragrafo 22, anch'esso citato nel Sermone 2, ovvero quello relativo ai limiti della designazione. Il significato è stato già discusso in quella sede.

Il sutta, per quel che concerne l'analisi degli anelli dell'origine dipendente, potrebbe concludersi qui. Comincia invece una sezione all'apparenza priva di connessione con il resto del sutta. Il Buddha comincia ad analizzare i possibili modi con cui gli esseri concepiscono e descrivono il proprio sé per poi passare a descrivere colui che è emancipato. La connessione, tuttavia, balza agli occhi qualora si rifletta un attimo su quanto già ben spiegato dai Sermoni di bhikkhu Ñāṇananda tradotti più sopra: il vortice tra *nāma-rūpa* e coscienza fornisce la base per ogni tipo di considerazione e designazione del sé.

Bhikkhu Bodhi assegna il titolo "Descrizioni del sé" ai paragrafi 23 fino a 26, ed il titolo "Considerazioni del sé" ai paragrafi 27 fino a 32. Le considerazioni del sé sono la base su cui le descrizioni del sé si basano; in altri termini, le descrizioni del sé sono lo sviluppo teorico e concettuale costruito sulle precedenti considerazioni.

Spiega Bhikkhu Bodhi:

È stato in precedenza detto che di tutte le designazioni che una persona usa, quelle per lui più importanti sono quelle che confermano il suo senso d'identità. Allo stesso modo, fra le numerose opinioni che una persona può mantenere, quelle afferrate con la più grande tenacia sono le sue opinioni sul sé, che definiscono per lui quella identità. Il Buddha ha mostrato che dietro a queste opinioni sul sé giace un investimento enormemente potente di emozioni. L'emozione sorge dalla brama, e quando questa sia utilizzata su una particolare opinione muta quell'opinione in uno strumento di attaccamento. Così l'esame delle opinioni sul sé, invece di divergere dalla discussione sull'origine dipendente, di fatto la focalizza più minuziosamente su un fattore specifico della sequenza di condizioni – ovverosia, sull'attaccamento nella sua modalità di "attaccamento ad una dottrina del sé" (*attavād'upādāna*). In questa modalità, l'attaccamento assume un ruolo di importanza critica, poiché rappresenta quel punto nello svolgersi delle condizioni laddove ignoranza e brama – in sé e per sé semplici forze cieche – acquisiscono una giustificazione intellettuale. Si alleano all'intelletto per crearsi una opinione concettualizzata del sé che le protegge con una sembianza di razionalità. Quindi, per sloggiare ignoranza e brama, spesso si richiede un passaggio preliminare: eliminare lo scudo protettivo delle opinioni.

Il Buddha inizia il suo esame delle opinioni sul sé esponendo le differenti descrizioni del sé (*attapaññatti*) proposte dai pensatori speculativi. Il titolo della sezione ed il frequente uso della parola "descrivere" (*paññāpeti*) connette questa discussione con le precedenti sulla descrizione. Nel passaggio conclusivo del paragrafo 22, il Buddha ha stabilito i confini al dominio della descrizione nei cinque aggregati, implicando che è nei termini di questi fattori che tutte le descrizioni legittime sono formulate. Il passaggio sul contatto (paragrafo 20) ha suggerito che la descrizione veridica, valida dal punto di vista della contemplazione di visione interiore, descrive il mondo strettamente nei termini dei suoi fenomeni concreti, delle loro qualità e delle loro relazioni. Ora, in questa sezione sulla

descrizione del sé, il Buddha mostra cosa accade quando queste stipulazioni vengono trascurate, quando il pensiero va oltre i suoi confini e corre brado nella landa delle sue stesse concettualizzazioni.

Le descrizioni del sé sono il risultato del tentativo dell'uomo mondano di elaborare un'interpretazione riflessiva della propria esistenza. Egli invariabilmente si avvicina a questo compito speculando riguardo al proprio sé. A seconda delle sue personali predilezioni, ragionamenti ed esperienze, formula (od adotta) una particolare concezione del sé, e poi la gonfia fino a farla diventare una teoria completamente sviluppata che dà conto della sua origine, del destino e della relazione con il mondo. Non contento di definire semplicemente questa opinione per sé stesso, egli cerca di guadagnare l'accettazione di questa teoria da parte di altri. Così, per guadagnarsi aderenti, concepisce una dettagliata descrizione del sé, offre argomenti in favore della sua dottrina e cerca di discreditarne le dottrine dei rivali. ...

Lo sforzo dell'uomo mondano di comprendere la propria esistenza sfocia sempre in speculazioni sul sé perché egli porta nel suo pensiero sistematico il presupposto quotidiano che il sé sia la verità fondamentale della propria esistenza. Egli accetta questo presupposto prima e oltre qualunque seria riflessione; in realtà, non lo riconosce nemmeno come un presupposto a causa del fatto che percepisce un sé in quanto inerente alla sua esperienza. Egli cerca concettualmente di definire con precisione questo sé in relazione con la situazione esperienziale e questo risulta in "considerazioni del sé" che divengono la base prespeculativa per più sistematiche "descrizioni del sé". Il metodo del Buddha di trattare le opinioni in questo sutta è di passare direttamente dalle descrizioni del sé alle sottostanti considerazioni.

Tutti questi modi di concepire il sé derivano dall'ignoranza della stessa legge che il sutta spiega, ovvero la legge di origine dipendente. Colui che invece ha compreso non descrive il sé in alcun modo – paragrafi 25-26.

Ancora, - paragrafi 27, 32 - le descrizioni del sé poggiano sull'identificazione di esso con uno dei cinque skandha operata dall'ignorante uomo mondano. Qualora le affermazioni di costui siano sottoposte ad una stretta analisi si rivelano tuttavia contraddittorie ed inconcludenti:

Le descrizioni del sé sorgono perché, nel suo momento non teorico, lo speculatore si impegna in considerazioni del sé (*attasamanupassana*). Sia le descrizioni che le considerazioni sono opinioni, ma le considerazioni occupano un gradino più rudimentale nella scala della soggettività. Le descrizioni del sé implicano un alto grado di riflessione: teorizzano sul sé, speculano sul suo destino, avanzano argomenti ragionati e prove. Le considerazioni del sé non sono interamente prive di riflessione, ma la riflessione che entra in esse manca dell'elaborazione e della raffinatezza delle descrizioni. La loro funzione basilare è di sostanziare l'idea del sé collegandola ad un dato contenuto dell'esperienza. Per questo motivo, le considerazioni del sé sono molto più comuni delle descrizioni. Pochi cercano di elaborare una opinione sistematica riguardo al sé, ma praticamente chiunque - sia persona comune che filosofo - ha cara qualche nozione riguardo a ciò che egli è al di sotto di nomi e forme. Quella nozione è la considerazione del sé.

Il problema di trovare una qualche identità per il sé sorge perché l'uomo mondano

concepisce continuamente la propria esperienza attraverso il filtro della nozione Io sono. Questa nozione – chiamata una arroganza (*māna*), un desiderio (*chanda*) ed una tendenza sottostante (*anusaya*), ma non un’opinione (vedi S.XXII,89; iii,130) – sorge spontaneamente nella sua mente a causa dell’ignoranza basilare. L’uomo mondano accetta l’idea *Io sono* come indicante ciò che sembra indicare, un sé. Sé è la nozione di un Io realmente esistente, un Io che non è una semplice designazione di riferimento ma un centro duraturo di identità personale. L’uomo mondano abbraccia questa idea di sé con una certezza soverchiante; allo stesso tempo, tuttavia, esso rimane per lui un enigma. Il sé è la sua identità, ciò che egli realmente è nel centro del suo essere, e tuttavia non rivela mai la sua identità, liberamente ed apertamente, ad una cognizione diretta. La sua identità è sempre qualcosa che deve essere compresa, strizzata fuori dai dati per deduzione ed inferenza, non qualcosa che chiaramente manifesta sé stessa. Tuttavia, visto che l’uomo mondano trova l’idea di un sé inattaccabile, sente che deve avere una qualche identità, e quindi (senza essere realmente consapevole di ciò che sta facendo) gliene fornisce una.

Per fornire il sé di un’identità egli deve fare uso del materiale a lui disponibile alla riflessione, e ciò è costituito dai cinque aggregati. Quindi tutte le analisi del sé sono formulate in riferimento agli aggregati. ...

Poiché i cinque aggregati costituiscono la persona (*sakkāya*), l’opinione di un sé esistente in relazione agli aggregati è chiamata “opinione di una personalità” (*sakkāyaditthi*). L’opinione di una personalità può assumere venti forme, a cui si giunge concependo il sé in quattro modi in relazione ad ogni aggregato: “Qui, o monaci, l’uomo mondano privo di conoscenza, che non ha riguardo per coloro che sono nobili ... considera la forma materiale come il sé, od il sé come possedente la forma materiale, o la forma materiale nel sé, o il sé nella forma materiale. Considera sensazione ... percezione ... formazioni volitionali ... coscienza come il sé, od il sé come possedente la coscienza, o la coscienza nel sé, o il sé nella coscienza. Così, o monaci, c’è l’opinione di una personalità”<sup>122</sup> (S.XXII, 82; iii, 102).

Con l’opinione di una personalità l’*Io sono* indeterminato riceve un’identità determinata. È trasformato nella designazione *Io sono questo*, dove il *questo* rappresenta il contenuto offerto dagli aggregati per identificare il concettualmente vuoto *Io*. Una volta che l’*Io* è definito a livello di pensiero, subentra la speculazione per elaborare una opinione più specifica riguardo al suo passato ed al futuro ed altre questioni di vitale importanza. Così tutti i voli speculativi sulla natura ed il destino del sé iniziano con la tendenza inerente a concepire la persona come un sé. ...

Nel *Mahānidāna sutta* il Buddha non investiga l’intera gamma delle opinioni di una personalità in tutte le sue venti forme. Seleziona invece un aggregato, l’aggregato della sensazione, come rappresentativo del gruppo e quindi esamina tre vie alternative in cui esso può essere indicato come la base per concepire un sé. Colui che ammette un sé o considera la sensazione come sé, o considera il sé completamente privo di sensazione, o considera il sé come distinto dalla sensazione ma soggetto ad essa.

Colui che, vedendo chiaramente la natura dei cinque *skandha* non crea nessun concetto di un sé a partire da essi, è libero. La frase finale è la descrizione standard del raggiungimento dello

<sup>122</sup> Vedi i quattro modi di concepire a p. 60.

stato di arahant. Colui che è così liberato non rimane preda di alcun prodotto concettuale in riferimento alla natura ed al destino del Tathāgata poiché non concepisce il Tathāgata come un sé di cui predicare una esistenza in una forma od in un'altra. Questo bhikkhu infatti:

... è liberato attraverso la conoscenza diretta di ciò: l'estensione della designazione e l'estensione del sentiero per la designazione, l'estensione del linguaggio e l'estensione del sentiero per il linguaggio, l'estensione della descrizione e l'estensione del sentiero alla descrizione, l'estensione della saggezza e l'estensione della sfera della saggezza, l'estensione del ciclo e l'estensione entro cui ruota il ciclo.

#### Bhikkhu Bodhi:

Alla luce del discorso precedente, il significato di questo passaggio dovrebbe essere chiaro. Il bhikkhu che è liberato comprende la distinzione tra i termini di riferimento – designazione, linguaggio e descrizioni – e i sentieri di riferimenti, i referenti inclusi nei cinque aggregati. Comprendendo questa distinzione non può essere condotto fuoristrada da termini come Io, mio, sé, persona ed essere. Non li considera più come semplici indicatori di una realtà, e non vi ascrive un significato nato da una cognizione ingannevole. Conosce la loro sfera di applicazione e può usarli liberamente quando necessario senza essere intrappolato da essi.

Il Buddha conclude il sutta parlando di colui che è liberato e distinguendo due categorie di arahant, ovvero colui che è “liberato per via di saggezza” (*paññavimutta*) e colui che è “liberato in entrambi i modi” (*ubhatobhāgavimutta*). Questo due tipi di arahant si distinguono per il livello di padronanza che raggiungono riguardo ai vari gradi di *samādhi*:

Entrambi i tipi realizzano l'arahattitā tramite la saggezza, sempre lo strumento diretto per troncare l'ignoranza che tiene i contaminanti mentali al loro posto. Per entrambi il contenuto di quella saggezza è lo stesso, la comprensione delle Quattro Nobili Verità. Per entrambi l'eradicazione dei contaminanti è egualmente completa e finale. Ciò che li distingue è la loro facilità nella serenità (*samatha*): il livello a cui hanno ottenuto la padronanza delle realizzazioni meditative per quel che concerne la concentrazione (*samādhi*). ...

Nel sutta stesso il *paññavimutta* arahant è descritto in base alla sua comprensione dei differenti reami dell'esistenza. Questa presentazione indiretta dà al Buddha l'opportunità di schematizzare la topografia del *samsāra*. Già spiegando le condizioni responsabili per la rinascita egli ha disegnato la struttura generativa del ciclo. Ora, mostrando i piani in cui può avvenire la rinascita può disegnarne la pittura sul suo terreno cosmologico. I piani sono divisi nelle sette stazioni della coscienza e nelle due basi; altrove, queste sono collettivamente chiamate le nove dimore degli esseri. Il ciclo, ha detto in precedenza il Buddha, gira solamente fino a che la coscienza trova un appoggio in mentalità-materialità. Le sette stazioni della coscienza forniscono la dimensione cosmica della mentalità-materialità dove la coscienza trova un appoggio, si stabilisce e viene a crescere.

Il *paññavimutta* arahant realizza la liberazione comprendendo ognuno dei nove piani di esistenza da cinque punti di vista: per mezzo della sua origine, del suo svanire, della soddisfazione, dell'insoddisfazione e della fuga da esso.

Origine e svanire si riferiscono alla comprensione dell'impermanenza che porta con sé anche

la comprensione delle altre due caratteristiche, assenza di esistenza intrinseca e natura insoddisfacente. La soddisfazione indica la brama per mezzo della quale l'uomo mondano vede quell'esistenza come piacevole e soddisfacente. L'insoddisfazione è la comprensione che qualunque stato di esistenza è inevitabilmente destinato a generare sofferenza. La fuga è la possibilità di realizzare la fine della sofferenza tramite la pratica del Nobile Ottuplice Sentiero.

In contrasto, l'*ubbatobhāgavimutta* arahant è espressamente descritto per mezzo della sua padronanza riguardo alle otto emancipazioni. Le emancipazioni includono i nove successivi ottenimenti raggiunti dal potere della concentrazione: i quattro *jhāna*, i quattro ottenimenti immateriali, e la cessazione di percezione e sensazione<sup>123</sup>.

La descrizione delle otto emancipazioni è la stessa che troviamo nel *Mahāsakuludāyi Sutta*, MN 77. Sono queste, assieme alle otto basi per la trascendenza ed altri esercizi, i metodi usati per sviluppare il *samādhi* ad un livello in cui la mente è assoluta padrona di sé stessa e sviluppa i conseguenti poteri soprannaturali<sup>124</sup> associati agli stati di *samādhi*. Questo potere non è fine a sé stesso ma necessariamente indirizzato alla visione emancipante. Non entriamo in una discussione di essi. Basti sapere che i sutta non spiegano la prassi di questi esercizi, che forse al tempo in cui il Buddha insegnava era nota. Il *Visuddhimagga* cerca di fornire una spiegazione sulla base del *samādhi* sviluppato a partire da uno dei dieci *kaṣiṇa*<sup>125</sup>.

Affermare che il *paññavimutta* arahant non si basa sullo sviluppo del *samādhi* per la sua realizzazione, ma la ottiene solo per mezzo della saggezza, non significa che sia privo della facoltà di ottenere i *jhāna*. Significa che non ha sviluppato il *samādhi* fino a realizzare gli assorbimenti immateriali e che non si è impegnato negli esercizi di cui sopra si è fatta menzione per mezzo di cui il praticante riesce a controllare totalmente le sue abilità in merito e a sviluppare i poteri soprannaturali connessi a tali abilità.

Realizzare l'entrata nella corrente – il risveglio – già implica che gli otto fattori del Nobile Ottuplice Sentiero hanno raggiunto il punto di perfezionamento, ed uno tra questi è *Samma Samādhi*, identificato nei sūtra con i *jhāna*. Sebbene anche solo il primo *jhāna* sia sufficiente per realizzare l'entrata nella corrente e compiere il cammino fino alla sua consumazione, i *jhāna* non sono mai assenti in colui che ha veramente realizzato il *nirvāṇa*.

Nell'*Aṭṭhakanāgara sutta*, MN 52, il Venerabile Ānanda spiega quelle che sono chiamate le “undici porte all'immortale”: i quattro *jhāna*, i primi tre assorbimenti immateriali (l'ultimo essendo inutile ai fini dell'insight) e le quattro menti illimitate o dimore di Brahma (amore, compassione, gioia simpatetica ed equanimità). Quindi anche solo il primo *jhāna* è sufficiente al compito.

Con questo abbiamo concluso la discussione di questo sutta.

<sup>123</sup> La cessazione di percezione e sensazione è un tipo di assorbimento che solo un *anāgāmi* (colui che non ritorna) o un arahant può attingere. Qualora tale assorbimento venga realizzato da un *anāgāmi* egli, all'emergere da esso, realizza la cessazione degli *āsava* e diviene un arahant.

<sup>124</sup> Ricordo che i poteri soprannaturali si sviluppano tramite la concentrazione, non con la saggezza. Può quindi essere che un praticante possieda poteri spirituali ma non abbia sviluppato la saggezza e sia ancora incatenato al *saṃsāra*.

<sup>125</sup> I dieci *kaṣiṇa* sono degli artifici usati allo scopo di sviluppare la concentrazione.

## Upanisa Sutta

È questo un breve sutta incluso nella collezione del *Samyutta Nikāya*, SN 12:23, nella sezione dei discorsi sulle cause (*nidāna*), termini con cui vengono indicati i dodici anelli dell'origine condizionata.

Anche in questo caso, la traduzione segue la versione inglese dovuta a Bhikkhu Bodhi<sup>126</sup>.

Mentre dimorava in Sāvathī, il Sublime disse:

“La distruzione degli influssi, monaci, è per qualcuno che conosce e vede, io dico, non per uno che non conosce e non vede. Sapendo cosa, vedendo cosa si ha la distruzione degli influssi? Questa è la forma materiale, questo è il sorgere della forma materiale, questo è lo svanire della forma materiale. Questa è la sensazione ... percezione ... formazioni volitionali ... coscienza; questo è il sorgere della coscienza, questo è lo svanire della coscienza – per uno che sa e vede questo, monaci, si ha la distruzione degli influssi.

La conoscenza della distruzione riguardo alla distruzione ha una condizione di supporto, io dico, non è priva di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per la conoscenza della distruzione? L'emancipazione dovrebbe essere la risposta.

Anche l'emancipazione, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto dell'emancipazione? Distacco dovrebbe essere la risposta.

Anche il distacco, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto del distacco? Disincanto dovrebbe essere la risposta.

Anche il disincanto, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per il disincanto? La conoscenza e la visione delle cose come esse realmente sono dovrebbe essere la risposta.

Anche la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della conoscenza e visione delle cose come realmente sono? Concentrazione dovrebbe essere la risposta.

Anche la concentrazione, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della concentrazione? Beatitudine dovrebbe essere la risposta.

Anche la beatitudine, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per la beatitudine? Tranquillità dovrebbe essere la risposta.

Anche la tranquillità, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della tranquillità? Rapimento

---

<sup>126</sup> Bodhi, Bhikkhu 1980, *Transcendental Dependent Arising, A translation and Exposition of the Upanisa Sutta*, Sri Lanka: The Wheel Publication Society. Disponibile gratuitamente sul sito [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net).

dovrebbe essere la risposta.

Anche il rapimento, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto del rapimento? Letizia dovrebbe essere la risposta.

Anche la letizia, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della letizia? Fede dovrebbe essere la risposta.

Anche la fede, monaci, ha una condizione di supporto, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della fede? Sofferenza dovrebbe essere la risposta.

Anche la sofferenza, monaci, ha una condizione di supporto, io dico, non manca di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto della sofferenza? Nascita dovrebbe essere la risposta.

E qual è la condizione di supporto della nascita? Esistenza dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto dell'esistenza? Attaccamento dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto per l'attaccamento? Brama dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto della brama? Sensazione dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto della sensazione? Contatto dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto del contatto? La sestuplice base dei sensi dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto della sestuplice base dei sensi? Mentalità-materialità dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto di mentalità-materialità? Coscienza dovrebbe essere la risposta.

Qual è la condizione di supporto della coscienza? Formazioni karmiche dovrebbe essere la risposta.

Anche le formazioni karmiche, monaci, hanno una condizione di supporto, io dico, non mancano di una condizione di supporto. E qual è la condizione di supporto per le formazioni karmiche? Ignoranza dovrebbe essere la risposta.

Così, monaci, l'ignoranza è la condizione di supporto per le formazioni karmiche, le formazioni karmiche sono la condizione di supporto per la coscienza, la coscienza è la condizione di supporto per mentalità-materialità, mentalità-materialità è la condizione di supporto per la sestuplice base dei sensi, la sestuplice base dei sensi è la condizione di supporto per il contatto, il contatto è la condizione di supporto per la sensazione, la sensazione è la condizione di supporto per la brama, la brama è la condizione di supporto per l'attaccamento, l'attaccamento è la condizione di supporto per l'esistenza, l'esistenza è la condizione di supporto per la nascita, la nascita è la condizione di



supporto per la sofferenza, la sofferenza è la condizione di supporto per la fede, la fede è la condizione di supporto per la gioia, la gioia è la condizione di supporto per il rapimento, il rapimento è la condizione di supporto per la tranquillità, la tranquillità è la condizione di supporto per la letizia, la letizia è la condizione di supporto per la concentrazione, la concentrazione è la condizione di supporto per la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono, la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono è la condizione di supporto per il disincanto, il disincanto è la condizione di supporto per il distacco, il distacco è la condizione di supporto per l'emancipazione e l'emancipazione è la condizione di supporto per la conoscenza della distruzione (degli influssi).

Esattamente come, monaci, quando la pioggia scende scrosciante dalla cima di qualche montagna, l'acqua scorre giù lungo i fianchi e riempie le fenditure, i canali ed i ruscelli; quando questi sono riempiti, riempiono gli stagni; questi essendo riempiti riempiono i laghi; questi essendo riempiti riempiono i torrenti; questi essendo riempiti, riempiono i fiumi; ed i fiumi essendo riempiti riempiono il grande oceano – allo stesso modo, monaci, l'ignoranza è la condizione di supporto per le formazioni karmiche, le formazioni karmiche sono la condizione di supporto per la coscienza, la coscienza è la condizione di supporto per mentalità-materialità, mentalità-materialità è la condizione di supporto per la sestuplice base dei sensi, la sestuplice base dei sensi è la condizione di supporto per il contatto, il contatto è la condizione di supporto per la sensazione, la sensazione è la condizione di supporto per la brama, la brama è la condizione di supporto per l'attaccamento, l'attaccamento è la condizione di supporto per l'esistenza, l'esistenza è la condizione di supporto per la nascita, la nascita è la condizione di supporto per la sofferenza, la sofferenza è la condizione di supporto per la fede, la fede è la condizione di supporto per la gioia, la gioia è la condizione di supporto per il rapimento, il rapimento è la condizione di supporto per la tranquillità, la tranquillità è la condizione di supporto per la letizia, la letizia è la condizione di supporto per la concentrazione, la concentrazione è la condizione di supporto per la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono, la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono è la condizione di supporto per il disincanto, il disincanto è la condizione di supporto per il distacco, il distacco è la condizione di supporto per l'emancipazione e l'emancipazione è la condizione di supporto per la conoscenza della distruzione (degli influssi).

Qui il Buddha, accanto alla consueta serie che spiega il sorgere ed il perpetrarsi del *samsāra* secondo una catena di eventi condizionati, introduce una novità: la via di fuga che dalla sofferenza stessa si origina e che, con un'analogia sequenza di eventi condizionati, porta alla liberazione da essa.

Il sutta inizia con la dichiarazione che la distruzione degli influssi (*āsava*) “è per qualcuno che conosce e vede, io dico, non per uno che non conosce e non vede”. Il contenuto di questa conoscenza e visione è spiegato di seguito in quanto costituito dalla conoscenza dei cinque *skandha* nel loro aspetto, origine e distruzione. Da qui il Buddha parte ripercorrendo a ritroso le condizioni per cui la conoscenza e visione finale e liberatoria viene realizzata e trova proprio nella sofferenza la motivazione iniziale che può spingere qualcuno a percorrere il cammino.

Il sutta è interessante anche per le implicazioni pratiche che ha proprio nell'indicarci quali sono le condizioni che dobbiamo coltivare per ottenere risultati nella nostra pratica meditativa.

**Bhikkhu Bodhi:**

Tutti i fattori inclusi in questa serie si originano in stretta aderenza alla legge della genesi condizionata. Tutto ciò che è accidentale, compulsivo o misterioso è ugualmente escluso dalla vincolante regolarità che governa la serie. Gli stadi del sentiero non emergono fortunosamente o per mezzo dell'opera di qualche imperscrutabile potere, ma si originano condizionatamente, apparendo spontaneamente nel corso dell'addestramento quando le condizioni richieste siano complete. Così il corso di sviluppo spirituale che questi sutta<sup>127</sup> rivelano è un sorgere dipendente – un venire all'esistenza dipendentemente da condizioni. Tuttavia, questo sorgere dipendente differisce significativamente dalla sua controparte mondana. La versione mondana, con i suoi dodici anelli, descrive il movimento del *samsāra*, che gira in un ciclo che si autorigenera in perpetuo conducendo dall'inizio alla fine solo per trovare che la fine conduce nuovamente all'inizio. Il meccanismo di questo processo, per mezzo del quale i contaminanti e l'esistenza rinnovata si attizzano mutualmente l'uno con l'altro, è alimentato dalla speranza che in qualche modo emergerà qualche soluzione all'interno delle leggi poste per il ruotare della ruota, una speranza ripetutamente delusa. La presente versione dell'origine dipendente delinea un tipo di sviluppo che diviene possibile quando questa speranza è stata accantonata. Dipende dal preventivo riconoscimento che ogni tentativo di eliminare la sofferenza attraverso la gratificazione della brama è destinato a fallire, e che l'unico modo di fermarlo è tagliare il nesso vizioso che ne sta alla base. Benché il movimento che descrive sia ancora ciclico, non ha a che fare con la rivoluzione circolare del *samsāra* ma con un tipo differente di rotazione che entra in gioco solamente quando la natura essenzialmente imperfetta della condizione umana ordinaria è stata percepita chiaramente e quando il desiderio della liberazione da essa è divenuto il motivo dominante della vita interiore. La sequenza presente dipinge il movimento verso la liberazione. Espone un impulso che, in contrasto con l'insensata ripetitività del *samsāra*, evolve verso l'alto e verso l'esterno in un'ininterrotta spirale ascendente – un pattern in cui ogni svolta sostiene e rafforza la capacità di ciò che segue (di condurre alla) liberazione, permettendo alla serie nella sua interezza di raggiungere lo slancio necessario per rompere l'attrazione gravitazionale della sfera mondana. Poiché tutte le fasi in questa progressione sorgono in dipendenza dalle loro antecedenti, la serie rappresenta un sorgere dipendente. Tuttavia, in modo differente dalla versione familiare del sorgere dipendente, la presente versione non conduce indietro al ciclo del divenire, bensì ad oltrepassare il *samsāra* con tutta la sofferenza ad esso associata. Per questo il *Nettippakarana*<sup>128</sup> chiama questa sequenza *origine dipendente trascendente* (*lokuttara paṭicca-samuppāda*) – un'origine dipendente che conduce a trascendere il mondo.

Il sutta che investigheremo qui per un resoconto dell'*origine dipendente trascendente* è l'*Upanisa Sutta* della *Nidānasamṃyutta*. Oltre a dare un resoconto chiaro ed esplicito della

<sup>127</sup> Si riferisce ai sutta che espongono il cosiddetto “cammino graduale”, avente una diretta connessione col tema in esame.

<sup>128</sup> Sez. 388, Vedi Ñānamoli, tr., *The Guide (Nettippakarana)*, London, PTS, 1962, p. 97.

struttura condizionata della progressione liberatoria, questo sutta ha l'ulteriore vantaggio di condurre la forma sopramondana dell'origine dipendente in connessione immediata con la familiare controparte *samsarica*. Nel fare questa connessione porta in rilievo il carattere comprensivo del principio di condizionalità – la sua abilità di sostenere e spiegare sia il processo di coinvolgimento compulsivo che è all'origine della sofferenza sia il processo di svincolamento che conduce alla liberazione dalla sofferenza. In tal modo rivela come l'origine dipendente sia la chiave per l'unità e la coerenza dell'insegnamento del Buddha. Quando il Buddha dichiara “io insegno solo la sofferenza e la cessazione della sofferenza”, il legame che unisce questi due termini della dottrina come le facce complementari di un unico sistema internamente coerente è semplicemente la legge di origine dipendente.

Andiamo quindi ad analizzare i fattori che compongono la serie liberatoria che conduce alla fine della sofferenza.

### 1) Fede (Sk.: Śrāddha; P.: Saddha, 信)

Il sutta afferma che la sofferenza è condizione per il sorgere della fede.

La sofferenza è una condizione onnipervadente, eppure non tutti gli esseri umani generano fede nel cammino Buddhista di liberazione a partire da essa. Di fronte alla sofferenza le soluzioni sono fondamentalmente due: fatalismo o la ricerca di una forma di spiegazione che possa lenirla o risolverla. Nello sviluppo della fede a partire dalla sofferenza, o potremmo dire dalla nostra condizione esistenziale, entra quindi in gioco la riflessione e la spinta a cercare una via d'uscita. Alcuni si affidano alla credenza in un Dio creatore che dispensa premi e punizioni e che promette al fedele una redenzione finale. Altri cercano un tipo di spiegazione alternativo. Ecco, quindi, che lo stato di insoddisfazione proprio dell'esistenza genera una ricerca che può avvicinare il futuro praticante alla dottrina Buddhista. La conoscenza di essa e della soluzione che essa propone può generare quella fiducia nella sua fattibilità che è il motore essenziale per iniziare seriamente il sentiero che conduce alla liberazione. È evidente in questo il ruolo giocato dallo sviluppo della retta opinione nella sua dimensione mondana, ovvero l'accettazione in primis della legge del karma ed una comprensione intellettuale delle quattro Nobili Verità che, per l'appunto, già nella loro formulazione identificano la sofferenza e la sua origine, lo stato che corrisponde alla sua cessazione ed il modo di arrivarci. Partendo da questa fiducia, il praticante comincia ad impostare la propria vita secondo quanto richiesto dall'etica Buddhista e, se persevera, comincia a vedere i frutti del suo sforzo il che rafforza ancora la sua fede.

### 2) Letizia (Sk: prāmodya; P.: pāmojja; 悅)

Sostenuta dalla fede come condizione si origina la letizia. Avendo cominciato ad investigare la dottrina, il praticante comprende che la sofferenza o la felicità non sono condizioni elargite dall'alto, da un Dio creatore o da qualche potere esterno, ma sono totalmente sotto la nostra responsabilità e sono soggette alla legge di causa ed effetto. Quindi, sta a noi agire in armonia con il Dharma per gioire della felicità che da ciò deriva. Questa fiducia nella possibilità di risolvere il problema della sofferenza una volta per tutte genera un senso di letizia che alimenta il fervore necessario per procedere lungo il cammino. Parte del cammino è l'etica. In

ragione della fede nel Dharma, il praticante si impegna ad osservare le regole di disciplina ed a regolare la propria vita in armonia con il Dharma. In questo modo la mente diviene più sobria e non alberga rimorso per azioni negative. L'assenza di rimorso dona pace ed allietta la mente.

### 3) Rapimento (Sk.: *prīti*; P.: *pīti*; 喜)

La letizia è la condizione per il sorgere del rapimento o entusiasmo. Con questo termine si indica una serie di sensazioni fisiche che possono accompagnare le esperienze positive di gioia e letizia. *Pāmojja* e *sukha* (beatitudine, vedi sotto) sono sempre associate a *pīti* in misura maggiore o minore. Molti avranno sperimentato sensazioni quali formicolii, un piacevole calore interno che si diffonde ovunque, etc., qualora siano stati totalmente assorbiti nell'ascoltare musica o nel leggere un libro.

Tuttavia, *pīti* raggiunge lo stato di vera estasi nel primo *jhāna*. Essa è il risultato della concentrazione ed è uno dei quattro fattori che costituiscono il primo *jhāna*, ossia rapimento, beatitudine, applicazione iniziale ed applicazione sostenuta (*pīti, sukha, vitakka, vicāra*)<sup>129</sup>. Viene abbandonata al raggiungimento del terzo *jhāna*.

Bhikkhu Bodhi:

La caratteristica che distingue il rapimento è un forte interesse e piacere diretti verso l'oggetto di attenzione. La sua funzione è dare sollievo al corpo ed alla mente. Può assumere sia forme salubri che forme insalubri, a seconda che sia motivata da attaccamento o distacco in riferimento al suo oggetto, ma nello stato meditativo è sempre salubre. I commentari distinguono cinque gradi di rapimento che appaiono in stadi successivi dell'unificazione mentale. Il *rapimento minore*, l'inferiore della scala, si dice sia in grado di far rizzare i peli del corpo. Il *rapimento momentaneo*, il grado successivo di sviluppo, corre lungo il corpo con una intensità paragonata a fulmini che lampeggiano nel cielo in momenti differenti. Il *rapimento a doccia*, il terzo grado, si fa strada nel corpo a ondate con forza considerevole, come le onde del litorale che irrompono sulla spiaggia. Il *rapimento sollevante* è chiamato così perché gli è attribuita l'abilità di far levitare il corpo, ed il *Visuddhimagga* cita alcuni casi in cui ciò avviene letteralmente. Il *rapimento pervadente*, il più alto nella scala, si dice riempia completamente il corpo come una vasta inondazione riempie una caverna rocciosa.

Possiamo pensare che il praticante, motivato dalla fede e dalla letizia che ne deriva, cominci ad impegnarsi nella pratica dello sviluppo mentale rivolgendo la sua attenzione ad un oggetto di meditazione quale può essere il respiro e pertanto conducendo la mente a stadi via via più profondi di concentrazione. Visto che *pīti* compare in questo momento della lista ed è seguita da tranquillità, beatitudine e quindi concentrazione, dobbiamo supporre che la concentrazione a questo punto non ha ancora raggiunto il livello dell'assorbimento meditativo vero e proprio, ossia il primo *jhāna*.

<sup>129</sup> Viene a volte aggiunto un quinto fattore alla lista, ossia unicità della mente (*ekaggata*). Tuttavia, nei sutta questo fattore è più propriamente attribuito al secondo *jhāna*.

#### 4) Tranquillità (Sk.: *pasrabhi*; P.: *passaddhi*; 輕安)

Il rapimento è la condizione per il sorgere della tranquillità. Spiega Bhikkhu Bodhi:

Benché l'apparire del rapimento indichi un sicuro avanzamento nell'opera della concentrazione, i suoi stati grossolani contengono ancora un elemento di esuberanza che è sempre sul punto di andare fuori controllo e trascinare in stati mentali insalubri dominati da irrequietezza ed agitazione, poiché il rapimento implica un intenso piacere nell'oggetto accoppiato all'anticipazione di un piacere ancora più grande a venire. L'esperienza del piacere attuale può essere spesso accompagnata dalla preoccupazione sottostante che quel piacere scomparirà, mentre l'attesa di un ulteriore piacere può stimolare una sottile aspettativa volta al futuro. Entrambe le condizioni, l'ansietà e l'attaccamento, generano un'eccitazione che è nemica al centrarsi della mente nella calma dell'unicità mentale. Per questa ragione, man mano che lo yogin progredisce nella sua pratica, viene raggiunto un punto in cui l'esultanza estatica innescata dal rapimento viene percepita come un'ostruzione allo sviluppo dell'unificazione mentale, una corruzione dell'addestramento che deve essere pacificata e calmata.

Il rapimento stesso rimane un fattore dello sviluppo meditativo fino al terzo assorbimento, ma per permettere un ulteriore progresso le sue tendenze negative devono essere sublimare. Per mezzo della continua applicazione alla pratica, il rapimento diviene più raffinato, lasciando andare il focoso impeto delle sue forme iniziali. Con il suo raffinamento, evoca sempre più assieme a sé un'altra qualità chiamata tranquillità (*passaddhi*).

La tranquillità è caratterizzata dall'acquietamento dei turbamenti della mente. Rimuove l'agitazione e l'irrequietezza, donando alla mente una calma riposante comparabile alla fresca ombra offerta da un albero ai viaggiatori oppressi dal calore del sole. La tranquillità opera in due forme concorrenti, tranquillità corporea e tranquillità mentale, dove mente indica l'aggregato della coscienza e corpo, non l'organismo fisico, ma il gruppo di concomitanti della coscienza inclusi negli aggregati di sensazione, percezione e formazioni volitionali<sup>130</sup>. Quindi il sorgere della tranquillità determina la subsidenza dei turbamenti attraverso l'intera estensione del sistema psicodinamico. Allevia la propensione all'eccitazione, calma le stimolazioni originate dal rapimento, e getta sullo sforzo meditativo una profonda quiete che prepara la strada per gli stati di concentrazione più profondi che seguiranno.

La tranquillità inoltre induce sia nella coscienza che nei concomitanti i fattori qualitativi di leggerezza, malleabilità, flessibilità, padronanza e rettitudine. Questi fattori, presenti in una certa misura in tutti gli stati salutari di coscienza, esibiscono le rispettive mansioni di eliminare l'indolenza, la rigidità, la mancanza di flessibilità, l'incapacità e la falsità. Controllando queste corruzioni mentali che distruggono il progresso morale e spirituale,

---

<sup>130</sup> Questa definizione è strettamente legata all'interpretazione che troviamo nell'Abhidharma. La categoria di "concomitanti mentali" non è unanimemente riconosciuta da tutte le scuole Abhidharmiche.

Alcuni autori definiscono la tranquillità corporea in senso letterale come riferentesi al corpo fisico ed il cui apice è dato dalla scomparsa della percezione del corpo che sembra svanire. Questa sembra essere in realtà una spiegazione al tempo stesso più semplice e più logica del significato di tranquillità corporea di quanto non sia la spiegazione dell'Abhidharma.

essi migliorano l'efficienza funzionale della mente, rendendola uno strumento più docile ad essere applicato ai più alti stadi del cammino.

## 5) Beatitudine (Sk. e P.: *Sukha*; 樂)

L'emergere di *sukha* segna l'avanzare della pratica verso il primo *jhāna*. Il rapimento è sempre accompagnato dalla beatitudine, ma questa a causa della natura prorompente di quello, non è evidente all'inizio.

Man mano che il sistema psicosomatico dello yogin viene condotto ad uno stato di tranquilla compostezza, una sensazione di interiore felicità o beatitudine (*sukha*), presente fin dall'inizio in modo non appariscente, diviene prominente fino a che emerge di diritto come un aspetto saliente dell'addestramento. Benché strettamente associata al rapimento, la beatitudine non è identica ad esso e può sorgere in sua assenza. Il rapimento denota un fattore mentale appartenente al quarto dei cinque aggregati in cui il Buddhismo classifica l'organismo psicofisico, ossia l'aggregato delle formazioni volizionali (*sañkhāra-kkhandha*). È un fenomeno conativo piuttosto che affettivo, che fonde un interesse entusiastico con un senso di gioioso piacere. La beatitudine, d'altro lato, è un fattore puramente edonistico che appartiene al secondo aggregato, l'aggregato delle sensazioni (*vedanā-kkhandha*). Qui indica una sensazione piacevole in quanto beatitudine condizionata dalla tranquillità, il piacere che sorge nella meditazione quando la turbolenza cessa.

Il rapimento ha una qualità piuttosto grezza, mentre la beatitudine è sottile. Quindi, benché il rapimento sia sempre accompagnato dalla beatitudine, nella realizzazione meditativa superiore del terzo *jhāna*, la beatitudine può rimanere anche dopo che il rapimento si è dissolto. ...

... rapimento e beatitudine non sono necessariamente asincroniche, e sono in realtà separate solo con la realizzazione del terzo *jhāna*. La presentazione della beatitudine come sorgente dopo il rapimento significa semplicemente che la beatitudine diviene la caratteristica saliente del cammino dopo che il rapimento ha già dato il suo contributo distintivo ed è arretrato in una condizione secondaria. Nello stadio presente il rapimento persiste ancora, semplicemente la sua esuberanza è stata ora mitigata dalla quiete prevalente nello stadio della tranquillità.

## 6) Concentrazione (*samādhi*; 定、三昧)

La progressione nella pratica della tranquillità conduce infine all'assorbimento meditativo vero e proprio, ovvero ai quattro *jhāna*.

Il primo *jhāna* è caratterizzato come già detto da applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, rapimento e beatitudine<sup>131</sup>:

Avendo così abbandonato i cinque ostacoli, imperfezioni della mente che indeboliscono la saggezza, completamente isolato dai piaceri dei sensi, isolato da stati insalubri, entra e dimora nel primo *jhāna*, che è accompagnato da applicazione iniziale ed applicazione

<sup>131</sup> Le definizioni dei quattro *jhāna* sono tratte dal *Cūlahatthipadopama sutta*, MN 27, nella traduzione di Bhikkhu Bodhi.

sostenuta, con rapimento e beatitudine nati dalla solitudine.

Quando applicazione iniziale ed applicazione sostenuta vengono abbandonate, la mente entra nel secondo *jhāna*:

Con il placarsi dell'applicazione iniziale e dell'applicazione sostenuta, un bhikkhu entra e dimora nel secondo *jhāna*, che ha interna fiducia e unicità della mente prive di applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, con rapimento e beatitudine nati dalla concentrazione.

L'abbandono del rapimento consente alla mente di accedere al terzo *jhāna*:

Ancora, con lo svanire anche del rapimento, un bhikkhu dimora nell'equanimità, e consapevole e pienamente cosciente, ancora provando beatitudine con il corpo, entra e dimora nel terzo *jhāna*, di cui i nobili annunciano: 'Colui che è equanime e consapevole ha una piacevole dimora.'

L'abbandono perfino della beatitudine conduce alla stabilità inamovibile del quarto *jhāna*:

Ancora, con l'abbandono di piacere e dolore, e con la precedente scomparsa sia di gioia che di afflizione, un bhikkhu entra e dimora nel quarto *jhāna*, che non ha né dolore né piacere ed ha purezza della consapevolezza dovuta all'equanimità.

Il quarto *jhāna* può divenire la base per lo sviluppo dei quattro assorbimenti immateriali e, assieme ai primi due, è anche conosciuto come l'imperturbabile (*aneñja*). Tuttavia, qui le qualità eccelse sviluppate con la pratica dei *jhāna* vengono indirizzate alla visione dei fenomeni come realmente sono.

## 7) Conoscenza e visione delle cose come realmente sono (Sk.:

**yathābhūtajñānadarśana P.: yathābhūtañāṇadassana; 如實知見)**

La pratica dei *jhāna* dona alla mente alcune qualità indispensabili per il profondo lavoro di investigazione dei fenomeni che conduce alla realizzazione della loro vera natura nei termini delle tre caratteristiche, impermanenza, insoddisfazione ed insostanzialità, ossia allo sviluppo della conoscenza o visione (*vipaśyana/vipassanā bhāvanā*):

1) La mente irrorata dalla quiete del *jhāna* è temporaneamente priva dei cinque ostacoli, o, detto in altri termini, i cinque ostacoli non possono essere operativi in una mente *jhānica*, né durante l'esperienza *jhānica* vera e propria, né dopo l'emersione da essa per un certo periodo di tempo. Va sottolineato che l'assenza dei cinque ostacoli è solo temporanea. I *jhāna* non hanno la funzione di eradicare i contaminanti mentali, funzione che invece è competenza della saggezza, ma solo di sopprimerli. Poiché i cinque ostacoli sono impotenti ad agire, la mente si trova nella condizione di osservare tutti i fenomeni che entrano nel suo campo percettivo in modo diretto, senza il velo del desiderio o dell'avversione, senza l'ottundimento del torpore, senza l'agitazione del rimorso e senza il freno del dubbio. In questo modo, la natura impermanente di essi viene direttamente percepita dalla mente.

2) La mente irrorata dai *jhāna* diviene "purificata, luminosa, incontaminata, priva di imperfezioni, malleabile, flessibile, salda, volta all'imperturbabile". Queste qualità

fanno sì che essa sia come un cavallo ben domato che, senza bisogno della frusta, si dirige ad un solo comando nella direzione desiderata, che è quella definita dal *Satipaṭṭhāna Sutta* nel ritornello che conclude ogni sezione:

In questo modo, dimora contemplando (l'oggetto) internamente ... esternamente ... sia internamente che esternamente. Oppure dimora contemplandone la natura del sorgere ... del cessare ... del sorgere e del cessare. Oppure, la consapevolezza che c'è un corpo (sensazione, mente, fenomeno) si stabilisce semplicemente in lui quel tanto che è necessario per la nuda conoscenza e (continua) consapevolezza. E dimora indipendentemente, senza afferrarsi a nulla nel mondo.

3) I *jhāna* sono una piacevole dimora che dona la quiete e la gioia necessarie per nutrire l'ardore della pratica e motivare il praticante. I Maestri Della Foresta Thailandesi insegnano ad alternare la pratica dell'investigazione che richiede molta energia con la pratica della quiete che ristora la mente e le restituisce l'energia necessaria per continuare il lavoro investigativo.

4) I *jhāna* stessi possono essere oggetto di investigazione. La conoscenza che il praticante, una volta emerso dalla concentrazione, ottiene dall'investigare la natura condizionata ed impermanente perfino di stati tanto eccelsi può portare direttamente alla visione del Dharma, ossia all'esperienza del risveglio. Lo stesso Sāriputta così investigando i *jhāna* giunse alla realizzazione dello stato di arahant, come il Buddha predicò nell'*Anupada Sutta (Uno Ad Uno Come Si Presentavano)*<sup>132</sup>:

Monaci, Sāriputta è saggio; Sāriputta ha grande saggezza; Sāriputta ha una vasta saggezza; Sāriputta ha una saggezza gioiosa; Sāriputta ha una saggezza rapida; Sāriputta ha una saggezza acuta; Sāriputta ha una saggezza penetrativa. Durante mezzo mese, monaci, Sāriputta ha acquisito conoscenza degli stati uno ad uno come si presentavano. Ora la conoscenza di Sāriputta degli stati uno ad uno come si presentavano fu questa:

Qui, monaci, completamente isolato dai piaceri dei sensi, isolato da stati insalubri, Sāriputta entrò e dimorò nel primo *jhāna*, che è accompagnato da applicazione iniziale ed applicazione sostenuta, con rapimento e beatitudine nati dalla solitudine.

E gli stati del primo *jhāna* – l'applicazione iniziale, l'applicazione sostenuta, il rapimento, la beatitudine, l'unificazione della mente; il contatto, la sensazione, la percezione, la volizione e la mente; lo zelo, la decisione, l'energia, la consapevolezza, l'equanimità e l'attenzione – questi stati furono da lui definiti uno per uno come si presentavano; conosciuti da lui questi stati sorsero, conosciuti erano presenti, conosciuti scomparvero. Egli così comprese: "Così, invero, questi stati, non essendo, vengono all'esistenza; essendo stati, svaniscono." Riguardo a tali stati, egli dimorò non attratto, non disgustato, indipendente, distaccato, libero, dissociato, con una mente libera da barriere. Compresse: "C'è un via di scampo oltre questa", e con la coltivazione di quella

<sup>132</sup> *Anupada sutta*, MN 111, tr. Bhikkhu Bodhi.



realizzazione, confermò che c'era.

Abbandonando così via via le qualità più grossolane degli stati inferiori, Sāriputta realizzò tutti i quattro *jhāna* ed i quattro assorbimenti immateriali, infine:

Ancora, monaci, andando completamente oltre la base di né percezione né non percezione, Sāriputta entrò e dimorò nella cessazione di percezione e sensazione. Ed i suoi influssi furono distrutti dal suo vederli con saggezza.

Emerse consapevole da quella realizzazione. Avendo fatto questo, richiamò alla memoria gli stati che erano passati, cessati e mutati in questo modo: “Così, invero, questi stati, non essendo, vengono all'esistenza; essendo stati, svaniscono.” Riguardo a tali stati, egli dimorò non attratto, non disgustato, indipendente, distaccato, libero, dissociato, con una mente libera da barriere. Comprese: ‘Non vi è alcuna via di scampo oltre questa’, e con la coltivazione di questa (realizzazione) confermò che non c'era.

Per questi motivi i *jhāna* sono la condizione per l'emergere della saggezza penetrativa che sola può risolvere il problema del *samsāra*. Spiega Bhikkhu Bodhi:

L'espressione composta conoscenza e visione indica che il tipo di conoscenza che deve essere sviluppata non è una semplice comprensione concettuale, ma una conoscenza che nella sua natura diretta ed immediata è analoga alla percezione visiva. La comprensione concettuale è spesso necessaria per eliminare le ostruzioni intellettuali, ma essa deve alla fine sfociare nella luce dell'esperienza diretta. Per realizzare questa comprensione esperienziale è necessario entrare nella pratica del secondo sistema<sup>133</sup> di meditazione buddhista, lo sviluppo dell'insight. La pratica della meditazione di insight ha lo scopo di sloggiare i contaminanti eradicando l'ignoranza che è alla loro base. L'ignoranza è superata generando, per mezzo dell'osservazione consapevole, un insight diretto nei fenomeni come realmente sono. Il materiale su cui l'insight lavora è esattamente la sfera dove l'ignoranza è nascosta, la nostra stessa esperienza psico-fisica. Il suo metodo è l'applicazione della consapevolezza o attenzione discernente senza interruzione in ogni attività.

In questo discorso il Buddha afferma che ciò che deve essere conosciuto e visto come realmente è sono i cinque aggregati – la loro natura, il loro sorgere ed il loro svanire. I cinque aggregati – forma materiale, sensazione, percezione, formazioni volitionali e coscienza – sono le categorie di base che strutturano l'analisi dell'esperienza fatta dal Buddha. Ogni occasione di esperienza, dal punto di vista buddhista, è un processo complesso che richiede il funzionamento all'unisono di un certo numero di fattori. Alla coscienza normale, non analitica, questo complesso unificato appare come una massa uniforme, una falsa apparenza, che, qualora sia accettata così com'è, conduce all'assunto di un unico, solido sé quale soggetto permanente dell'atto cognitivo. Il buddhismo ritiene

---

<sup>133</sup> Bhikkhu Bodhi parla nell'introduzione di ciò che definisce i due sistemi della pratica buddhista, ossia il sistema indirizzato allo sviluppo della concentrazione e quello indirizzato allo sviluppo dell'insight. Tuttavia, i due “sistemi” non sono né alternativi né indipendenti, come l'*Upanisa sutta* stesso chiaramente delinea, ma bensì complementari. Personalmente, preferisco parlare di un unico sistema – se di sistema mai si può parlare e non invece di strategie – avente due aspetti complementari, ossia la quiete del *samādhi* e la visione penetrativa dell'insight.

che l'assunto di una identità permanente sia l'errore concettuale fondamentale che domina il nostro orizzonte mentale. È il guscio più esterno della proiezione egoistica che protegge l'ignoranza preconettuale, e così la prima delle dieci catene che vengono rotte lungo il cammino di liberazione<sup>134</sup>.

Per disperdere l'illusione di un'identità indipendente, il processo esperienziale deve essere sottomesso ad uno scrutinio investigativo che rettifica le false percezioni che contribuiscono alla sua formazione. La prima fase in questo esame è la dissezione della struttura cognitiva nei fili distinti che entrano nella sua formazione. Questi *fili* o componenti sono i cinque aggregati. L'aggregato della forma materiale copre la parte fisica dell'esperienza, che comprende sia gli oggetti materiali esterni che il corpo assieme alle sue facoltà sensoriali. Gli altri quattro aggregati costituiscono la parte mentale dell'esperienza. La sensazione è la qualità affettiva di piacere o dolore, od il tono neutro di assenza sia di piacere che di dolore, presente in ogni istante di attività mentale. La percezione è la facoltà selettiva, che isola le caratteristiche distintive dell'oggetto come base per il suo riconoscimento. L'aggregato delle formazioni è una categoria comprensiva che incorpora tutti i fattori mentali differenti da sensazione e percezione<sup>135</sup>; il membro più importante è la volizione. La coscienza è la facoltà stessa di conoscere, che sostiene e coordina tutti gli altri fattori nel compito di catturare l'oggetto. Questi cinque aggregati funzionano in completa autonomia, interamente per mezzo del loro supporto reciproco, senza il bisogno di un principio autosussistente ed unificante che possa essere identificato come sé o soggetto.

Per sviluppare la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono in riferimento agli aggregati, lo yogin deve prima emergere dal suo stato di profonda concentrazione, poiché la facoltà analitica – ridotta al silenzio nelle pieghe della serenità – deve essere fatta entrare in gioco per effettuare la dissezione richiesta. Con la mente resa chiara e duttile come risultato della concentrazione, lo yogin considera i diversi fenomeni che giungono nella sua sfera di attenzione. I fenomeni sono considerati nel momento in cui divengono manifesti per determinare le loro caratteristiche salienti; quindi, su questa base, sono assegnati al loro posto appropriato tra gli aggregati. Qualunque cosa sia fisica appartiene all'aggregato della forma materiale; qualunque cosa registri un tono affettivo è sensazione; qualunque cosa noti le caratteristiche di un oggetto è percezione; qualunque cosa voglia è una formazione volizionale; e qualunque cosa conosca è coscienza. Gli aggregati possono essere ulteriormente raggruppati in uno schema più semplice ponendo la forma materiale da una parte ed i quattro aggregati mentali dall'altra, i due essendo accoppiati come mentalità-materialità (*nāma-rūpa*). Vengono quindi correlati con le loro cause e condizioni per rivelare la loro natura sorta dipendentemente. La procedura analitica genera la realizzazione che l'esperienza è semplicemente una doppia corrente di eventi materiali e mentali senza un sé sussistente. La procedura sintetica rende evidente

---

<sup>134</sup> Le dieci catene o *samyojana* sono: 1) l'opinione di una personalità (*sakkāyadiṭṭhi*), ciò di cui questo passaggio fa menzione, e che, con la seconda e la terza, vengono eliminate da colui che entra nella corrente; 2) dubbio (*vivikicchā*); 3) attaccamento a regole e rituali come mezzo per ottenere la liberazione (*śīlabbataparāmāsa*); 4) brama sensuale (*kāmarāga*); 5) ostilità (*vyāpāda*); 6) brama per l'esistenza nella sfera della materia sottile (*rūparāga*); 7) brama per l'esistenza nella sfera immateriale (*arūparāga*); 8) arroganza (*māna*); 9) inquietezza (*uddhacca*); 10) ignoranza (*avijjā*).

<sup>135</sup> Come già visto parlando dei *saṃskāra*, l'inclusione di tutti i fattori mentali esclusi percezione e sensazione all'interno di questa categoria è un concetto abhidharmico.

che tutti questi eventi sono fenomeni condizionati che sorgono quando le condizioni sono presenti e cessano quando le loro condizioni scompaiono.

Quest'ultima realizzazione diviene la porta al successivo importante stadio nello sviluppo della comprensione, la contemplazione del sorgere e del cessare. Quando lo yogin contempla gli stati che appaiono, vede che ognuno passa attraverso la stessa procedura di venire ad essere, mutare, e svanire: "Questo è il sorgere di forma materiale, sensazione, percezione, formazioni e coscienza. Questo è il cessare di forma materiale, sensazione, percezione, formazioni e coscienza." La contemplazione del sorgere e svanire mette a fuoco le tre caratteristiche comune a tutti i fenomeni condizionati – la loro impermanenza, natura insoddisfacente ed assenza di un sé. L'impermanenza è usualmente la prima caratteristica ad essere compresa, divenendo chiara per mezzo dell'attenzione immediata data al sorgere e cessare. La percezione dell'impermanenza conduce direttamente ad un insight nelle altre caratteristiche, che derivano naturalmente dalla prima. ...

La realizzazione di queste tre caratteristiche – impermanenza, natura insoddisfacente ed assenza di un sé – per mezzo di un insight diretto è la conoscenza e la visione delle cose come realmente sono.

## 8) Disincanto (Sk.: nirvid; P.: nibbidā; 厭離)

Nell'osservare il sorgere ed il cessare dei fenomeni, la fase di cessazione comincia naturalmente a divenire prevalente. Spiega Bhikkhu Bodhi:

Man mano che lo yogin contempla il sorgere ed il cessare dei cinque aggregati, la sua attenzione si fissa sulla fase finale del processo, la loro dissoluzione e cessazione. Questo insight nell'instabilità degli aggregati rivela al tempo stesso la loro fondamentale inaffidabilità. Ben lungi dall'essere la base della soddisfazione come li consideriamo senza riflettere, le cose condizionate sono viste dense di pericolo quando vi si aderisca per mezzo della brama e delle opinioni errate. La crescente realizzazione di questa fondamentale insicurezza porta una notevole trasformazione nell'orientamento della mente nei confronti dell'esistenza condizionata. Mentre prima la mente era attirata nel mondo dalla seduzione di una gratificazione promessa, ora, con la rivelazione del pericolo sottostante, si ritira nella direzione di un distacco. Questo voltare le spalle interiormente al processo delle formazioni è chiamato *nibbidā*. Benché a volte tradotto come disgusto o avversione, il termine suggerisce non una ripugnanza emotiva ma un atto cosciente di distacco che risulta da una profonda scoperta noetica. *Nibbidā* significa in breve il ritrarsi sereno e dignitoso dai fenomeni che sopravviene quando l'illusione della loro permanenza, piacevolezza ed identità si è frantumata alla luce della corretta conoscenza e visione delle cose come sono. ...

Come implica la nostra traduzione, il disincanto segna la dissipazione di un incanto o fascinazione per i piaceri caleidoscopici dell'esistenza condizionata, sia nella forma di piaceri dei sensi, o emozione o idee. Questa fascinazione, che si appoggia alla comprensione distorta delle cose come permanenti, piacevoli e dotate di un sé, è mantenuta ad un profondo livello non verbale dalla speranza di trovare una identità personale nel condizionato. Man mano che la mente stregata spinge avanti per cercare la conferma esplicita del senso innato di un'identità, qualunque cosa si incontri è valutata

nei termini delle nozioni di mio, io e il mio sé, i principali strumenti appropriativi ed identificativi con cui lavora il senso inerente dell'identità personale. Queste tre nozioni, imputate ai fenomeni a causa dell'ignoranza, sono in realtà fabbricazioni concettuali intessute da brama, arroganza e speculazioni rispettivamente. L'insight nell'impermanenza, natura insoddisfacente ed assenza di un sé fa mancare il terreno da sotto questa triplice fabbricazione, cambiando il modo in cui i fenomeni possono essere visti. Mentre prima dello sviluppo dell'insight gli aggregati erano considerati come mio, io e sé, ora, illuminati dalla luce della conoscenza dell'insight, sono visti all'opposto come non mio, non io e non sé. Poiché la fascinazione nei confronti dell'esistenza fenomenica è sorretta dall'assunto di una sottostante identità, il disperdersi di questa illusione per mezzo della penetrazione nelle tre caratteristiche porta ad una deidentificazione con gli aggregati ed alla fine della magia del loro incantamento. Invece della fascinazione e dell'attrazione, si instaura una profonda esperienza di estraniamento, generata dalla percezione dell'assenza di un sé in tutta l'esistenza condizionata.

### 9) Distacco (Sk.: *vairāgya*; P.: *virāga*; 離欲)

Col disincanto si apre la via per l'esperienza del distacco dalla sfera mondana e del risveglio.

Bhikkhu Bodhi:

Sul sentiero del disincanto sorge un profondo desiderio per la liberazione dal ciclo del divenire *samsārico*. In precedenza, prima di giungere alla conoscenza ed alla visione corretta, la mente si muoveva liberamente sotto il controllo degli impulsi di piacere ed attaccamento. Ora, tuttavia, con la crescita dell'insight e del conseguente disincanto nei confronti dell'esistenza condizionata, questi impulsi conducono ad un forte distacco e ad una capacità di rinuncia in evoluzione. Qualunque cosa provochi attaccamento ed aderenza è immediatamente abbandonata, qualunque cosa crei nuovi legami è lasciata alle spalle. Le vecchie spinte verso l'esteriorizzazione e l'accumulazione lasciano la strada ad una nuova spinta verso l'abbandono in quanto unica via alla libertà che viene chiaramente percepita. Ogni moto della volontà diviene subordinato al nuovo ascendente desiderio di liberazione. ...

Il desiderio di liberazione conduce ad una accelerazione dell'insight. La capacità di comprensione acquista nuova velocità, profondità e precisione. Come una spada, la mente della saggezza che sorge dall'insight taglia la rete di illusioni fabbricate a causa dell'ignoranza; come una luce, illumina i fenomeni esattamente come sono. Man mano che il potere dell'insight aumenta, trascinato dalla brama per la liberazione, viene infine raggiunto un punto dove nella sede della coscienza ha luogo un fondamentale cambio di prospettiva che genera una radicale ristrutturazione della vita mentale. La radiosità simile ad un raggio dell'insight si espande nella piena luminosità dell'illuminazione man mano che la mente ascende al cammino sopramondano che conduce direttamente ed irreversibilmente alla liberazione finale.

Questa trasformazione, indicata da *virāga* o distacco, è il primo stadio strettamente sovramondano (*lokuttara*) nella progressione del sorgere condizionato trascendentale. Gli anelli precedenti nella sequenza che conduce al distacco sono tutti classificati tecnicamente come mondani (*lokiya*). Benché siano in generale chiamati trascendenti nel senso che sono diretti verso l'incondizionato, sono ancora mondani nei termini del loro

scopo poiché operano interamente nell'ambito del mondo condizionato. I loro oggetti di interesse sono ancora i cinque aggregati o cose derivate da essi. Tuttavia, con il raggiungimento del distacco, la coscienza passa chiaramente oltre il livello mondano e per un fuggevole istante realizza come suo oggetto lo stato incondizionato, *nibbāna*.

Lo spostamento di punto di vista si origina come immediata conseguenza dei precedenti stadi di sviluppo. Per mezzo dell'insight nelle tre caratteristiche, sono state esposte le distorsioni fondamentali che oscurano la vera natura dei fenomeni; con la scoperta della loro vera natura, si è instaurato un disimpegno dai fenomeni. Questo disimpegno ha condotto ad una attitudine di abbandono ed allo svanire del desiderio. Ora, avendo lasciato andare la sua presa sul condizionato, la mente si rivolge verso l'incondizionato, l'elemento immortale (*amata dhātu*), focalizzandosi su di esso in quanto unico stato bastante a sé stesso:

*“Qualunque cosa colà vi sia di forma materiale, sensazione, percezione, formazioni volizionali e coscienza – osserva questi fenomeni come impermanenti, sofferenza, una malattia, un foruncolo, un dardo, una sfortuna, un'afflizione, qualcosa di alieno, soggetto a decomposizione, vuoto, privo di sé. Allontana la mente da questi fenomeni; e quando hai allontanato la mente da questi fenomeni, focalizza la mente sull'elemento immortale, pensando: ‘Questo è la pace, questo è il sublime, ossia, l'acquietarsi di tutte le formazioni, l'abbandono di tutte le risorse, la distruzione della brama, il distacco, la cessazione, il nibbāna’.”*<sup>136</sup>

Benché la realizzazione dell'incondizionato richieda un voltare le spalle al condizionato, si deve sottolineare che questa realizzazione è raggiunta proprio attraverso la comprensione del condizionato. Il *nibbāna* non può essere realizzato evitando un confronto diretto con il *samsāra* per perdersi in un beato oblio del mondo. Il cammino verso la liberazione è un cammino di conoscenza, comprensione e trascendenza, non di fuga o auto indulgenza emozionale.

## 10) Emancipazione (Sk.: Vimukti; P.: Vimutti; 解脫)

Il distacco determina il passaggio dal cammino mondano al cammino sovramondano, con la visione dell'elemento incondizionato. Sulla base della saggezza così ottenuta, la mente continua a lavorare per eliminare in successione i contaminanti mentali, finché giunge all'ultimo stadio in cui gli *āsava* sono eradicati ed il praticante attinge la completa liberazione dal *samsāra*, ossia la condizione di arahant. Questo stadio è chiamato emancipazione.

Spiega Bhikkhu Bodhi:

Per mezzo della sua totale penetrazione nelle Quattro Nobili Verità, l'arahant ha eradicato l'ignoranza e liberato la sua mente dalla presa delle passioni. Lo svanire delle passioni sfocia in una purezza immacolata chiamata emancipazione della mente (*cetovimutti*); lo svanire dell'ignoranza sfocia in una radiante consapevolezza chiamata emancipazione della saggezza (*paññāvimutti*). La mente di un arahant è allo stesso tempo impeccabilmente pura per mezzo dell'assenza di attaccamento e radiosamente brillante per mezzo della luminosità della saggezza. Dotato di questa emancipazione della mente e della saggezza, egli può muoversi ed agire nel mondo senza venire contaminato dal

<sup>136</sup> MN 64.

pantano del mondo. Egli sceglie, pensa, decide e vuole libero dalla compulsione delle abitudini egoistiche. La prese di io e mio è cessata, l'inclinazione all'arroganza non può più ossessionarlo. Avendo visto la natura priva di un sé di tutti i fenomeni, egli ha troncato il nodo delle costruzioni egoistiche ed è divenuti un *saggio che è in pace (muni santo)*.

## 11) Conoscenza della distruzione (degli influssi) (Sk.: *kśaya-jñāna*; P.: *khaya-ñāna*; 盡智)

La realizzazione dello stato di arahant porta con sé la conoscenza della distruzione completa e definitiva degli *āsava*. Bhikkhu Bodhi:

A seguito di ognuno dei quattro cammini e frutti sorge una conoscenza retrospettiva chiamata conoscenza del riesame (*paccavekkhana-ñāna*) che riesamina i contaminanti che sono stati abbandonati da quel particolare cammino e quelli che rimangono ancora da eliminare. Nel caso dell'ultimo cammino e frutto, il cammino ed il frutto dell'arahantità, la conoscenza del riesame verifica che tutti i contaminanti sono stati sradicati e non ce ne sono di residui da distruggere. Questa conoscenza che certifica l'abbandono dei contaminanti sorge immediatamente dopo che la mente è stata liberata dalla loro presa tramite la piena penetrazione delle quattro Nobili Verità:

*“Egli comprende così come realmente è: ‘Questa è la sofferenza, questa è l’origine della sofferenza, questa è la cessazione della sofferenza, questo è il cammino verso la cessazione della sofferenza. Questi sono gli influssi, questa l’origine degli influssi, questa la cessazione degli influssi, questo è il cammino verso la cessazione degli influssi.’ Nel momento in cui conosce e vede così, la sua mente è libera dall’influsso della sensualità, dall’influsso dell’esistenza e dall’influsso dell’ignoranza. Quando è liberata, sorge in lui la conoscenza ‘è liberata’.”*<sup>137</sup>

Come indica il testo, questa cognizione della liberazione della mente è diretta e personale, senza dipendere da altri. ...

La conoscenza retrospettiva della liberazione implica due atti di valutazione. Il primo, chiamato *conoscenza della distruzione (khaya ñāna)*, valuta che tutti i contaminanti sono stati abbandonati alla radice; la seconda, la *conoscenza del non sorgere (anuppada ñāna)*, valuta che nessun contaminante può sorgere nuovamente. Le due assieme sono chiamate anche *conoscenza della visione e dell’emancipazione (vimutti ñānadassana)*, con l’uso della parola visione che evidenzia l’immediatezza percettiva della cognizione per mezzo della quale la mente verifica la sua stessa liberazione dai contaminanti. ...

L’arahant comprende che i contaminanti che ha eradicato hanno creato il legame con il ciclo dell’esistenza. Li vede come “contaminanti, conducenti a rinnovata esistenza, afflittivi, risultanti in sofferenza, conducenti a futura nascita, vecchiaia e morte”.<sup>138</sup> Quindi, assistendo alla loro totale eradicazione all’interno di sé, guadagna la certezza della sua emancipazione dal ciclo: “La mia emancipazione è irremovibile. Questa è la mia ultima nascita. Non ci sarà ora alcuna rinnovata esistenza.”<sup>139</sup> Questa conoscenza rimane

<sup>137</sup> MN 39.

<sup>138</sup> MN 36.

<sup>139</sup> MN 26.

una parte inalienabile dell'eredità spirituale dell'arahant. È la base per la sua sicurezza dell'immunità da ogni futuro divenire. A motivo di questa conoscenza fa risuonare il ruggito del leone con il quale sigilla il suo trionfo sui cicli delle ripetute nascite: "Distrutta è la nascita, vissuta è la vita santa, il compito è stato completato, non c'è più alcun ritorno in questa condizione."

## **Conclusione**

Siamo così giunti alla fine della trattazione di questo sūtra. Come si è visto esso è importante nel delineare quali sono le condizioni che dobbiamo coltivare per riuscire a passare da uno stadio all'altro fino a giungere alla liberazione finale. Esso ha una valenza estremamente pratica. Forse remota è l'esperienza del risveglio ed ancor più quella della completa emancipazione, non così remota l'esperienza dei primi stadi a cui il sūtra si riferisce, quelli che man mano conducono ad una maggior quiete mentale e quindi all'albeggiare della saggezza che consente, seppur fugacemente, di gettare un'occhiata nella natura impermanente dei fenomeni. Un'esperienza del genere, per quanto superficiale e momentanea, lascia comunque un segno nella mente che, opportunamente utilizzato, può essere di grande vantaggio per mutare il modo in cui la mente osserva sé stessa ed i fenomeni.

## L'origine dipendente e la vacuità

Il concetto di vacuità (*śūnyātā/suññatā*), o vuoto (aggettivo: *śūnya/suñña*) è un concetto già presente nei Nikāya e che è andato acquistando centralità ed importanza nel corso dello sviluppo del Buddhismo.

Nei *Nikāya* è chiaramente dichiarato che il mondo è vuoto in quanto privo di un sé e di ciò che pertiene al sé:

Allora il Venerabile Ānanda si avvicinò al Buddha ... e gli disse: “Venerabile signore, si dice ‘Vuoto è il mondo, vuoto è il mondo’. In che modo, venerabile signore, si dice ‘Vuoto è il mondo?’”

“Per il fatto che, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé si dice, ‘Vuoto è il mondo’. E cosa è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé? L’occhio, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé. Le forme, Ānanda, sono vuote di un sé e di ciò che pertiene al sé. La coscienza visiva, Ānanda, è vuota di un sé e di ciò che pertiene al sé. Il contatto visivo, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé. Le sensazioni sorte a causa del contatto visivo, siano esse piacevoli, spiacevoli o neutre, anche quelle sono vuote di un sé e di ciò che appartiene al sé. ... Qualunque sensazione sorge con il contatto mentale come condizione, sia essa piacevole, spiacevole o neutra, anche quella è vuota di un sé e di ciò che pertiene al sé. Per il fatto che, Ānanda, è vuoto di un sé e di ciò che pertiene al sé che è detto, ‘Vuoto è il mondo’.<sup>140</sup>

Ancora, l’assorbimento meditativo chiamato liberazione della mente per mezzo di *suññata* – una delle quattro liberazioni della mente (*cetovimutti*) esposte nel *Mahāvedalla Sutta*, MN 43, e nel *Godatta Sutta* della *Citta Saṃyutta* (SN 41:7) – afferma che essa è realizzata così riflettendo: “Ciò è vuoto del sé e di ciò che pertiene al sé”. Il *ciò* di cui si contempla la vacuità sono i cinque skandha ed il mondo così come definito nel passaggio precedente (le sei basi esterne, le sei basi interne, i sei contatti, le sei sensazioni, le sei coscienze).

Le quattro liberazioni della mente sono: 1. la liberazione immisurabile, ossia la liberazione ottenuta per mezzo della coltivazione delle quattro dimore di Brahma, *maitrī*, *karuṇā*, *muditā*, *upeksā*; 2. la liberazione per mezzo dell’inesistenza<sup>141</sup>, ottenuta transcendendo la base dell’infinità della coscienza con la consapevolezza “non c’è nulla”; 3. la liberazione per mezzo della vacuità; 4. la liberazione per mezzo del privo di segno, realizzata non dando attenzione a tutti i segni, in particolare al segno della permanenza. Queste quattro liberazioni possono essere differenti in significato e differenti nell’espressione qualora considerate dal punto di vista del tipo di pratica per mezzo di cui sono realizzate; possono essere considerate identiche in significato e differenti solo nell’espressione qualora considerate dal punto di vista del loro compimento. In particolare, le liberazioni 1, 2, e 4, per mezzo dell’eradicazione

<sup>140</sup> SN 35:85.

<sup>141</sup> L’inesistenza si riferisce all’inesistenza di qualunque cosa materiale o mentale. Inesistenza non è da confondere con vacuità. Ayya Khema per esperienza diretta definisce questo stato come la percezione e la diretta conoscenza del fatto che materia e mente (spazio e coscienza) non possono essere trovati: “All’interno di quella infinitudine di spazio ed infinitudine di coscienza non c’è nulla che possa essere trovato. All’interno di questa infinita consapevolezza non vi è assolutamente nulla di qualunque misura, nulla a cui ci si possa afferrare, che possa essere descritto o spiegato.”



degli *āsava*, giungono tutte allo stato detto “irremovibile liberazione della mente” così definita: “Ora quella irremovibile liberazione della mente è vuota di lussuria, vuota di avversione, vuota di ignoranza”<sup>142</sup>. In altri termini, l’irremovibile liberazione della mente è la liberazione della mente per mezzo della vacuità in cui le altre tre confluiscono<sup>143</sup>.

Da questa definizione si vede che un’altra accezione di vacuità presente nei *Nikāya* è l’essere *privo di*, in questo caso l’essere privo di lussuria, avversione ed ignoranza, che è di fatto lo stato di liberazione a cui si giunge meditando sull’assenza di un sé e di ciò che pertiene al sé.

*Suññatā* nel Buddhismo Theravāda<sup>144</sup> si riferisce solitamente ad Anattā, l’assenza di un sé, come spiegato anche da Bhikkhu Nyanatiloka in *Buddhist Dictionary*:

In quanto termine dottrinale si riferisce, nel Theravāda, esclusivamente alla dottrina di Anattā, ossia all’insostanzialità di tutti i fenomeni.

È in Nāgārjuna che vacuità viene ad assumere un nuovo significato, a divenire cioè sinonimo di origine dipendente, ovvero assenza di esistenza intrinseca, di una sostanza qualsivoglia sussistente *per sé* senza alcuna causa.

Sembra che in certi ambienti Theravāda si dica che il Buddha non ha mai insegnato l’assenza di esistenza intrinseca. In realtà, parlare di insostanzialità dei fenomeni, come il Venerabile Nyanatiloka fa, è negar loro una sostanzialità, ovvero una forma di esistenza indipendente ed autosussistente, che è ciò che si intende per esistenza intrinseca. Personalmente ritengo le due espressioni sinonimi. Forse il problema dei Theravādin sta nel fatto che Nāgārjuna, per spiegare ciò che il Buddha aveva di fatto già spiegato, ha usato un termine, vacuità, che effettivamente non sembra apparire mai nei *Nikāya* con l’accezione che Nāgārjuna gli ha dato. Ciò non toglie che la dottrina di Nāgārjuna sulla vacuità è sostanziata dalla citazione di sūtra tratti dagli *Āgama*, l’equivalente Sanscrito dei *Nikāya*. Abbiamo già visto inoltre che Bhikkhu Ñāṇananda di fatto supporta la dottrina Madhyamaka usando solo ed esclusivamente i *Nikāya*.

Anche Bhikkhu Anālayo nel suo *Compassion and Emptiness* afferma che “La vacuità riguarda precisamente la natura condizionata dei fenomeni, e non la loro non esistenza.”<sup>145</sup>

Non bisogna dimenticare il contesto storico e culturale in cui Nāgārjuna è fiorito. Il suo intento era confutare il sostanzialismo in cui certe scuole Abhidharmiche erano cadute, in primis la scuola Sarvāstivāda, la cui branca più famosa ed influente, i Vaibhāṣika<sup>146</sup>, ha dominato per secoli il dibattito filosofico nel Buddhismo. Per fare questo, l’autore è tornato a quello che il Buddha stesso vedeva come la caratteristica più peculiare della sua dottrina,

<sup>142</sup> Vedi MN 43, *Mahāvedalla sutta*, o *Samyutta Nikaya*, *Citta Samyutta*, *Godatta sutta* (SN 41:7).

<sup>143</sup> Cfr. Maestro Yin Shun, *Kong Zhi Yan Jiu Jiang Yi*, di cui esiste una traduzione in inglese intitolata *Investigations Into Śūnyatā (Investigazioni su Śūnyatā)*. Il testo sarà in seguito abbreviato come *IIS*.

<sup>144</sup> Sottolineo che il Buddhismo Theravada non può essere considerato la versione originaria del Buddhismo. Storicamente, è l’erede di una delle cosiddette diciotto scuole Abhidharmiche sviluppatasi tra il secondo e terzo secolo dopo Cristo. Inoltre, all’interno del Theravada esistono variazioni notevoli e a volte conflittuali di interpretazione sia sul Dharma che sul Vinaya. Sarebbe quindi un errore considerare la posizione Theravada come equivalente a quella del Buddhismo originario.

<sup>145</sup> Anālayo, 2015.

<sup>146</sup> I testi che fanno riferimento a questa scuola, in particolare il *Mahā Vibhāṣā śāstra* e l’*Abhidharmakośa śāstra*, hanno per secoli fornito quasi l’unico paradigma per valutare e comprendere le dottrine non Mahāyāna nei paesi dell’area culturale cinese ed in Tibet.

ovvero l'origine dipendente, traendone tutte le implicazioni possibili in termini di natura dei fenomeni. L'essere originato dipendentemente implica necessariamente l'assenza in un dato oggetto di una sostanzialità indipendente, ma non nega la contingenza del suo apparire e l'esplicazione della sua funzione qualora le condizioni siano presenti. A ciò Nāgārjuna dà il nome di vacuità.

Il testo principale da considerare per comprendere la dottrina della vacuità che Nāgārjuna propone è *Le Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* (*Mūlamadhyamaka Kārikā*, *Zhong Lun*, 中論). Il testo si apre con i seguenti versi:

Mi inchino al Buddha  
 Che ha predicato causa ed effetto,  
 Ossia né sorgere né cessare,  
 Né eternità né nichilismo,  
 Né identità né alterità,  
 Né andare né venire,  
 Facendo così cessare ogni sofisma.

Già in questa breve invocazione sono delineate le caratteristiche di ciò che in seguito Nāgārjuna spiega nel corso del testo.

Causa ed effetto, ossia la legge di origine dipendente, è qui identificata come la ragione per cui dobbiamo rendere omaggio al Buddha. Essa è infatti ciò che rende conto della visione del mondo che il Maestro ha cercato di esporre ai suoi seguaci e la meditazione su di essa e la sua penetrazione è ciò che consente di andare oltre il *samsāra*.

Nāgārjuna apre il MMK elencando quattro coppie di opposti:

1. Né sorgere né cessare
2. Né eternalismo né nichilismo
3. Né identità né alterità
4. Né andare né venire

Queste otto caratteristiche – le cosiddette “otto negazioni” (八不, *babu*) – sono predicabili solamente allorché si postulino entità separate ed indipendenti e sono mutualmente escludentesi solo se considerate esse stesse assolute. Qualora invece si comprenda che nulla esiste indipendentemente, le otto caratteristiche perdono di significato.

I primi ventiquattro capitoli del trattato di fatto spiegano le otto negazioni.

Nel cercare di comprendere la portata del messaggio di Nāgārjuna si dovrebbe avere chiaro l'oggetto che viene negato. Le affermazioni di Nāgārjuna non costituiscono una gratuita tesi nichilista che nega la validità della nostra esperienza contingente. Gli oppositori principali – anche se non unici – delle tesi proposte nella MMK sono i Sarvāstivādin e i Sautrāntika<sup>147</sup>. I Sarvāstivādin ritenevano che, benché il sé sia solo un concetto imputato ad una congerie di aggregati uniti in un rapporto causale, gli aggregati stessi e tutto ciò che nell'Abhidharma va

<sup>147</sup> Anch'essi sostenevano tesi sostanzialiste. La scuola Sautrāntika è probabilmente fiorita nell'ambito stesso del Sarvāstivāda.

sotto il nome di *paramartha dharma* (fenomeni ultimi)<sup>148</sup> siano dotati di una realtà oggettiva. Non solo, la tesi “*sarva āsti*” (“tutto esiste”) si riferisce ai dharma nei tre periodi di tempo, passato, futuro e presente, che vengono ritenuti essi stessi esistenti. I Sautrāntika negavano validità alla teoria della esistenza nei tre tempi ed affermavano invece che “tutto esiste” si riferisce solo al presente. Essi predicavano la distruzione immediata di ogni dharma che sorge e tuttavia mantenevano l’opinione che i dharma che sorgono esistono sostanzialmente. Ciò che Nāgārjuna nega, quindi, è la sostanzialità di questi dharma. Senza comprendere questo, è difficile afferrare la logica delle argomentazioni dell’autore.

Non si pensi che i filosofi di queste scuole fossero degli ingenui proponenti di un grezzo atomismo. La loro dottrina era estremamente sofisticata, molto più sofisticata del modo in cui normalmente lavora la nostra mente. Ci potremmo a ragione chiamare “grezzi Sarvāstivādin”: non abbiamo forse la tendenza a considerare obiettivamente reali tutti i fenomeni dell’esperienza, in particolare ad identificare il nostro “Io” con il corpo o con la mente o con un misto dei due? E quindi la logica con cui Nāgārjuna dissolve ogni pretesa di sostanzialità, pur dando ragione della contingentità dell’esperienza, è applicabile a noi allo stesso modo in cui era applicabile ai Sarvāstivādin.

Cerchiamo ora di spiegare i termini delle quattro dicotomie.

### **Non sorgere né cessare**

La traduzione di Kumārajīva è accompagnata da un commentario dovuto ad un certo Bramino Qing Mu (Occhi Blu). Egli così spiega:

Non sorgere: i Maestri dell’Abhidharma parlano in vari modi della caratteristica del sorgere; qualcuno afferma che causa e frutto sono identici, altri che causa e frutto siano diversi, o che il frutto è presente in precedenza nella causa, o che il frutto non esiste in precedenza nella causa, o che (i fenomeni) sorgono dalla propria sostanza, o che sorgono a causa di altro, o che sono cosorgenti; oppure affermano che il sorgere esiste, o che il sorgere non esiste. Tutti questi modi di postulare la caratteristica del sorgere sono impropri. Ciò verrà spiegato estesamente in seguito. Poiché la caratteristica del sorgere è sicuramente irrealizzabile, perciò si afferma che non c’è sorgere.

Il primo verso della Kārikā affronta le quattro modalità con cui si può predicare il sorgere dei fenomeni:

I fenomeni non sorgono da sé stessi, non sorgono a causa di altro, né a causa di entrambi, né sono incausati; perciò, non sorgono.

Sorgere da sé stesso confuta la credenza in una sostanza o anima permanente ed eterna che si autogenera. Il fatto che esista un’entità eterna e permanente rende superflua la necessità di sorgere: se già esiste, vuol dire che non ha bisogno di sorgere di nuovo. Il fatto di sorgere

---

<sup>148</sup> Diverse scuole Abhidharmiche danno liste diverse di “fenomeni ultimi” che tuttavia sono tutti raggruppati nelle quattro categorie di *citta* (mente), *caitasika* (o *cetasika*, concomitanti mentali), *rūpa* (fenomeni materiali) e *Nirvāṇa*. Il concetto di “ultimo” è interpretato dai Sarvāstivādin in senso ontologico – da cui il problema interpretativo – mentre altre scuole, ed anche Nāgārjuna, interpretano il termine in senso epistemologico; ovvero, questi dharma sono “ultimi” nel senso di essere il limite estremo a cui si può condurre l’analisi dei fenomeni composti che costituiscono la nostra normale esperienza.

implica una alterità rispetto a ciò che lo precede.

Non sorgere a causa di altro confuta la tesi che causa e frutto siano entità totalmente separate e discrete. Se tali fossero, come potrebbe una cosa essere causa di qualcosa ad essa totalmente alieno?

Non sorgere da entrambi combina le aporie delle due tesi precedenti.

Essere incausato è ovviamente una tesi insostenibile. Vorrebbe dire che qualunque fenomeno esiste in modo totalmente arbitrario ed anche qualunque attività umana non avrebbe alcun senso. Per esempio, un mercante non potrebbe sperare di ottenere denaro a causa della propria attività; uno studente non potrebbe mai sperare di ricordare qualcosa a causa del proprio sforzo.

Le quattro tesi divengono assurde solo se tentiamo di giustificarle partendo dal presupposto che le entità di cui parliamo siano sostanziali.

La soluzione del Buddha e di Nāgārjuna è *pratītiya-samutpāda*. Nel momento in cui ammetto che i fenomeni non sono entità fisse, ma processi in costante mutamento, sempre tesi a divenire altro, le aporie implicite nelle quattro modalità si dissolvono. In realtà, c'è solo un flusso di fenomeni in mutamento costante. Nel momento in cui applico un concetto ad un fenomeno, esso è già mutato, non è più ciò che è stato designato. Si trasforma, per così dire sotto i miei stessi occhi, come un flusso inafferrabile. Ad un concetto non corrisponde nulla di reale. In questo senso si parla di non sorgere.

Non cessare deriva dal fatto che i fenomeni non sorgono. Cessare viene predicato in rapporto a sorgere. Se il sorgere è inafferrabile, lo stesso è conseguentemente valido anche per il cessare.

### **Né eternalismo né nichilismo**

Eternalismo è il postulare una qualche entità che sussiste per natura propria ed è immutabile nel tempo. Nichilismo è la tesi di postulare la cessazione completa di una sostanza realmente esistente. Questa è esattamente il tipo di natura che Sarvāstivādin e Sautrāntika attribuiscono ai fenomeni.

Il problema dei Sarvāstivādin sorge quando essi cercano di giustificare il rapporto causale tra una causa ed un frutto che esistono permanentemente e sono immutabili. Se il frutto è già dotato di una propria sostanza, significa che non ha bisogno di sorgere da alcuna causa. D'altra parte, una causa dotata di sostanza immutabile non può dare origine a qualche cosa di altro da sé.

Il problema dei Sautrāntika sorge dal fatto di tentare di giustificare il rapporto causale tra una causa che cessa nel momento stesso in cui sorge ed un frutto che è concepito come emergente successivamente ad essa. Se la causa è già cessata quando il frutto si produce, in che modo è possibile giustificarne il rapporto causale?

Le due tesi sono quindi assurde.

### **Né identità né alterità**

Anche queste due tesi si possono in realtà far rientrare nella prima.

La confutazione dell'identità dei fenomeni va a respingere la tesi Sarvāstivāda che causa e frutto siano identici ed il frutto sia già presente nella causa. Questa tesi rientra nel “sorgere da sé” già confutata sopra.

L'alterità di causa e frutto è invece proposta dai Sautrāntika, in conformità alla distruzione istantanea di tutti i dharma. Questa tesi rientra nel “sorgere da altro” già confutata.

### **Né andare né venire**

Coi termini andare e venire viene discusso il significato di impermanenza, connesso con una nozione del tempo. Sarvāstivādin e Sautrāntika propugnavano una visione atomistica del tempo, poiché “tutto esiste” si riferisce anche al tempo, i cui tre aspetti, passato, presente e futuro, vengono intesi come esistenti, da cui la necessità di creare una dottrina che sia in grado di dare ragione del connettersi causale di un istante di tempo con quello che precede e quello che segue. Ovvero, sia che teorizzassero la simultanea realtà di tutti i tre tempi (Sarvāstivāda) o che invece propugnassero la distruzione momentanea dei dharma e la sola esistenza del tempo presente (Sautrāntika), i filosofi delle due scuole consideravano il tempo come una sequenza di momenti discreti e ben definiti. Nel fare questo, entrambe le scuole sono state costrette ad introdurre il concetto di una qualche sorta di realtà sottostante immutabile. Ancora una volta, Nāgārjuna confuta questa tesi portando agli estremi la logica aporetica di considerare il rapporto causale tra entità discrete. Il tipo di argomentazione è simile a quello già visto sopra.

Nel *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, un'importante trattato attribuito a Nāgārjuna<sup>149</sup>, il libro sesto è dedicato all'esposizione di dieci similitudini tramite le quali è possibile spiegare che si intenda per vacuità.

Tali similitudini si trovano nel *Mahāprajñāpāramitā sūtra* su cui il *sāstra* commenta:

Comprendiamo tutti i fenomeni come la creazione di un illusionista, come un miraggio, come il riflesso della luna nell'acqua, come lo spazio, come un eco, come la città dei Gandharva, come un sogno, come un'ombra, come l'immagine in uno specchio, come creazioni magiche (dovute a poteri soprannaturali).<sup>150</sup>

Vediamo come il trattato spiega ognuna di queste similitudini:

#### **1. La creazione di un illusionista**

Gli oppositori, in particolare i Sarvāstivādin, contestano l'affermazione che tutti i fenomeni (*dharma*) sono vuoti in quanto essi sono suscettibili di essere percepiti o come esistenti o come non esistenti. Se fosse vero che i fenomeni sono vuoti (che nella loro interpretazione significa inesistenti), la mia percezione non corrisponderebbe a ciò che vedo o non vedo, si genererebbe quindi un caos percettivo. A ciò Nāgārjuna così risponde:

Nonostante tutti i fenomeni siano vuoti, vi è tuttavia una differenza tra ciò che può

<sup>149</sup> Alcuni autori ritengono che il vero autore sia colui che ne risulta il traduttore, ossia il grande Kumārajīva. Il maestro Yin Shun lo riteneva opera originale di Nāgārjuna. Leggendo il testo, si ha l'impressione che l'autore sposi molte tesi Sarvāstivāda che vengono date per scontati in molti punti, ed alcuni studiosi, tra questi Lamotte, ritengono infatti che il Trattato sia probabilmente l'opera di un Sarvāstivādin pentito convertito al Mahāyāna.

<sup>150</sup> T25, 101, c8.

essere visto e ciò che non può essere visto. Per esempio, un elefante od un cavallo o qualunque altra cosa creata per magia, nonostante si sappia che non è reale, purtuttavia ha una forma visibile, un rumore udibile; (ogni stimolo) si accorda ad uno dei sei sensi senza confusione ed errore. Stesso dicasi per tutti i fenomeni: nonostante siano vuoti possono essere visti, uditi, etc., senza confusione ed errore.<sup>151</sup>

Nāgārjuna di seguito cita un *sūtra* chiamato *Il Sūtra della Donna Virtuosa*, in cui il Buddha spiega ad una donna della casta dei Bramini che l'origine dipendente è come un gioco di magia. Alla donna che chiede se l'ignoranza sia presente internamente, esternamente, o sia internamente che esternamente, se sia arrivata all'esistenza presente dal passato, se giungerà all'esistenza futura dal presente, se è soggetta a nascita o a cessazione, o se sia un fenomeno che abbia una reale natura il Buddha invariabilmente risponde negativamente. Bisogna sottolineare che l'assunto di chi pone le domande è che l'ignoranza sia un'entità autonoma e reale, da cui l'esigenza di definirne posizione temporale e spaziale etc. Alla fine, il Buddha spiega la propria dottrina nei termini seguenti:

Nonostante tutti i fenomeni siano vuoti, gli uomini comuni, non udendo e non sapendo questo, fanno sorgere in connessione con essi tutti i tipi di contaminazioni mentali (*kleśas*); con le contaminazioni mentali come causa e condizione creano il *karma* di corpo, parola e mente; col *karma* come causa e condizione si genera il corpo dell'esistenza successiva; con il corpo come causa e condizione si generano sensazioni spiacevoli e sensazioni piacevoli. In ciò non vi è reale produzione di contaminazioni mentali, né *karma* del corpo, della parola e della mente, né qualcuno che ha sensazioni piacevoli o spiacevoli. Per esempio, un illusionista crea per magia innumerevoli cose.<sup>152</sup>

Di ciò che è creato da un illusionista non si può affermare che esista internamente, esternamente, sia internamente che esternamente, che sia soggetto a sorgere o che sia soggetto a cessare o che esista realmente.

Stesso dicasi per l'ignoranza. Nonostante non esista né internamente, né esternamente, né internamente ed esternamente; nonostante non giunga al presente dal passato, né vada verso il futuro dal presente e nonostante non abbia una natura reale, non abbia un sorgere né abbia un cessare, tuttavia con l'ignoranza come causa e condizione sorgono i *samskāra*, e via dicendo fino al sorgere di tutta questa massa di sofferenza. Se l'illusione (prodotta dall'illusionista) cessa, tutto ciò che è prodotto dall'illusione cessa assieme ad essa. L'ignoranza è lo stesso: quando sia cessata, anche i *samskāra* cessano e così via fino alla cessazione di tutta questa massa di sofferenza.<sup>153</sup>

Questa similitudine ha anche in altro significato:

Inoltre, questa similitudine della creazione di un illusionista mostra che tutti gli esseri senzienti e tutti i fenomeni condizionati sono vuoti ed instabili, come viene detto: "Tutti i fenomeni condizionati sono come un'illusione, capaci di ingannare un bambino, sono dominio di cause e condizioni, non sono liberi, non permangono a lungo".

---

<sup>151</sup> T25, 101, c18.

<sup>152</sup> T25, 102, a10.

<sup>153</sup> T25, 102, a22.

## 2. Un (miraggio generato dal) calore

Anche questa similitudine è suscettibile di due letture:

A causa del calore del sole il vento fa turbinare la polvere e nel deserto<sup>154</sup> ciò viene visto come un miraggio<sup>155</sup>; colui che non ha saggezza nel momento in cui lo vede pensa sia acqua. Così sono pure le caratteristiche di uomini e donne: il calore dei contaminanti mentali<sup>156</sup> riscalda la polvere delle formazioni volizionali ed il vento dei pensieri erronei turbinano nel deserto del *samsāra*; la persona priva di saggezza crede che vi sia una caratteristica, maschile o femminile. Questo è detto essere simile ad un miraggio.

Ancora, è come quando da lontano si vede un miraggio e si pensa sia acqua, ma da vicino si vede che non è acqua. Così è anche colui che è privo di saggezza: lontano dall'incomparabile insegnamento, non sapendo che non vi è un sé, non sapendo che tutti i fenomeni sono vuoti, concepisce le caratteristiche di un essere umano, di un uomo, di una donna, all'interno della natura vuota dei cinque aggregati, dei (diciotto) elementi e delle (dodici) porte. Qualora uno sia vicino all'incomparabile insegnamento, costui conosce la reale caratteristica di tutti i fenomeni ed allora tutto il pensiero illusorio vuoto ed ingannatore viene totalmente eradicato. ...<sup>157</sup>

## 3. Il riflesso della luna nell'acqua

Come il riflesso della luna nell'acqua: la luna in realtà si trova nello spazio, la sua immagine si mostra nell'acqua.

La luna della reale caratteristica dei fenomeni si trova nello spazio della norma, della natura dei fenomeni e del limite della realtà<sup>158</sup>; tuttavia, nell'acqua della mente degli

<sup>154</sup> Il termine 曠野 (*kuang yie*) significa landa desolata, regione selvaggia. Visto il tipo di similitudine, si può intendere come 'deserto'. Così fa anche Lamotte, cfr. Vol I, p. 298.

<sup>155</sup> L'espressione *Yie Ma* (野馬) significa letteralmente *cavallo selvaggio*, ma indica in realtà il vapore acqueo che sale agitando il vento e determinando il sorgere di miraggi. Vedi *Hanyu Dacidian* (漢語大詞典, *Grande Dizionario della Lingua Cinese*): "Indica il vapore acqueo che si solleva in campo aperto".

<sup>156</sup> Gli impedimenti (*samyojana*) e i contaminanti mentali fondamentali (*kleśas*).

<sup>157</sup> T25, 102, b1.

<sup>158</sup> Questi tre termini appaiono spesso assieme nei *sūtra* e sono pressoché sinonimi, riferendosi tutti a *dharmatā*, la natura condizionata e vuota dei fenomeni. Il MPPS li definisce nel libro 32, T25, 297b:

La norma (*tathatā*, 如, *ru*) di tutti i fenomeni è di due tipi: primo, le caratteristiche specifiche (dei fenomeni), secondo, la reale caratteristica (*dharmatā*). Per caratteristica specifica (dei fenomeni) si intende per esempio la solidità della terra, l'umidità dell'acqua, il calore del fuoco, il movimento del vento. Tutte queste differenziano i fenomeni, ognuno dei quali ha la sua natura. Reale caratteristica è la realtà inafferrabile, indistruttibile e priva di errori all'interno della differenziazione data dalle caratteristiche specifiche. Come è detto (nel capitolo sulla) vacuità delle caratteristiche specifiche: se la terra fosse realmente della natura della solidità come sarebbe possibile che quando si avvicina la colla o la cera etc. al fuoco queste perdono la loro intrinseca caratteristica? .... Se tentiamo in questo modo di trovare la caratteristica della terra per via inferenziale, essa è irrealizzabile; se è irrealizzabile, significa che è in realtà vuota. Perciò la vacuità è la vera caratteristica della terra. Così è pure per qualunque altra caratteristica specifica. Ciò è chiamato norma (*tathatā*).

La natura dei fenomeni (*dharmadhātu*, 法性, *fa xing*): come detto sopra, tutti i fenomeni sono individualmente vuoti. Il termine *norma* si riferisce alle differenti modalità che la vacuità assume. Il fatto di essere (comunque) tutti vuoti è detto *natura dei fenomeni*. ....

Limite della realtà (*bhūtakoti*, 實際, *shi ji*): considerare la natura dei fenomeni evidenza della realtà significa che essa è anche il limite (della realtà). Così, l'arahant è chiamato *colui che dimora nel limite della realtà*.

uomini comuni si mostrano le caratteristiche del sé e di ciò che pertiene al sé. ...

Ancora, è come un bambino che vede la luna nell'acqua, è felice e la vuole afferrare; un uomo adulto lo vede e sorride.

Così sono coloro che sono privi di saggezza: a causa dell'opinione di una personalità, ritengono che il sé esista; essendo privi della vera saggezza, concepiscono tutti i tipi di fenomeni; avendoli concepiti ne gioiscono e vogliono afferrare le loro caratteristiche – caratteristiche maschili, femminili, etc. I santi che hanno realizzato l'illuminazione ridono di loro. ...

Ancora, è come quando si vede l'immagine della luna nell'acqua quieta, ma se si agita l'acqua l'immagine non è più visibile. Nell'acqua quieta della mente ignorante si vede l'immagine del sé, dell'arroganza e di tutti i contaminanti mentali. Quando con il bastone della vera saggezza si agita l'acqua della mente, non si vede più l'immagine del sé e di tutti i contaminanti mentali. ...<sup>159</sup>

#### 4. Lo spazio

La similitudine dello spazio ha quattro significati:

1. Lo spazio è solo un nome a cui non corrisponde alcun reale fenomeno, ma visto da lontano sembra un qualcosa di colore azzurro.

Così sono tutti i fenomeni, vuoti e privi di esistenza (intrinseca). Gli uomini (ordinari), lontani dalla vera saggezza priva di influssi, ignorano la reale caratteristica e percepiscono un sé ed un altro, uomo e donna, case, città, etc., ogni sorta di fenomeni e la mente si afferra ad essi. Sono come un bimbo che alzando la testa vede il cielo azzurro ed immagina che il colore sia reale, ma un uomo che volasse fino ad un'estrema altitudine non lo vedrebbe. È guardando da lontano che sembra vi sia il colore azzurro. Così sono anche tutti i fenomeni.<sup>160</sup>

2. Lo spazio è puro nella sua natura, ma lo si vede impuro a causa dell'oscuramento delle nubi. Allo stesso modo, la natura dei fenomeni è pura, ma a causa dell'oscuramento dei contaminanti mentali li si vede impuri.

Ricordo a questo proposito il già citato passaggio dei versi del Venerabile Adhimutta riportati a p. 60. Anche qui si dice che l'arahant vede i puri dharma ed è spiegato che i dharma (fenomeni) sono puri qualora non percepiti attraverso il velo degli influssi (*āsava*).

3. Lo spazio non ha un inizio, un centro ed una fine e così i fenomeni.

---

Domanda: Norma, natura dei fenomeni, limite della realtà: questi tre termini sono identici o diversi? Se sono identici, perché si parla di tre? Se sono diversi, dovrebbero essere trattati separatamente.

Risposta: questi tre termini sono nomi alternativi per indicare la reale caratteristica (*dharmatā*) di tutti i fenomeni.

Cfr. anche Lamotte, Vol. V Ed. inglese, p. 1804 (ed. originale: p. 2187).

<sup>159</sup> T25, 102, b11.

<sup>160</sup> T25, 102, b26.



4. Lo spazio non ha un prima, un adesso ed un dopo e così i fenomeni.<sup>161</sup>

## 5. Un eco

Quando si genera un eco, uno può erroneamente ritenere che vi sia qualche reale persona ad emettere il suono. In realtà, il saggio sa che l'eco non è prodotto da una persona reale, ma ha il suono originario come condizione. Esso è vuoto di una natura propria. Così si devono considerare i fenomeni.

## 6. La città dei Gandharva

La città dei Gandharva è un miraggio che appare quando il sole sorge, ma man mano che il sole si alza nel cielo scompare:

Quando il sole sorge nel cielo si vedono le mura della città, le torri di guardia, i palazzi, gente che entra ed esce, ma man mano che il sole si alza scompaiono; questa città può essere vista ma in realtà non esiste. Ciò si chiama *città dei Gandharva*.

All'inizio uno non vede la città dei Gandharva; quando all'alba il sole si alza ad oriente la vede e pensa che sia la vera felicità. Stoltamente cammina per raggiungerla, ma più si avvicina più essa svanisce; quando il sole è alto scompare.

(Oppure) quando uno è affamato ed assetato si sente estremamente depresso; vede il miraggio creato dall'aria surriscaldata e gli sembra sia acqua; stoltamente corre per raggiungerla, ma più vi si avvicina più essa scompare.

(Oppure) quando uno è sfinito ed in una situazione difficile, raggiunta una stretta valle tra montagne inospitali, piange e si lamenta a gran voce. Udendo l'eco, pensa vi siano delle persone che portino sollievo alla sua spossatezza, ma non vede nessuno; riflettendo, si rende conto (che in realtà non c'è nessuno), ed il suo desiderio svanisce<sup>162</sup>.

Allo stesso modo, l'insipiente vede il sé ed i fenomeni negli aggregati, nei (diciotto) elementi e nelle (dodici) porte che sono (in realtà) vuoti, (genera nei loro confronti) lussuria, ira ed attaccamento, si agita come un pazzo in tutte le direzioni, cercando la felicità e la soddisfazione, ingannato dalle distorsioni (della sua mente)<sup>163</sup>, in preda ad estremo turbamento. Se con saggezza si realizza che non esistono né un sé né reali fenomeni, allora il desiderio (provocato) dalle distorsioni svanisce.

Inoltre, la "città" dei Gandharva non è una città; è la mente che la percepisce come una città. L'uomo comune è così: percepisce un corpo laddove non c'è un corpo; percepisce una mente laddove non c'è una mente.<sup>164</sup>

## 7. Un sogno

<sup>161</sup> Le affermazioni 3 e 4 non sono ulteriormente spiegate. Tuttavia, dalle argomentazioni che Nāgārjuna segue in altri luoghi, si può ritenere che egli stia qui negando non ciò che contingentemente appare alla nostra esperienza, quanto la tendenza a sostanzializzare i tre tempi propria della scuola Sarvāstivāda.

<sup>162</sup> Qui ci sono in realtà tre esempi differenti, di cui solo il primo tratta della città dei Gandharva.

<sup>163</sup> *Dian dao* (顛倒) significa sottosopra. Il termine è solitamente usato per definire i tre tipi di distorsione, *viparyāsa* (P.: *vipallāsa*): 1, la distorsione della percezione, 2, la distorsione della mente, 3, la distorsione delle opinioni. La distorsione della percezione si riferisce a percepire l'impuro come puro, l'impermanente come permanente, il privo di sé come dotato di un sé e ciò che è negativo come positivo.

<sup>164</sup> T25, 103, b1.

In un sogno non c'è alcun evento reale, eppure lo si ritiene reale. Quando ci si sveglia si realizza che nulla (di ciò che si è sognato) è reale e si sorride di sé stessi. Così sono gli esseri umani: nel sonno dei contaminanti mentali, si afferrano a ciò che in realtà non esiste. Quando ottengono la realizzazione e si risvegliano, comprendono che in realtà non c'è nulla di reale e ridono di sé stessi. Per questo motivo si dice come un sogno.

Ancora, colui che sogna a causa della forza del sonno vede cose che non ci sono. Così sono gli esseri umani: a causa della forza del sonno dell'ignoranza, vedono innumerevoli (fenomeni) esistenti laddove nulla esiste, come per esempio il sé, ciò che pertiene al sé, maschio e femmina, etc.

Ancora, come in un sogno in cui si gioisce senza che vi sia alcunché di cui gioire, ci si arrabbia senza che vi sia alcunché di irritante, ci si spaventa senza che vi sia alcunché di spaventoso, allo stesso modo, gli esseri senzienti dei tre mondi, nel sonno dell'ignoranza, si arrabbiano quando non dovrebbero, gioiscono quando non dovrebbero, si spaventano quando non dovrebbero.

Ancora, vi sono cinque tipi di sogni:

- 1, quando il corpo non è armonizzato e c'è un eccesso di calore, allora si sogna di vedere fuoco, colore giallo o colore rosso;
- 2, quando c'è un eccesso di freddo, allora si vede per lo più acqua ed il colore bianco;
- 3, quando c'è un eccesso di vento, allora si vede per lo più cose volanti ed il colore nero;
- 4, ancora, quando si riflette troppo su ciò che si è udito o visto, allora lo si vede in sogno;
- 5, oppure i deva mandano i sogni, perché desiderano che uno venga a conoscenza di eventi futuri.

Questi cinque tipi di sogni sono tutte cose viste illusoriamente che non esistono veramente. Così sono gli esseri umani: gli esseri senzienti delle cinque vie<sup>165</sup> (di reincarnazione), a causa del potere dell'opinione di una personalità, concepiscono il sé in quattro modi: l'aggregato della forma è il sé; il sé possiede l'aggregato della forma; l'aggregato della forma è nel sé; il sé è nell'aggregato della forma. Quel che è detto della forma è parimenti predicabile di sensazione, percezione, formazioni volitionali e coscienza. Quattro (modi di concepire) per cinque (aggregati) fa venti (modi di concepire)<sup>166</sup>. Colui che ha realizzato l'illuminazione e si è risvegliato alla retta saggezza sa che (tutto ciò) non è reale.<sup>167</sup>

...

## 8. Un'ombra

Un'ombra può essere vista ma non afferrata. Così sono tutti i fenomeni: l'occhio può vedere, (l'orecchio) udire, (il corpo) avere sensazioni tattili, (la coscienza) può conoscere,

<sup>165</sup> I testi citano a volte cinque vie a volte sei vie di reincarnazione.

<sup>166</sup> Già a p. 60 del presente testo abbiamo avuto modo di trattare dei quattro modi di concepire i fenomeni in relazione al sé sotto l'influsso di brama, presunzione ed opinioni. Si può rileggere la spiegazione di Bhikkhu Bodhi dei quattro modi di concepire delineata nel *Mūlapariyāya Sutta*.

<sup>167</sup> T25, 103, b29.

ma in realtà nulla si può afferrare. ...

Inoltre, l'ombra si manifesta quando c'è la luce, mentre non si manifesta quando (la luce) non c'è. Tutti i contaminanti mentali ostruiscono lo splendore della corretta opinione, e quindi c'è l'ombra delle caratteristiche del sé e dei fenomeni<sup>168</sup>.

Inoltre, l'ombra se ne va quando la persona (a cui appartiene) se ne va, si muove quando la persona si muove, sta ferma quando la persona sta ferma. L'ombra del karma positivo e negativo fa altrettanto: quando (il suo possessore) avanza verso un'esistenza successiva lo segue, quando (il suo possessore) dimora nell'esistenza presente vi dimora anch'essa, poiché la retribuzione karmica non si interrompe. Quando azioni negative e meriti sono maturi si manifestano:

*Lo segue nel vuoto,  
Lo segue tra monti e pietre,  
Lo segue nelle profondità della terra,  
E penetra financo nelle profondità dell'oceano.  
In ogni luogo sempre lo segue:  
L'ombra del karma mai si allontana.*

Perciò si dice che tutti i fenomeni sono come un'ombra.

Inoltre, come un'ombra è vuota ed inesistente e qualora ne si cerchi la reale (esistenza) non la si può trovare, ugualmente tutti i fenomeni sono vuoti e privi di reale (esistenza).

...

## 9. L'immagine in uno specchio

L'immagine in uno specchio non è prodotta dallo specchio, non è prodotta dal volto (che vi si riflette), non è prodotta da colui che afferra lo specchio, non è prodotta per sua natura, e non è prodotta senza cause e condizioni.

Perché non è prodotta dallo specchio? Se il volto non è ancora presente (di fronte ad esso) allora lo specchio non riflette alcuna immagine; perciò, non è prodotta dallo specchio.

Perché non è prodotta dal volto? Se non vi è alcuno specchio non vi è alcuna immagine.

Perché non è prodotta da colui che afferra lo specchio? Se non ci sono né specchio né volto, non ci può essere immagine.

Perché non è prodotta per sua natura? Se ancora non ci sono né uno specchio né un volto, non c'è alcuna immagine; l'immagine esiste solo in dipendenza da uno specchio e da un volto. Perciò non è prodotta per sua natura.

Perché non è prodotta senza cause e condizioni? Se non sorgesse per cause e condizione dovrebbe esistere sempre. Se fosse sempre esistente, dovrebbe comparire senza specchio

---

<sup>168</sup> Il passaggio vuol dire che quando c'è qualcosa che ostruisce la luce, questo qualcosa getta un'ombra. Allo stesso modo i contaminanti mentali ostruiscono la luce della saggezza e gettano un'ombra, in questo caso, l'ombra delle caratteristiche non esistenti di sé e fenomeni.

e senza volto. Perciò non è prodotta senza cause e condizioni.

Così ugualmente sono tutti i fenomeni, non sorgono per loro propria natura, non sorgono da altro, non sorgono da entrambi (contemporaneamente) né sorgono senza cause e condizioni.

Perché non sorgono per loro propria natura? Poiché il sé è inafferrabile, tutti i fenomeni prodotti da cause non sono autonomi; tutti i fenomeni appartengono a cause e condizioni, perciò non sorgono per loro propria natura.

Non possono parimenti sorgere da altro, poiché non essendoci un sé non c'è neanche un altro. Se (qualcosa) sorgesse a causa di altro allora il potere di azioni salubri e insalubri si dissolverebbe. L'azione di un altro può essere di due tipi, o salubre o insalubre. Quando salubre dovrebbe donare ogni gioia, quando insalubre dovrebbe donare ogni sofferenza. Se la (mia) gioia o sofferenza non è in rapporto (con l'azione perpetrata da un altro), secondo quali cause e condizioni si produrrebbe la gioia? Secondo quali cause e condizioni si produrrebbe la sofferenza?<sup>169</sup>

Se sorgesse a causa di entrambi, si sommerebbero i due errori: l'errore dell'autoproduzione e quello della produzione da altro.

Se sofferenza e felicità sorgessero senza cause e condizioni, allora gli esseri umani dovrebbero sempre essere felici, lontani da ogni sofferenza; se non ci fossero cause e condizioni, allora gli esseri umani non potrebbero produrre la causa della felicità ed eradicare la causa della sofferenza. Tutti i fenomeni necessariamente hanno una causa, sono gli stolti a non saperlo. Per esempio, gli esseri umani cercano il fuoco dal legno, l'acqua dal terreno ed il vento da un ventaglio; similmente tutti i fenomeni hanno cause e condizioni.

Sofferenza e felicità sorgono per il venire assieme di cause e condizioni: dal *karma* prodotto nella vita precedente come causa e dalle azioni salubri o insalubri di questa vita come condizioni, si generano sofferenza o felicità; tuttavia, se si cercano le cause e le condizioni di sofferenza e felicità in quanto (entità) reali, non vi è alcuno che le produca né alcuno che ne subisca (l'effetto). Cinque vuoti aggregati le producono e cinque vuoti aggregati ne subiscono (l'effetto). L'uomo insipiente quando sperimenta felicità vi si afferra con bramosia, e quando sperimenta sofferenza si adira. Quando la felicità cessa, ne ricerca ancora.

E' come un bimbo che, vedendo un'immagine in uno specchio, ne gioisce e la brama, ma quando ciò che brama svanisce, spacca lo specchio per cercarla. Il saggio ride di lui. Stesso dicasi quando si ricerca la felicità perduta: ciò è quello di cui ride il saggio che già ha realizzato l'illuminazione.

Perciò si dice "tutti i fenomeni sono come un'immagine in uno specchio".

Inoltre, l'immagine in uno specchio è in realtà vuota, né sorge né cessa, e inganna l'occhio dell'uomo comune. Ugualmente, tutti i fenomeni sono vuoti e non reali, né

---

<sup>169</sup> Se la mia gioia o sofferenza dipendessero dal karma prodotto da un altro, dovrebbero essere necessariamente in rapporto causale con esso. Se invece la mia gioia o sofferenza non sono in rapporto con il karma prodotto da altri, è chiaro che il sorgere da altri deve esser negato.

sorgono né cessano, ed ingannano l'occhio dell'uomo comune.

Domanda: l'immagine in uno specchio si origina per cause e condizioni: vi è il volto, lo specchio, colui che tiene lo specchio, la luce. Dal venire assieme di queste cose si produce l'immagine. A causa di questa immagine si producono tristezza o gioia, cosicché (l'immagine) è sia causa che effetto. Perché dici "è in realtà vuota, né sorge né cessa"?

Risposta: è vuota in quanto sorge da cause e condizioni e non è autonoma. Se i fenomeni esistessero sostanzialmente allora non dovrebbero sorgere per cause e condizioni. Perché? Se (l'effetto) esistesse già in cause e condizioni allora cause e condizioni sarebbero superflue; se (l'effetto) non esistesse già in cause e condizioni, ugualmente esse sarebbero superflue.

Per esempio, se nel latte già fosse presente la cagliata, allora esso non sarebbe la causa della cagliata, essa già esistendo. Se la cagliata non fosse già presente, così come non è presente nell'acqua, il latte ugualmente non potrebbe esserne causa; se la cagliata si producesse senza cause e condizioni, allora potrebbe perfino prodursi dall'acqua<sup>170</sup>. Anche se il latte è causa e condizione della cagliata, il latte stesso non è autonomo; anch'esso sorge da cause e condizioni: il latte è prodotto dalla vacca, la vacca lo produce dall'acqua e dalle erbe, e così all'infinito; ogni (causa) ha essa stessa cause e condizioni. Perciò, riguardo (alla tesi) dell'effetto presente nella causa, né si può affermare che esista, né che non esista, né che sia (simultaneamente) esistente e non esistente, né che sia (simultaneamente) sia non esistente che non non-esistente. Tutti i fenomeni sorgono da cause e condizioni, non hanno natura propria, come l'immagine in uno specchio. Come dicono i versi:

*Se i fenomeni sorgono per cause e condizioni,  
allora la natura di questi fenomeni è in realtà vuota;  
se questi fenomeni non sono vuoti,  
allora non possono prodursi per cause e condizioni.  
Come l'immagine in uno specchio  
che non (è prodotta) né dallo specchio, né dal volto,  
né (è prodotta) da colui che regge lo specchio,  
né da sé stessa, né è senza causa.  
Non è né esistente né non esistente,  
né (simultaneamente) esistente e non esistente.  
Non accettare alcuna di queste tesi  
è chiamata la via di mezzo.*

Le argomentazioni qui esposte si trovano anche nel primo capitolo delle *Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* già citato più sopra.

La struttura delle quattro proposizioni qui indicate è comune anche a molte delle argomentazioni che il Buddha stesso usa per confutare gli avversari in alcuni sutta del canone Pāli e fondamentalmente distruggono la tendenza dell'uomo non illuminato a considerare la realtà come distinta in entità sostanziali di cui predicare il modo di produzione. Per esempio, in SN 12:17 l'asceta Kassapa chiede al Buddha se la sofferenza si crei da sé, da altro, da

<sup>170</sup> Ovvero, se non ci fosse una relazione tra causa ed effetto, qualunque cosa potrebbe essere causa di quell'effetto senza una regola.

entrambi o senza causa, ricevendo sempre una risposta negativa. Confuso, chiede se allora la sofferenza non esista, al che il Buddha risponde che esiste; ma se esiste, allora – chiede ancora Kassapa – forse il Buddha né la conosce né la vede, al che il Buddha risponde che la conosce e la vede. La soluzione che infine il Buddha espone è uguale a quella che già abbiamo visto parlando del *Kaccayanagotta sutta*: l'origine dipendente che evita sia gli errori dell'eternalismo sia gli errori del nichilismo. Nāgārjuna riprende l'argomento con modalità identiche, dicendo che dei fenomeni non possiamo predicare reale esistenza o reale non esistenza o produzione casuale; nel predicare che essi sorgono per cause e condizioni andiamo oltre i due estremi.

Giustificare il rapporto di causa ed effetto postulando entità sostanziali e discrete, come fanno alcune scuole Abhidharmiche, in particolare la scuola Sarvāstivāda, termina necessariamente in aporie, le stesse che il testo sopra citato enuncia.

Nel rapporto tra una causa ed il suo effetto, Nāgārjuna confuta due tesi proposte dai filosofi dell'epoca: che l'effetto sia già presente nella causa, vuoi come potenza vuoi come essenza, o che l'effetto sia totalmente altro rispetto alla causa. L'argomentazione è condotta traendo le conclusioni aporetiche delle due tesi<sup>171</sup>: se l'effetto fosse già presente nella causa, allora tale causa sarebbe inutile, l'effetto già esistendo di natura propria; un *effetto* già esistente non è effetto di alcuna causa. Se d'altra parte tra effetto e causa non ci fosse alcun legame, allora qualunque cosa potrebbe generare qualunque effetto senza alcuna regola logica o, ancora, la causa non potrebbe mai dar luogo ad un effetto non potendo generare ciò che è diverso da sé.

Queste argomentazioni possono sembrare a chi non ne ha dimestichezza solo un esercizio intellettuale, ma sono invece strumenti di riflessioni che, se ben usati, minano la sicurezza della mente nella solidità e concretezza del suo mondo concettuale, preparando la strada per una più profonda intuizione della vacuità dei fenomeni.

La stringente logica di Nāgārjuna ha lo scopo di condurci a sviluppare la Retta Opinione ed infine a realizzare l'illuminazione.

## 10) Creazioni magiche

Le creazioni sono dovute a poteri spirituali coltivati od acquisiti con vari mezzi, innanzitutto con la coltivazione del *samādhi*.

La mente è in grado di produrre esseri illusori per mezzo della coltivazione dei *dhyāna* (*jhāna*). La mente in grado di produrre queste trasformazioni è detta *nirmāṇa citta* (mente della trasformazione, o, come traduce Lamotte<sup>172</sup>, mente della metamorfosi):

Vi sono quattordici menti della trasformazione: il primo *dhyāna* ne ha due, ossia quella corrispondente al *kāmadhātu* e quella del primo *dhyāna*; il secondo *dhyāna* ne ha tre, quella corrispondente al *kāmadhātu* e quelle del primo e secondo *dhyāna*; il terzo *dhyāna* ne ha quattro, quella corrispondente al *kāmadhātu* e quelle corrispondenti al primo, secondo e terzo *dhyāna*; il quarto *dhyāna* ne ha cinque, quella corrispondente al *kāmadhātu* e quelle del

<sup>171</sup> Il famoso metodo della Reductio ad absurdum.

<sup>172</sup> *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā śāstra*, Etienne Lamotte, Vol.1, p. 311. È questa la traduzione in lingua inglese dell'originale francese dovuta a Gelongma Karma Migme Chodron. Il testo in formato PDF è scaricabile gratuitamente da Internet. Le pagine si riferiscono a questa traduzione.

primo, secondo, terzo e quarto *dhyāna*. Queste quattordici menti della trasformazione producono otto categorie di fenomeni magici: primo, uno può rimpicciolirsi fino alla grandezza di un granello di polvere; secondo, uno può espandersi fino ad occupare tutto lo spazio; terzo, uno può diventare leggero come la piuma di un’oca selvatica; quarto, uno può trasformarsi a proprio piacimento: da grande può diventare piccolo, da lungo può diventare corto, e così via; quinto, possiede poteri sovrani; sesto, può avvicinarsi da lontano; settimo, può far tremare la terra; ottavo, può ottenere qualunque cosa voglia: da singolo può diventare multiplo, da multiplo può diventare singolo, può passare attraverso i muri, può camminare sull’acqua, può toccare il sole e la luna, può trasformare i quattro elementi, la terra in acqua, l’acqua in terra, il fuoco in vento, il vento in fuoco, le pietre in oro, l’oro in pietre.<sup>173</sup>

Vi sono altri quattro tipi di fenomeni magici:

1. Nel regno del desiderio erbe, sostanze preziose od arti magiche possono trasformare gli oggetti;
2. Coloro che hanno poteri spirituali possono trasformare gli oggetti a causa del loro potere spirituale;
3. Deva, draghi, spiriti possono trasformare gli oggetti per mezzo della potenza (magica) dovuta alla loro retribuzione karmica;
4. Nel regno della forma si possono trasformare gli oggetti a causa del potere retributivo del *samādhi* coltivato.

La similitudine concerne il prodotto di tale creazione magica:

Un uomo creato magicamente non nasce, non invecchia, non si ammala, non muore, né soffre né è felice, differentemente da uno che nasce nel regno degli esseri umani, per cui è vuoto ed irreali.

Così sono anche i fenomeni: essi non nascono, non dimorano, non cessano. Perciò si dice “tutti i fenomeni sono come una creazione (magica)”.

Ancora, ciò che sorge per trasformazione è qualcosa di instabile. Esso manifesta un’attività solamente a causa della mente (che lo ha creato), ma è irreali. Così è per la vita umana: fondamentalmente essa non ha un’esistenza<sup>174</sup>. Semplicemente dalle intenzioni<sup>175</sup> della vita precedente si origina la vita presente, ma tutto ciò è irreali. Perciò si dice: “tutti i fenomeni sono come una creazione (magica)”.

Qualora la mente di trasformazione cessi, cessa anche il prodotto. Così sono tutti i fenomeni: qualora cause e condizioni cessino, cessa anche l’effetto; esso non è autonomo.

Nonostante il fenomeno creato sia in realtà vuoto, può condurre gli esseri senzienti a

<sup>173</sup> Lamotte fa notare come questa lista mescola le *iddhi* (poteri spirituali nella lista delle *abhijñā*) con altre liste.

<sup>174</sup> Il testo dice ‘fondamentalmente essa non ha una causa (*yin*, 因)’. Tuttavia, altre edizioni del Tripitaka riportano una variante (*you*, 有, esistenza), che mi sembra più coerente con il senso del testo, per cui seguo la variante.

<sup>175</sup> Il termine *xin* significa letteralmente *mente*, tuttavia esso è spesso usato nel senso di intenzione e quindi karma.

provare dolore, rabbia, gioia, confusione. Così sono i fenomeni: nonostante siano vuoti ed irreali, possono condurre gli esseri senzienti a provare gioia, rabbia, angoscia e timore, e così via. Perciò si dice: “tutti i fenomeni sono come una creazione (magica)”.

Ancora, i prodotti della trasformazione non hanno un inizio, un centro ed una fine. Così sono anche tutti i fenomeni. I prodotti della trasformazione quando sorgono non vengono da alcun luogo, quando cessano non vanno in alcun luogo. Così sono tutti i fenomeni.

Ancora, la caratteristica dei prodotti della trasformazione è di essere puri come lo spazio, senza alcuna contaminazione; essi non vengono contaminati da peccati o meriti. Così sono tutti i dharma, come la natura dei fenomeni, la norma, ed il limite della realtà<sup>176</sup>, che sono spontaneamente sempre puri. ...

Ancora, il prodotto della trasformazione non è incluso nelle sei cause e nelle quattro condizioni<sup>177</sup>. Non essendo associato alle sei cause ed alle quattro condizioni è vuoto.

Ancora, vuoto non si dice a causa del fatto che (un fenomeno) non è visto; si dice vuoto in quanto non ha una reale attività.

Perciò si dice che tutti i fenomeni sono simili a una creazione magica.

Queste sono dunque le dieci similitudini con le quali il *Mahāprajñāpāramitā sūtra*, e Nāgārjuna che lo commenta, cerca di spiegare che cosa si debba intendere per vacuità.

Tuttavia, la definizione sicuramente più famosa di vacuità si trova ancora nelle *Stanze Fondamentali della Via di Mezzo* al capitolo 24:

Fenomeni che sorgono per cause e condizioni:

È questo che chiamo vacuità.

I nomi (che si usano per definirli) sono solo convenzionali,

E questo è anche il significato di Via di Mezzo.

Poiché non si dà alcun fenomeno

Che non sorga per cause e condizioni,

Ne consegue che tutti i fenomeni

Non possono che essere vuoti.

In questi versi Nāgārjuna inequivocabilmente identifica vacuità come sinonimo di condizionalità, in linea con il *sūtra* da lui stesso citato e che abbiamo già più volte ricordato, ossia il *Kaccayanagotta sutta*. Proprio questo significato di vacuità è ciò che definisce la via di mezzo. Infatti, esso non nega la contingentità della funzione esplicita, né d'altra parte afferma una sostanza esistente di per sé.

Nel secondo verso, si estende il concetto di vacuità a tutti i fenomeni, poiché non esiste alcun fenomeno conosciuto che sfugga alla legge di causa ed effetto.

<sup>176</sup> Per una definizione di questi tre termini vedi nota 158 a p. 129,

<sup>177</sup> La dottrina delle sei cause e delle quattro condizioni appartiene alla scuola Sarvāstivāda. Non entro nei dettagli. Per chi lo desidera, è possibile trovare un'ampia spiegazione in Dhammajoti, Bhikkhu 2007, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, il testo più completo sull'Abhidharma di questa scuola.



## Conclusioni

Lo scopo di questa breve trattazione non è spiegare la dottrina Madhyāmaka, ma semplicemente fornire materiale per una più profonda comprensione di ciò che costituisce il tema del testo, ossia l'origine dipendente.

Le dieci similitudini ed i versi citati possono, se usati rettamente come tema di riflessione, portare ad una intuizione del significato di vacuità. Nel Buddhismo Tibetano una comprensione intellettuale della vacuità è preludio al successivo instaurarsi della visione interiore e diretta del tema contemplato.

Alla mente che rifletta con continuità ed attenzione, il tema diviene sempre più familiare, al punto che si può innescare un meccanismo quasi automatico per cui esso rimane costantemente presente alla mente e può dare il suo frutto in una intuizione, che sebbene intellettuale, è sufficientemente profonda da lasciare un segno indelebile. Ovviamente, nessuno che abbia una comprensione del genere può definirsi illuminato. Tuttavia, questo genere di intuizioni innesca un mutamento di prospettiva nella mente che potrà poi risultare utile nel processo meditativo.

Similmente a quanto avviene nella *lectio divina* della tradizione cristiana, anche il cammino buddhista consta di tre fasi<sup>178</sup>: l'ascolto, ovvero studiare ed ascoltare il Dharma; la riflessione, ovvero il rimuginare ciò che si è appreso, imparando anche a memoria le scritture, finché ciò non diviene parte della tela di cui è fatta la mente; la coltivazione, che si avvale delle varie tecniche di calma e visione interiore, ma che non fa mai a meno di ciò che è stato oggetto delle due fasi precedenti.

Pertanto, tutto ciò che costituisce la materia di questo testo deve essere usato per coltivare la mente e non come mero esercizio intellettuale.

---

<sup>178</sup> La *lectio divina* consiste di quattro fasi, *lectio*, *oratio*, *meditatio*, *contemplatio*. Si può dire che la seconda e la terza corrispondono alla seconda fase nel cammino buddhista.

## Appendice - Sermoni 6 e 7

Come già accennato nelle note 70 e 83, esistono problemi interpretativi di portata non secondaria per quel che riguarda due questioni fondamentali:

1. Il significato dell'espressione *cittasaṅkhāro* che si trova nel *Vibhaṅga Sutta* della *Nidānasamyutta*;
2. Il significato dell'espressione *viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham*.

### 1. Cittasaṅkhāro

Come abbiamo visto, Bhikkhu Ñāṇananda cita il *Vibhaṅga Sutta*, nell'unica versione a sua disposizione, nel tentativo di comprendere esattamente cosa il Buddha intendesse col termine *saṅkhāra* in quanto secondo anello dell'origine dipendente. Il sutta in questione riporta il termine *cittasaṅkhāro* invece di *manosaṅkhāra*. L'autore per definire i termini del *Vibhaṅga Sutta* si rivolge quindi ad un altro sutta, il *Cūḷavedalla Sutta* del MN, ed è da questa definizione che trae la conclusione che il secondo anello dell'origine dipendente si riferisce all'attività subliminale di corpo, parola e mente che crea l'illusione di un'unità.

Tuttavia, Bhikkhu Anālayo, confrontando il testo con paralleli cinesi, Tibetani e Sanscriti, propone l'ipotesi che il termine *cittasaṅkhāro* sia in realtà un errore di redazione.

Un primo parallelo si trova in T02, no. 99, 85, a25:

Vi sono tre tipi di *saṅkhāra*: del corpo, della parola e della mente.

Il termine qui tradotto con mente è 意 (yi), che solitamente traduce *manas*, non *citta*<sup>179</sup>. Stesso dicasi per un altro parallelo in T02, no. 124, 547, c5.

Un parallelo Tibetano – Peking 5595 tu 160b7 - usa ugualmente l'equivalente di *manas* (*gid*).

Bhikkhu Anālayo afferma che, basandosi solo su questi tre paralleli, non è ancora possibile concludere che la versione Pāli singalese sia errata. Tuttavia, esiste un parallelo sanscrito che elimina ogni dubbio: il termine qui usato è *manasamskāraḥ*.

La conclusione di Bhikkhu Anālayo è la seguente<sup>180</sup>:

Ciò significa che la definizione di *cittasaṅkhāro* data dal *Cūḷavedalla Sutta* non è applicabile al *Vibhaṅga Sutta*, e ciò a sua volta chiarisce meglio il significato di *saṅkhāra* in quanto secondo termine dell'origine dipendente. *Saṅkhāra* nell'origine dipendente è per definizione condizionato dall'ignoranza. Attività quali ispirazione ed espirazione sono ancora presenti in un arahant. Stesso dicasi per pensiero e riflessione e per percezione e sensazione. È quindi chiaro che questi tre *saṅkhāra* esistono anche quando l'ignoranza è stata abbandonata. Quindi, non è dottrinalmente convincente applicare questi tre *saṅkhāra* al secondo anello dell'origine dipendente. Possiamo apprezzare questo solo quando ci rivolgiamo ai paralleli. Avendo solo la versione Pāli, nel momento in cui il

<sup>179</sup> *Citta* è solitamente reso con 心 (*xin*).

<sup>180</sup> Trascrizione dalla lezione sul sermone 6, Anālayo 2017, Hamburg: Numata Center.

*Vibhaṅga Sutta* cita *cittasaṅkhaṛo*, è perfettamente logico cercare la definizione di questo termine altrove per comprendere il passaggio. È solo quando guardiamo i paralleli che diviene chiaro come ci deve essere stato un errore nella trasmissione orale. Questo offusca il significato di questa presentazione, perché dà l'erronea impressione che il secondo anello dell'origine dipendente debba riferirsi ad inspirazione ed espirazione, etc. Non è questo il caso. L'intero significato dell'origine dipendente è spiegare come l'ignoranza, attraverso tutti gli anelli intermedi, condiziona dukkha, e come, quando essa cessa, dukkha cessa.

## 2. Viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham

Come abbiamo visto, Bhikkhu Ñāṇananda identifica questa coscienza con la coscienza liberata di un arahant, le cui caratteristiche sono quelle di essere non manifestante (*anidassana*), illimitata (*anantam*) e luminosa in ogni direzione (*sabbato pabham*).

Il primo problema è il termine *pabham*. Già Walsh era al corrente che alcune versioni del testo riportano il termine *paham* invece che *pabham*. Cito dal commento di Bhikkhu Anālayo al sermone 7<sup>181</sup>:

Le edizioni Singalese e PTS<sup>182</sup> hanno *pahaṃ* invece di *pabham*.

PED<sup>183</sup>, 448 e seguenti: (la definizione di) *paha* riporta “rampa di scale lungo la quale si scende in acqua” ... “accessibile”, seguito da “non è per nulla improbabile considerare *pahaṃ* come participio passato di *pajabati* ..., significando ‘rigettato interamente.’” ...

Rhys Davids 1899:283 adotta *pahaṃ* e traduce “accessibile da ogni lato”.

Neumann 1906/2004:157 adotta *pahaṃ* e lo considera una abbreviazione di *pajahaṃ*; traduce quindi le prime due strofe come: “coscienza che è svanita e completamente abbandonata”.

Franke 1913:166 adotta *pahaṃ* e traduce la prima parte come: “La percezione in sé e per sé non è vista da alcuno, e tuttavia il suo campo è infinito in ogni direzione”.

In un articolo totalmente dedicato a questo passaggio, Normann 1987 conclude: “Suggerirei che una precedente versione, forse la più antica, di questo epiteto aveva la forma *sabbato-paha* ... è chiaro dalla completa assenza di ogni riferimento al verbo *pabhā* che la tradizione esegetica del *Dīgha-nikāya* seguita da Buddhaghosa non contemplava la possibilità di spiegare *sabbato-pa(b)ha* come derivante da quel verbo. ... Questo rende evidente che la tradizione esegetica è sorta durante un periodo in cui la versione *pabha* non aveva ancora rimpiazzato *paha*, altrimenti il significato di ‘luminosa’ sarebbe stato incluso.”

“È possibile che, quando i testi canonici furono tradotti o trasferiti nella lingua del canone Theravāda, che chiamiamo Pāli, i redattori pensarono che *paha* fosse inappropriato in quel dialetto e desiderarono tradurlo.”

<sup>181</sup> Ometto alcuni dettagli tecnici. Anālayo, 2017, lezione sul sermone 7.

<sup>182</sup> Pāli Text Society.

<sup>183</sup> Pāli English Dictionary.

.....

Il frammento sanscrito parallelo ... supporta il Pāli *pabham*.

Il frammento tibetano ... supporta il Pāli *pabham*....

Bhikkhu Anālayo cita un parallelo cinese dal *Dīrgha Āgama* il cui senso è profondamente diverso dalla versione Pāli:

Bisogna rispondere: la coscienza priva di forma, infinita e spontaneamente luminosa –

È quando questa cessa che i quattro elementi cessano, che rozzo e sottile, bello e brutto cessano,

In questa (coscienza) nome e forma cessano; quando la coscienza cessa, tutto il resto cessa.<sup>184</sup>

Questo verso è importante non solo in riferimento al termine *pabham* - questo parallelo evidentemente supporta la versione *pabham* - ma anche in riferimento al significato di *viññāṇa anidassana*, qui indicata come *coscienza priva di forma*. Anālayo sottolinea come questo parallelo parla del fatto che i quattro elementi cessano quando questa coscienza cessa, un significato dottrinalmente diversissimo dalle conclusioni di Bhikkhu Ñāṇananda, che, sulla base della lettura ambigua della versione Pāli<sup>185</sup>, dice che in questa coscienza i quattro elementi non trovano una base, concludendo che il verso si riferisce alla coscienza di un arahant.

Altri paralleli cinesi supportano la versione *pabham*.

Sommario: il significato di luminosità (*pabham*) è probabilmente dovuto ad un cambiamento successivo. La versione *pabham*, presumibilmente più originale (che a volte possiede la sfumatura di significato di accessibilità o di essere diffusa) potrebbe anche riferirsi alla cessazione della coscienza. Di fatto, l'unica versione (DĀ cinese) che supporta il significato di luminosità è seguita immediatamente da un riferimento alla cessazione di tale coscienza luminosa come condizione per la cessazione dei quattro elementi. Anche il Tibetano ha un riferimento alla cessazione nella parte che precede immediatamente la linea in questione.

Anche il termine *anantam*, tradotto come illimitato, sembra essere solo una rara variante di un più comune *anataṃ*. L'interpretazione di Bhikkhu Ñāṇananda, che vede *anantam* come una caratteristica della mente di un arahat e quindi, indirettamente, una caratteristica del Nirvāṇa, non è supportata da alcuna fonte.

*Anata* sembra essere la forma negativa di *nata*, che significa piegato, inclinato, quindi *anata* sarebbe ciò che non è piegato, è inamovibile. Questo suggerirebbe un parallelo cinese in cui non vi è alcun cenno all'illimitatezza, ma invece c'è il termine *inamovibile* (不動, *bu dong*).

Riguardo alla luminosità di questa mente, Bhikkhu Anālayo cita Shih Ru-nien (2009: 168):

<sup>184</sup> T01, 102, c17. Per chi conosce il cinese, questo è il verso originario: 應答識無形,無量自有光。此滅四大滅, 麤細好醜滅。於此名色滅,識滅餘亦滅。

<sup>185</sup> Non conosco la lingua Pāli, quindi mi baso per questa valutazione sul giudizio di Bhikkhu Anālayo.

Shih Ru-nien spiega che “differentemente dalla teoria Mahāyāna del *thathāgatagarbha*, che sostiene che la mente originariamente pura possiede tutte le virtù del Buddha e che la rivelazione di questa mente è l’ottenimento della Buddhità, dichiarazioni nei testi Pāli enfatizzano semplicemente la purezza innata della mente come un prerequisito nella coltivazione della mente e che il ripristino della purezza della mente non è il fine delle pratiche religiose. In realtà, dopo la rimozione dei contaminanti<sup>186</sup>, la mente non è solo pura, tranquilla e luminosa, ma anche morbida, duttile ed adattabile. Diviene pertanto adatta alla distruzione degli *āsava* o alla coltivazione dei sette fattori di illuminazione, e cose simili. Questo significa che la mente tranquilla, luminosa e duttile è semplicemente la base per ulteriore pratica religiosa.<sup>187</sup>

Il lettore si può facilmente accorgere come questa definizione si riferisca ad uno stato di *samādhi* e non alla liberazione finale.

Sempre in relazione alla definizione del termine *viññāṇa anidassana*, Bhikkhu Ñāṇananda cita a questo punto un passaggio di un sutta del MN, il *Brahmanimantanika*, la cui discussione dettagliata il lettore può trovare al sermone 8. In questo sutta il termine si trova in una dichiarazione che nella versione Pāli sembra essere pronunciato dal Buddha. Tuttavia, nelle edizioni Singalese, PTS, e Siamese la stessa frase sembra sia pronunciata da Brahma. I. B. Horner traduce in effetti il passaggio come pronunciato da Brahma. Così nei paralleli cinesi. Dice Bhikkhu Anālayo:

Nel parallelo MĀ 78 la parte corrispondente è pronunciata da Brahmā, che proclama:

“Poiché sono cosciente di innumerevoli mondi, ho una conoscenza incommensurabile, una visione incommensurabile, una discriminazione incommensurabile, conosco ogni cosa distintamente. Questa terra la conosco come terra ... acqua ... fuoco .... vento ...” ....

A ciò, il Beato risponde:

“Brahmā, se c’è un rinunciante od un bramino che in riguardo alla terra mantiene la percezione ‘la terra sono io’, ‘la terra è mia’, ‘appartengo alla terra’, allora, poiché considera la terra come il sé, non conosce (realmente) la terra. Stesso dicasi per acqua ... fuoco ... aria ...”

Ciò sembra implicare che la rivendicazione di Brahmā riguardo alla coscienza infinita ed alla conoscenza infinita è ancora accompagnata dalla nozione di un sé e per questo motivo non è vera conoscenza.

...

Se consideriamo il passaggio in questo modo, Brahmā rivendica di possedere una *anidassana viññāṇa* che è così elevata che non partecipa della terrestrità etc. delle varie coste elencate. Queste erano state appena menzionate dal Buddha come qualcosa di cui egli ha diretta conoscenza, e tuttavia egli non ha preso alcuna posizione in riguardo alla terra, etc. In risposta, Brahmā si ricollega a ciò dicendo: “se non partecipi della totalità del

<sup>186</sup> Qui si parla di rimozione temporanea dei cinque ostacoli.

<sup>187</sup> Shih, Ru-nien, 釋如念, 2009, *The concept of ‘Innate Purity of the Mind’ in the Agamas and the Nikayas*, *Journal of World Religions/世界宗教學刊* (Nanhua University 南華大學) 13: 117-175.

tutto, probabilmente ciò è vacuo e vuoto per te.” Presumibilmente questo conduce alla rivendicazione di Brahmā riguardo a ciò che effettivamente non partecipa della terrestrità etc. ..., ossia la *anidassana viññāna*. Per dimostrare la propria superiorità, Brahmā cerca quindi di svanire dalla vista del Buddha.

In questa lettura alternativa del passaggio, il cui significato è chiaramente corroborato dal Cinese, il tipo di coscienza descritto sarebbe parte della rivendicazione di Brahmā e quindi non può essere in rapporto con il Nibbāna.

La conclusione di questo lungo esame è che non sembra essere possibile considerare *anidassana viññāna* come la coscienza di un arahat, e quindi aventi caratteristiche che si riferiscono al Nirvāṇa. Le caratteristiche di questa coscienza sembrano suggerire che essa non si riferisce alla realizzazione finale, ma piuttosto ad uno stato di profondo *samādhi*. In particolare, la luminosità (*pabham*) di cui il testo parla è una caratteristica che si riscontra in una mente temporaneamente libera dai cinque ostacoli, ossia in una mente allenata ad entrare negli assorbimenti meditativi. La precedente discussione rende inoltre evidente che il concetto di luminosità sembra non appartenere alla versione originale del passaggio, rendendola quindi problematica. Bhikkhu Anālayo:

La caratteristica *pabbassara* che si incontra altrove nei discorsi sembra riferirsi ad esperienze di concentrazione per mezzo dell'assenza degli ostacoli, senza necessariamente implicare visione profonda o livelli di realizzazione. Lo stesso vale per altre caratteristiche quali *ananta*, “infinita”. Quindi, una condizione di luminosità interiore si potrebbe realizzare anche, per esempio, con la *kaṣina* della luce, che sarebbe anche una esperienza “infinita”.

La versione cinese del *Dīrgha Āgama* riportata più sopra dichiara che è col cessare di questa coscienza che tutto cessa, rendendo pertanto improbabile la spiegazione che la coscienza di cui si parla nel primo verso e quella di cui si parla nell'ultimo siano due cose diverse.

Bhikkhu Anālayo conclude:

Qualunque sia l'ultima parola sulle esatte implicazioni del verso introduttivo *viññāṇa anidassana, anantam, sabbato pabham/pabham*, il punto principale del *Kevaladdha-sutta* sembra essere che il monaco sbagliava a cercare nei paradisi il luogo dove i quattro elementi cessano. Il Buddha chiarisce che la domanda avrebbe invece dovuto essere dove i quattro elementi non trovano un fondamento e dove i concetti dualistici che solitamente si applicano alla materia (lungo/corto, etc.) cessano. Questo accade quando, con la cessazione della coscienza, nome e forma cessano. Il viaggio del monaco attraverso i regni paradisiaci, presumibilmente rappresentante la coltivazione meditativa che conduce a profonda concentrazione, non lo ha condotto alla meta finale. Il Buddha chiarisce che ciò richiede l'esperienza dell'aspetto cessazione dell'origine dipendente, in particolare la cessazione di coscienza e nome e forma.

## Riflessioni conclusive

È sicuramente un peccato che Bhikkhu Nāṇananda non abbia avuto alcuna opportunità di consultare le versioni parallele dei sutta che cita.

Tuttavia, nonostante la prospettiva su questi temi possa essere fuorviante, le implicazioni che l'autore deriva sulle caratteristiche dell'esperienza del Nirvāṇa sono comunque illuminanti e non vanno a detrimento della coerenza di tutto il discorso.

Quando Bhikkhu Ñāṇananda parla della coscienza di un arahant, nel momento in cui sospendiamo il ricorso alla contestata terminologia in questione, ci troviamo di fronte ad una analisi che sembra più che convincente riguardo alle modalità con cui la mente di colui che non crea più alcuna immagine del mondo con cui identificarsi opera. Dire che la coscienza di un arahant non riflette nulla significa affermare che essa non cade nell'errore di pensare che ai concetti corrisponda qualcosa di reale, e questa è la "fine del mondo", la cessazione dell'esistenza qui ed ora.

A p. 58 è scritto:

La coscienza non radicata è quella che è libera da nome-e-forma e non radicata su nome e forma. La coscienza radicata riflette il nome-e-forma su cui è radicata, mentre una coscienza non radicata non trova un nome-e-forma che siano reali. Un arahant non ha attaccamenti o legami riguardo a nome-e-forma. In breve, è un tipo di penetrazione di nome-e-forma senza venire intrappolati in esso. Questo è il modo di rivelare il significato dell'espressione *anidassana viññāṇa*

Anche se lasciamo da parte il termine *anidassana*, e diciamo semplicemente che la coscienza di un arahant è totalmente immune da qualunque creazione di nome e forma a partire dai quattro elementi e dalla percezione di essi in un modo che questi divengano la base per un concetto ed una percezione di un sé, mi sembra che questa definizione sia in linea con l'insegnamento originario del Buddha.

Riguardo alla citazione dal *Brahmanimantanika sutta*, nonostante l'esame esegetico delle fonti alternative conduca a concludere che il passaggio citato è parola di Brahma e non del Buddha, tuttavia è difficile negare che le conclusioni siano coerenti con quanto possiamo intuire riguardo al modus operandi di una mente illuminata. P. 59:

Di solito, le persone comuni attribuiscono un certo grado di realtà ai concetti di uso quotidiano. Essi sono considerati come oggetti mentali, cose di cui la mente si occupa. ... la persona comune pensa che ci sia qualche *cosa* in ognuno di questi concetti. In altre parole, ritiene che ci sia qualcosa come una natura intrinseca o essenza in questi oggetti della mente.

Tuttavia, la citazione in questione sembra implicare che questa cosiddetta natura non viene registrata nella mente di un arahant. È assolutamente necessario per le persone del mondo ritenere che vi sia qualche reale natura in questi oggetti mentali. Perché? Perché per pensarli in quanto oggetti essi devono avere una qualche essenza, o almeno devono essere investiti di una essenza, e le persone del mondo le investono di fatto di una essenza, ossia la terrestrità della terra, la acquosità dell'acqua, etc. ...

Attribuendo una realtà a qualunque concetto che appare, le persone del mondo creano per sé la percezione della permanenza, la percezione della bellezza e la percezione del sé. In altri termini, oggettivano questi concetti nei termini di brama, presunzione ed opinioni. Quella oggettivazione prende la forma di qualche natura inerente ad essi attribuita. ...

Bhikkhu Ñāṇananda sembra voler affermare che la mente di un arahant è totalmente libera da ogni tentativo di afferrare la realtà per mezzo dei concetti che la mente proietta sui fenomeni. Il mondo in cui ci troviamo immersi è un mondo di concetti a cui facciamo corrispondere qualcosa di reale. Per un arhat i concetti sono semplicemente strumenti che la mente utilizza per operare nel mondo delle convenzioni – un arhat utilizza i concetti; i cinque *skandha* sono ancora operativi fintantoché la persona è viva – ma non cade nell'errore di pensare che essi corrispondano ad entità reali ed indipendenti. Usa il concetto di 'Io', ma è libero da ogni attaccamento ad un sé. Si potrebbe dire metaforicamente che la mente, invece di usare i concetti per 'creare' una realtà, li lascia 'scivolare via' una volta che abbiano adempiuto alla loro funzione.

In conclusione, credo che il lavoro di Bhikkhu Ñāṇananda, nonostante i limiti di cui abbiamo appena parlato, quando considerato nella sua totalità ed audacia, rimanga comunque una pietra miliare nell'esegesi della dottrina buddhista.



## Bibliografia

### Tripitaka:

*Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, 1924-1934: ed. and comp. by Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku, et al., Tokyo: Taishō Issaikyō Kankō Kai (abbr. T)

### Lavori esegetici e commentari:

Analayo, Bhikkhu 2003, *Satipaṭṭhāna, the Direct Path to Realization*, Birmingham: Windhorse Ed. Italiana: *Satipaṭṭhāna il Cammino Diretto*, edito da Associazione Santacittarama, Rieti (Abbr. SDP)

\_\_\_\_\_ 2009, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1), New York: The Buddhist Association of the United States Ed. Italiana: 2019, *Escursioni nel Buddhismo Antico I, Dalla Brama Alla Liberazione*, Diana Edizioni (Abbr. FCL)

\_\_\_\_\_ 2010, *From Grasping to Emptiness – Excursions into the Thought-world of the Pali Discourses* (2), New York: The Buddhist Association of the United States Ed. Italiana: *Escursioni nel Buddhismo Antico II, Dall'Attaccamento al Vuoto*, Diana Edizioni (Abbr. FGE)

\_\_\_\_\_ 2013, *Perspectives on Satipaṭṭhāna*, Cambridge: Windhorse Publications

\_\_\_\_\_ 2015, *Compassion and Emptiness in Early Buddhist Meditation*, Cambridge: Windhorse Publications (Abbr. Compassion)

\_\_\_\_\_ 2018, *Rebirth in Early Buddhism and Current Research*, Somerville: Wisdom Publications (Abbr. Rebirth)

Bodhi, Bhikkhu 1980, *Transcendental Dependent Arising, A translation and Exposition of the Upanisa Sutta*, Sri Lanka: The Wheel Publication Society, disponibile presso: [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net)

\_\_\_\_\_ 1984, *The Great Discourse on Causation, The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society (Abbr. GDC)

\_\_\_\_\_ 1993, 1999, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Sri Lanka: BPS Pariyatti Edition (Abbr. CMA)

\_\_\_\_\_ and Ñāṇamoli, Bhikkhu 1995, 2015, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom Publications (Abbr. MLD)

\_\_\_\_\_ 2000, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications (Abbr. CDB)

\_\_\_\_\_ 2012, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom Publications (Abbr. NDB)

\_\_\_\_\_ 2017, *The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with its Commentaries*, Sommerville: Wisdom Publications (Abbr. SuN)

Della Santina, Peter 2002, *Causality and Emptiness, The Wisdom of Nāgārjuna*, Singapore: Buddhist Research Society, disponibile presso: [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net)

Dhammajoti, Bhikkhu 2007, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong

K. Ñāṇananda Bhikkhu, 1974, *The Magic of the Mind, An Exposition of the Kālakārāma Sutta*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society (2007, Sri Lanka: Dharma Grantha Mudrana Bhāraya), disponibile presso: [www.seeingthroughthenet.net](http://www.seeingthroughthenet.net)

\_\_\_\_\_, 1971, *Concept and Reality*, Kandy: Buddhist Publication Society (2012, Sri Lanka: Dharma Grantha Mudrana Bhāraya), disponibile presso: [www.seeingthroughthenet.net](http://www.seeingthroughthenet.net)

\_\_\_\_\_, 2016, *Nibbāna – The Mind Stilled (Sermons 1-33)*, Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya, disponibile presso: [www.seeingthroughthenet.net](http://www.seeingthroughthenet.net) (Abbr. NMS)

Nyanaponika, Thera 1976, *Abhidhamma Studies*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society

Nyanatiloka, Thera 1952 (1st edition), *Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy: Buddhist Publication Society

Shi, Houguan 2014, 大智度論, *Mahāprajñāpāramitā śāstra*, 7 Vols., Xinzhu, Taiwan: 福嚴精舍

Thanissaro, Bhikkhu 1996, 2013, *The Wings to Awakening*, Valley Center: Metta Forest Monastery

\_\_\_\_\_ 2011, *The Shape of suffering: A Study of Dependent Co-arising*, Valley Center: Metta Forest Monastery

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

Walsh, Maurice 1987, 1995, 2012, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom Publications LDB

Walpola Rahula, 1984, *L'Insegnamento del Buddha*, tr. Maria Angela Falà. Roma: Edizione Paramita.