

leone' e a recitare agli anziani riuniti tutti i discorsi che ha memorizzato. Intona *I quattro compiti*, seguito dal *Sul non sé*, e continua finché non ha recitato tutti i discorsi che conosce.<sup>34</sup>

Poiché l'incontro del consiglio si conclude con il racconto della vita e dell'insegnamento del Buddha, i documenti canonici non dicono nulla sul destino di Ananda e degli altri partecipanti. Le fonti buddhiste tradizionali, tuttavia, conservano un simile resoconto della morte di Ananda. Si crede che sia vissuto fino a un'età molto avanzata. Consapevole che la morte si stava avvicinando, dal Magadha si diresse a Vesālī, dove intendeva morire. Non appena se ne resero conto, i suoi seguaci del Magadha si riunirono sulla riva meridionale del Gange per dargli addio, e i suoi seguaci del Vajji si allinearono sulla riva settentrionale per accorglielo. Non volendo dispiacere nessuna delle due parti raggiungendo il *nirvāna* finale in uno o nell'altro paese, entrò nella contemplazione del fuoco (*tejokasīna*) mentre era in mezzo al fiume, e il suo corpo prese fuoco spontaneamente.

I buddhisti sōn ricordano Ananda come il secondo patriarca del loro lignaggio, che successe alla sua nemese, Mahākassapa. Come abbiamo visto, Mahākassapa credeva che Gotama lo avesse nominato suo successore quando gli diede in dono la sua 'veste sdrucita di canapa'. La tradizione sōn ritiene inoltre che Mahākassapa ricevette una trasmissione diretta 'mente a mente' dal Buddha sul Picco dell'avvoltoio, quando Gotama sollevò un fiore e Mahākassapa sorrise. Questo famoso episodio, tuttavia, non è attestato nelle fonti pāli né in altre fonti canoniche delle origini.

## Una cultura del risveglio

*Bhikkhu*, io non disputo con il mondo; è il mondo che disputa con me. Chi sostiene il dharma non disputa con nessuno nel mondo. Su ciò che i saggi (*paṇḍitā*) del mondo concordano che non esiste, anch'io dico che non esiste. E di ciò che i saggi del mondo concordano che esiste, anch'io dico che esiste.

KHANDHASAMYUTTA

In quanto esseri umani, cresciamo all'interno di una cultura, una società e una lingua specifiche. Dal momento che non possiamo decidere dove e quando nascere, non possiamo farci nulla. È lo sfondo ineluttabile della nostra vita. Buona parte di ciò che diamo per scontato su noi stessi e sul mondo è il risultato di tale appartenenza. Tutto, dalla nostra identità di genere alle nostre credenze sull'origine dell'universo è, in buona misura, linguisticamente e socialmente costruito. Non possiamo cambiare idea su queste cose a nostro capriccio. Se, nonostante i sensi ci dicano il contrario, siamo convinti che la terra giri intorno al sole, allora apparteniamo a una visione del mondo determinata dalle scienze naturali. Tale visione non è scontata, tanto che quasi tutti gli esseri umani vissuti in passato erano altrettanto convinti del contrario.

Per coloro che nacquero e crebbero in una cultura in cui la cosmologia indiana classica era accettata senza domande, la legge del karma e la realtà della reincarnazione erano palesemente vere quanto lo è oggi la visione del mondo della scienza moderna per la maggior parte delle persone. I primi non dovettero sforzarsi di credere nel karma e nella rinascita più di quanto i secondi devono oggi sforzarsi di credere nel Big Bang e nell'evoluzione per selezione naturale. In entrambi i casi, la gente troverebbe difficile dimostrare la realtà della propria visione del mondo a chi non la condivide. Eppure quella visione è così scontata che ci vorrebbe un impegno risoluto e consapevole per abbandonarla e sostituirla con una diversa.

Dal momento che il buddhismo si sviluppò in culture in cui la concezione del mondo indiana classica era già prevalsa, o fu adottata nel giro di po-

che generazioni, i suoi insegnamenti danno per scontata la legge del karma come spiegazione cosmogonica del perché le cose sono come sono, e la reincarnazione come il mezzo attraverso il quale gli atti (*karma*) sono compiuti e danno frutti (*vipāka*). Affinché l'insegnamento buddhista abbia un qualche senso, si considera necessario accettare la verità di queste dottrine. Metterle in dubbio non è soltanto deplorabile, ma anche incomprensibile. Nel buddhismo queste dottrine sono così fortemente radicate che poter diventare buddhisti senza accoglierle appare altrettanto inconcepibile quanto poter diventare cristiani o musulmani senza credere in una versione del Dio abramitico.

Dire che queste credenze siano *radicate* nella cultura buddhista non equivale a dire che la gente è convinta che siano vere. La maggior parte dei buddhisti nella storia probabilmente ha dedicato poco tempo a preoccuparsi di questi temi. Tali credenze sono così radicate nelle persone da andare ben oltre l'ambito delle opinioni religiose private, per estendersi fino alla loro vita emotiva, sociale, economica e politica.

Prendiamo, per esempio, le cerimonie funebri (*chesa*) celebrate nei monasteri sōn coreani. Quando muore un parrocciano, i monaci celebrano una serie di riti una volta alla settimana per quarantanove giorni, al fine di guidare il defunto attraverso una zona intermedia fino a una Terra Pura ('Paradiso') o a una rinascita favorevole. Da buddhisti, i monaci accettano incondizionatamente il valore di ciò che stanno facendo, ma in quanto praticanti della tradizione sōn, possono avere una scarsa comprensione delle sottigliezze dottrinali della teoria della reincarnazione, o nutrire poco interesse per esse. Il monastero, però, dipende da queste cerimonie per una quota significativa delle sue entrate annuali. Allo stesso tempo, la famiglia e gli amici del defunto, che credano o no nel karma e nella rinascita, trovano conforto nei riti solenni che li aiutano ad accettare il lutto e la perdita. Rifiutare queste pratiche venerande perché la teoria della reincarnazione appare incompatibile con la visione del mondo scientifica non coglierebbe il punto essenziale. La gente partecipa a questi riti per una serie di motivi che non hanno niente a che fare con la teologia sottostante che li legittima.

O ancora, immaginiamo di essere stati riconosciuti come la quattordicesima reincarnazione del maestro tibetano Gendun Drup (1391-1474), che divenne noto come il primo Dalai Lama. Nel contesto sociopolitico del Tibet, la nostra educazione, gli studi, l'autorità e il carisma sarebbero inestricabilmente collegati al nostro essere stati identificati, all'età di due anni, con questo lignaggio di lama che si reincarnano. In quanto rappresentante in esilio di una cultura minacciata, lavoreremmo instancabilmente per difendere gli insegnamenti del buddhismo tibetano e per ottenere l'autonomia politica per sei milioni di tibetani. Avremmo anche una passione per le scienze naturali, avendo trascorso anni a discutere con i massimi scienziati

delle discipline più diverse. Eppure, ci sembrerebbe assurdo mettere in dubbio la credenza nella reincarnazione a causa di quanto potremmo avere appreso dalle neuroscienze, perché questo minaccerebbe di distruggere tutto quello a cui abbiamo dedicato la vita. Non solo rischieremo di destabilizzare la fede dei seguaci, ma metteremo in dubbio l'autorità di ogni lama reincarnato nelle scuole della nostra tradizione. Anche in questo caso la validità teorica delle dottrine del karma e della rinascita risulta subordinata al ruolo pratico che queste svolgono nella vita storica, sociale e politica di una cultura.

Per un occidentale convertito al buddhismo, la reincarnazione è un concetto estraneo e staccato da qualsiasi funzione sociale o culturale, eppure è costretto ad accettarlo per poter assumere una nuova identità buddhista. A meno di non essere una di quelle anime spirituali che ci credono già intuitivamente, convincersi della verità della reincarnazione attraverso l'argomentazione logica potrebbe richiedere molto tempo e altrettanta angoscia. Si deve lottare per abbracciare una credenza religiosa estranea nel contesto di una cultura poco accomodante e di fronte al divertito scetticismo dei propri amici. È probabile che un occidentale prenda questa credenza molto più sul serio dei buddhisti asiatici, e allo stesso tempo si senta molto meno sicuro della sua verità perché, al contrario di loro, non può darla per scontata.

Nel corso dei secoli, per la maggior parte dei buddhisti, la credenza nella reincarnazione ha funzionato in senso pragmatico anziché dogmatico, come modo di comprendere se stessi e il mondo. In quanto credenza profondamente integrata in quelle culture e in quelle società, funziona abbastanza bene da non essere messa seriamente in dubbio. Se, nel corso delle generazioni, l'esposizione a una visione del mondo moderna e laica comprometterà quella funzionalità e alienerà i buddhisti asiatici dalle loro credenze e pratiche tradizionali è ancora da vedere. Ed è ugualmente incerto se la credenza dogmatica dei convertiti sarà mai sufficientemente naturalizzata perché l'idea della rinascita possa funzionare in un modo pragmatico e spontaneo in ambienti non tradizionalmente buddhisti.

(2)

Quando i buddhisti occidentali cercano di difendere la loro credenza nella rinascita, citano gli argomenti tradizionali esposti nelle opere di commentatori come Dharmakīrti, oppure ricorrono alle prove empiriche di ricercatori che hanno studiato casi di bambini piccoli che affermano di ricordare un'esistenza precedente. Essendo cresciuti nella modernità laica, questi convertiti fanno appello intuitivamente all'autorità della ricerca scientifica, anche quando, in altri contesti, la criticano come materialistica e riduttiva.

Il maggior studioso a occuparsi scientificamente della rinascita è stato Ian Stevenson, psichiatra presso l'Università della Virginia, che ha condotto ricerche su circa tremila casi di bambini di tutto il mondo che affermavano di ricordare un'esistenza precedente, e ha pubblicato numerosi articoli e libri sul suo lavoro.<sup>1</sup> Alcuni di questi bambini sembravano capaci di fornire informazioni dettagliate sulla loro vita precedente, tra cui le circostanze della loro morte che, in alcuni casi, furono confermate da altri che li conoscevano nella loro incarnazione precedente. Inoltre alcuni bambini avevano voglie che sembravano corrispondere alle ferite causate da una morte violenta. La risposta alle scoperte di Stevenson fu mista: alcuni lo consideravano rivoluzionario, altri liquidavano lui come credulone e il suo lavoro come cattiva scienza. La comunità scientifica in generale, forse perché ideologicamente votata a una visione del mondo rigidamente materialista, ha ignorato la sua ricerca.

Invece di discutere i meriti e le carenze del lavoro di Stevenson, vorrei condurre un esperimento mentale. Immaginiamo che la comunità scientifica finisca con l'accettare le sue conclusioni e veda i suoi casi come non soltanto 'indicativi' (la parola è di Stevenson) della reincarnazione, ma come prove convincenti. Anche se i sostenitori della rinascita induisti e buddhisti considererebbero sicuramente l'accettazione scientifica come una conferma indiscussa delle loro credenze, sarebbero giustificati? Le prove adotte potrebbero indicare la possibilità che vi siano mezzi ancora non conosciuti per acquisire informazioni, ma non confermerebbero in nessun modo la complessa metafisica che sta alla base della dottrina tradizionale della rinascita.

A prima vista le prove presentate nei casi studiati sembrano confermare la credenza buddhista nella rinascita. Esse tuttavia non dicono assolutamente niente sulla legge del karma, che è parte integrante di questa credenza. Un bambino che ricorda un dettaglio di una vita precedente non stabilisce una causalità morale fra un'azione commessa nel passato e la qualità della sua esistenza attuale. La dottrina del karma è una teoria di giustizia cosmica. La rinascita è semplicemente il mezzo attraverso il quale tale giustizia si realizza: coloro che fanno del bene in questa vita saranno premiati in una vita futura, mentre coloro che fanno del male in questa vita saranno puniti in uno dei numerosi inferni buddhisti, oppure rinasciranno in forma di fantasmi o di animali.

La rinascita è una condizione necessaria perché la legge del karma possa funzionare. In assenza di una teoria di giustizia cosmica, però, il fenomeno della rinascita è privo di significato.

Generalmente i buddhisti parlano del karma e della rinascita come se fossero un unico processo, senza rendersi conto che esse si basano su due affermazioni affatto distinte. Mentre la credenza nella rinascita sostiene che qualcosa (spesso una forma sottile della coscienza) sopravvive alla morte fi-

sica e si trasferisce attraverso il tempo e lo spazio in un ovulo fecondato, la credenza nella legge del karma afferma che l'esperienza attuale di una persona è determinata dal comportamento del passato, e che le azioni commesse ora avranno delle conseguenze nel futuro, anche dopo la morte. Logicamente, quindi, chiunque può accettare la legge karmica della giustizia cosmica e respingere allo stesso tempo la credenza nella reincarnazione (e viceversa).

Ciò che conta per i buddhisti laici è vivere la propria vita in modo da rendere il mondo migliore per coloro che abiteranno questa terra dopo la loro morte. Essi comprendono che tanto le loro azioni personali, quanto quelle della società o dello stato che sostengono, avranno conseguenze ben oltre la loro morte. Ammettendo di essere responsabili in qualche misura di queste azioni, affermano di credere nella giustizia naturale, pur non dovendo mai considerare l'idea che sopravviveranno in qualche forma per sperimentare poi di persona i risultati di tali azioni.

Anche se questa interpretazione laica può risultare inaccettabile a molti buddhisti, è assolutamente congrua con la risposta di Gotama alla domanda di 'Crocchia' Sivaka. Sivaka chiede:

Ci sono alcuni asceti e brahmani che esprimono l'opinione e sostengono che qualsiasi esperienza di una persona, sia essa piacevole, dolorosa o neutra, sia causata da ciò che è stato fatto nel passato. Che cosa dici in merito?<sup>2</sup>

Paradossalmente, l'opinione descritta da Sivaka è identica a quella di molte ortodosse buddhiste attuali. Da monaco geluka, mi è stato insegnato che tutte le sensazioni (*asbor ba*) di piacere e di dolore sono per definizione gli effetti del maturare (*nam smin gyi'bras bu*) di azioni commesse precedentemente. Vasubandhu, studioso indiano del quarto secolo, nel suo famoso *Abhidharmakosa* va ancora oltre. "I vari mondi", scrive, "nascono dalle azioni (*karma*)".<sup>3</sup> Già all'epoca di Vasubandhu, i buddhisti indiani avevano adottato la concezione che tutto, dagli stati soggettivi della mente fino alle galassie più distanti, è il prodotto delle azioni degli esseri senzienti che ne fanno esperienza.

Gotama però assume un approccio completamente diverso. Senza negare che certi aspetti della nostra esperienza siano i risultati del nostro comportamento passato, sostiene che una vasta gamma di condizioni, tra cui la salute fisica (gli umori, flemma, bile e vento) e le circostanze esterne, contribuiscono in uguale misura a come ci si sente in un dato momento. La sua risposta si basa su un'analisi concreta della vita, non su credenze metafisiche. "Sivaka", dice, "puoi capire da te come avvengono tali esperienze. E la gente concorda su come accadono tali esperienze".<sup>4</sup>

In linea con la sua insistenza sul fare affidamento su se stessi, Gotama rilancia la domanda a Sivaka. Rifiuta di agire come un'autorità semionnisciente che proclama opinioni *ex cathedra* sulle grandi domande della vita umana. Vuole che Sivaka pensi con la sua testa e che discuta con altri per risolvere simili questioni. Ed è sarcastico in merito a coloro che pretendono di rispondere a tali domande, ripetendo piamente un dogma che né loro né nessun altro può convalidare o confutare. "Coloro che credono che ogni esperienza sia causata da ciò che è stato fatto in passato, Sivaka, vanno oltre ciò che può essere conosciuto in prima persona e ciò che è ritenuto vero nel mondo. Perciò dico che quegli asceti e brahmani sono in errore".

La descrizione di una vita precedente, fatta da un bambino e confermata da testimoni, potrebbe suggerire che il bambino si sia reincarnato. Tuttavia, di per sé non dimostra prova che il bambino si reincarnerà di nuovo. In base al suo racconto sarebbe ragionevole concludere che la vita di una persona è divisa in due parti, come avviene per una crisalide (vita 1) e una farfalla (vita 2). Non vi è alcun motivo né per presumere che la persona della vita precedente fosse già nata prima, né che il bambino attuale rinascerà dopo la sua morte. In più, non vi sono motivi neanche per presumere induttivamente che qualcun altro si sia già reincarnato né si reincarnerà mai. La metafisica buddhista tradizionale, tuttavia, sostiene che *tutti gli esseri senzienti* abbiano attraversato una serie 'senza inizio' di vite passate e saranno sottoposti a una serie potenzialmente infinita di vite future. Senza quest'asserzione, non vi è alcuna ragione per diventare un *arabanti*, cioè per sforzarsi di ottenere una liberazione permanente dal ciclo della rinascita.

Un'ulteriore obiezione a questi resoconti di persone che ricordano la vita precedente riguarda la natura di cosa rinasce. Se l'entità che trasmigra è una mente immateriale, come può interagire con un corpo e un cervello materiali? Tale questione controversa è una variante moderna di una delle domande metafisiche a cui Gotama si rifiutava di rispondere. Disse che sapere se lo spirito che ci anima (*jīva*) e la materia corporea (*sarīra*) siano identici o diversi non sarebbe d'aiuto nella pratica del quadruplice compito. Alcuni sostenitori buddhisti della rinascita tendono a ignorare questa ingiunzione e optano per un dualismo corpo-mente. Ritengono che la mente e la materia siano due 'sostanze' (sanskrito: *dṛavya*) ontologicamente separate e, quindi, fondamentalmente incommensurabili. Per pensatori come Dharmakīrti, la mente non può essere vista, udita, odorata, gustata e toccata perché non ha forma o colore, suono, odore, gusto o tattilità. È semplicemente 'luminosa e sapiente' (*gsal zhing rig pa*). Se la mente non può essere toccata, però, come può 'toccare', cioè, entrare in contatto o connettersi, con un neurone? E se esiste come una conoscenza non basata sui sensi, perché ha bisogno di organi sensoriali e di un cervello per conoscere qualcosa? D'altra parte, se la mente deve essere in qualche senso fisica, è ancora più

difficile spiegare come possa sopravvivere alla completa distruzione del corpo e del cervello al momento della morte.

(3)

A questo punto, una mossa tattica comune fra i buddhisti è quella di cambiare rotta e fare appello all'autorità dei testi sacri. Nel discorso *Sul timore e sulla paura* Gotama fornisce uno dei racconti più dettagliati del suo risveglio. Avendo superato il timore e la paura di vivere nella giungla, descrive come sia entrato successivamente nei quattro assorbimenti (*yāna*). "Quantodo la mente concentrata fu quindi purificata, luminosa e immacolata", dice, "l'ho diretta alla conoscenza del ricordo di vite precedenti".

Ho ricordato le mie molteplici vite precedenti, cioè, una nascita, due nascite, tre nascite, [...] centomila nascite, molti eoni di espansione e contrazione del mondo: "Ero lì con quel nome, di quel clan, con quell'aspetto, così era la mia esperienza del piacere e del dolore, quella la durata della mia vita; e, una volta morto, sono riapparso altrove..." Questa fu la mia prima vera conoscenza ottenuta nella prima veglia notturna.<sup>5</sup>

La difficoltà di questo famoso passo è che non descrive il risveglio stesso, ma un potere spirituale (*iddhi*) che possono sviluppare, a quanto si dice, anche persone non risvegliate. In alcuni casi, il Buddha parla in termini generali di "quegli asceti e brahmani che ricordano le loro molteplici dimore passate", o dichiara che un mendicante che ha ottenuto le quattro basi del potere spirituale (e cioè, livelli specifici di concentrazione profonda) "ricorda le sue molteplici vite passate", e in quei casi utilizza esattamente gli stessi termini con cui descrive la sua esperienza.<sup>6</sup> Per tradizione si crede che il ricordo delle vite precedenti è ottenibile da chiunque abbia padroneggiato il quarto assorbimento, uno stato di concentrazione sottile in cui non si sperimenta né dolore né piacere, ed è radicato nell'equanimità assoluta.

Dopo aver ricordato le sue vite passate, Gotama descrive come rivolse la sua mente verso "la conoscenza dello svanire e del riapparire degli esseri":

Con l'occhio divino, vedevo esseri che svanivano e riapparivano, inferiori e superiori, belli e brutti, fortunati e sfortunati. Ho compreso come gli esseri trasmigrano in conformità alle loro azioni... Questa fu la seconda vera conoscenza che ottenni nella seconda veglia notturna.<sup>7</sup>

Così Gotama giunse a comprendere in che modo la legge del karma si manifesta nella vita degli esseri senzienti. Ma neppure questa comprensione

equivalente all'esperienza del risveglio; anch'essa, secondo i discorsi, è un potere spirituale accessibile a coloro che hanno padroneggiato il quarto assorbimento.

*Sul timore e sulla paura* dimostrò a un pubblico di credenti indiani che Gotama aveva ottenuto la comprensione diretta della rinascita e del karma, confermando in tal modo i due pilastri della cosmologia indiana, prima di raggiungere il suo particolare risveglio. Come sottolinea Johannes Bronkhorst, queste intuizioni "non hanno nessuna connessione evidente o intrinseca con la liberazione". La loro presenza nel testo serve da "conferma che la dottrina della rinascita e della retribuzione karmica è vera, e fornisce a questa dottrina il massimo sigillo d'approvazione che si possa immaginare per un buddhista credente".<sup>8</sup> Solo allora, nella terza veglia notturna, Gotama rivolge la sua mente verso la "conoscenza della distruzione degli efflussi", che gli permette di comprendere il *dukkha*, il sorgere, il cessare e il senescere. È questa conoscenza, e non quella della rinascita o della legge del karma, che lo distingue e che costituisce il suo risveglio.

Mentre *Sul timore e sulla paura* presenta la padronanza dei quattro assorbimenti come precursori dell'ottenimento del risveglio, il resoconto contenuto ne *La nobile ricerca*, considerato più antico dagli studiosi, non menziona affatto gli assorbimenti, per non parlare dei poteri spirituali di ricordare le vite precedenti e comprendere la legge del karma.<sup>9</sup> Ponendo questa esperienza centrale del buddhismo entro il contesto dell'ascetismo e della cosmologia indiani, *Sul timore e sulla paura* la adatta al quadro metafisico della cultura dell'epoca del Buddha. Analogamente, il discorso rappresenta Gotama come se avesse ottenuto l'equivalente della mente di Dio: aveva ottenuto la conoscenza diretta di ciò che muove l'universo. L'ottenimento di questa conoscenza serviva lo scopo di coloro che desideravano innalzarlo al di sopra del meramento umano, a uno stato semidivino.

(4)

Questa valutazione critica delle dottrine della rinascita e del karma rischia di sottovalutare il ruolo cruciale che esse hanno svolto nelle culture buddhiste. Liquidarle come credenze metafisiche non verificabili appartenenti a un'epoca passata non riconosce la loro importanza nel collocare la vita umana entro una visione del cosmo. Invece di concepire la propria vita come il breve scintillio di una coscienza egocentrica sulla superficie della Terra, chi nutriva queste credenze poteva capire, nel linguaggio mitico dell'epoca, come tutti gli esseri viventi siano intimamente connessi a una serie complessa di condizioni casuali che precedono la loro esistenza, come pure a un dispiegarsi apparentemente infinito di conseguenze future di cui cia-

scuno è nel suo piccolo responsabile. Nel dare un senso di umiltà, di connessione e di responsabilità, questa visione del mondo incoraggiava la gente a considerare il significato della propria esistenza nel contesto privo di un sé dell'immensità della vita stessa, e a non ridurla al servizio dell'avidità e dell'odio egoistici.

Considerando tali credenze in questo modo, possiamo cominciare ad apprezzarne la grandezza. Parlare del ricordare "una nascita, due nascite, tre nascite [...] centomila nascite, molti eoni di espansione e contrazione del mondo" e vedere "con l'occhio divino [...] gli esseri che svanivano e riapparivano, inferiori e superiori, belli e brutti, fortunati e sfortunati" evoca una visione allo stesso tempo magnifica e tragica. C'è poesia in questa danza cosmica: gli esseri sorgono e scompaiono all'infinito, legati insieme in una rete infinita di interazioni. La visione allontana il credente dai suoi problemi insignificanti, suscitando una fascinazione meravigliata verso il puro gioco della vita. La visione lascia di stucco, è eccessiva e sublime. Non c'è bisogno di convalidare la sua verità o di rifiutarla come falsa. Farlo sarebbe assurdo quanto non accettare le immagini del paradiso e dell'inferno di Hieronymus Bosch perché non corrispondono a una realtà empiricamente osservabile.

Il senso della sublimità e dell'interconnessione della vita non richiede di mantenere o recuperare le credenze cosmologiche dell'India antica. La modalità laica fornisce un'alternativa perfettamente adeguata. La visione della vita rivelata negli ultimi due secoli dalle scienze naturali compensa pienamente la perdita delle antiche concezioni religiose del mondo. Le teorie della rinascita e del karma sembrano rozze e sempliciste se paragonate alle descrizioni dettagliate del sorgere della vita dal Big Bang, alla stupefacente estensione delle galassie di questo universo in via di espansione, fino alla nascita straordinaria delle innumerevoli forme di vita da organismi monocellulari, e alla complessità sublime del cervello umano.

Nella conclusione de *L'origine delle specie*, Charles Darwin dichiara: "Vi ha certamente del grandioso in queste considerazioni sulla vita e sulle varie facoltà di essa, che furono in origine impresse dal Creatore in poche forme od anche in una sola; e nel pensare che, mentre il nostro pianeta si aggirò nella sua orbita, obbedendo alla legge immutabile della gravità, si svilupparono da un principio tanto semplice, e si sviluppano ancora, infinite forme, vicipiu belle e meravigliose".<sup>10</sup> Se prendiamo sul serio il commento del Buddha all'inizio di questo capitolo ("E di ciò che i saggi del mondo concordano che esiste, anch'io dico che esiste") è difficile concludere che egli avrebbe rifiutato l'opera di Darwin e dei suoi seguaci ("i saggi del mondo" semplicemente perché diverge dalle opinioni accettate nel Kosala e nel Magadha del quinto secolo avanti Cristo. Da pragmatista, ciò che importava a Gotama in definitiva non era se questa o quell'opinione sulla realtà fosse vera o falsa, ma se sosteneva o ostacolava la pratica del quadruplice compi-

to. Lungi dall'impedire la pratica del compito, la visione del mondo della scienza moderna le fornisce un fondamento stabile e fertile. La pratica della presenza mentale, per esempio, viene liberata dai vincoli dogmatici della metafisica indiana e viene dotata di nuove possibilità, che estendono i suoi benefici oltre il contesto ristretto della religione buddhista.

Se l'evoluzione per selezione naturale offre una descrizione affascinante della dimensione fisica del sorgere condizionato, lo studio della storia umana offre una lezione pregnante sulla contingenza morale ed etica. Analizzando la vita di coloro che hanno influenzato il corso della storia umana dimostra perfettamente che i nostri pensieri, parole e azioni possono continuare ad avere potenti effetti dopo la nostra morte. Se consideriamo Shakespeare, Darwin oppure Hitler, la nostra interpretazione storica ci permette di vedere in che modo le loro azioni abbiano dato frutti, nel bene e nel male, nel tipo di mondo in cui viviamo oggi. Analogamente, la sociologia ci ha resi molto più consapevoli delle conseguenze del nostro comportamento collettivo in una cultura o una società, mentre, a un livello più personale, la psicologia e la psicoterapia ci hanno permesso di penetrare la storia della nostra infanzia, per comprendere come il nostro senso del sé sia stato formato dal modo in cui siamo stati trattati dagli altri e delle nostre reazioni e scelte.

Grazie all'opera di ecologisti e ambientalisti, quando volgiamo l'attenzione al futuro siamo sempre più coscienti di come le nostre azioni individuali e collettive daranno frutti ancora molto tempo dopo che saremo diventati polvere e dimenticati. Ben più delle speculazioni generali della teoria del karma, questa conoscenza offre la visione preoccupante di un mondo degradato, prodotto dal nostro modo di vivere attuale. Invece di curarci di una nostra ipotetica rinascita, siamo chiamati nella nostra vita attuale ad assumerci una maggiore responsabilità per questo pianeta e per il continuo fiorire dei suoi abitanti, animali e vegetali.

Questa visione laica elabora le intuizioni delle dottrine del karma e della rinascita in modo preciso, vivido e persuasivo. La biologia, la fisica, l'ecologia, la psicologia e la storia offrono infinite illustrazioni del sorgere condizionato, dai dettagli più intimi dei nostri stati mentali fino ai racconti più sconvolgenti sullo scioglimento delle calotte polari. Analogamente, questa visione è capace di risvegliare e affinare il nostro senso morale. Riporta il dharma fermamente sulla terra. Davanti al nostro sguardo sbalordito, il *dukḥa* di cui parlava Gotama viene reso più immediato, palpabile e di vasta portata. La necessità di reagire in modo non condizionato agli istinti dell'avidità reattiva ed egoistica è giunta a un punto in cui è in gioco la sopravvivenza stessa della vita sulla terra. Questa visione non costituisce tuttavia un appello a un buddhismo 'socialmente impegnato'. È un appello per recuperare ciò che è sempre stato al centro del dharma: abbracciare la sofferenza del mondo, lasciar andare la reattività, e sperimentare quel centro

calmo e chiaro da cui rispondiamo al mondo in modi non più determinati soltanto dall'egoismo.

(5)

Il vero problema della rinascita non è sopportare periodicamente tormenti infernali o altre forme di dolore acuto nei diversi regni d'esistenza, ma subire lo stesso ciclo di nascita e morte più e più volte per l'eternità (a meno che non si faccia qualcosa). La rinascita è una metafora per l'inferno. Se togliamo il carapace metafisico e riduciamo il concetto al suo nucleo psicologico-esistenziale, arriviamo alla *ripetizione*. Questo è esplicito nel termine pali *panabbhava*, di solito tradotto come 'rinascita' e che letteralmente significa 'di nuovo diventare'. Una traduzione moderna potrebbe essere 'esistenza ripetitiva', che sottolinea come una vita condizionata dalla reattività gira in tondo senza fine. Possiamo impiegare una grande quantità d'energia e di tempo su molte cose diverse, ma alla fine della giornata ci troviamo di nuovo nello stesso stato di inquietudine annoiata da cui siamo partiti. Ci rendiamo conto, con un senso di sgomento, che dal punto di vista esistenziale non abbiamo ottenuto nulla. Come un criceto sulla ruota, come un cane che si rincorre la coda, non arriviamo da nessuna parte.

Se accettiamo l'idea della rinascita in maniera letterale, l'unica via d'uscita dal suo ciclo eterno è sconfiggere le forze della reattività che azionano il processo del *samsāra*, così che dopo la morte non rinasciamo di nuovo. Da questa prospettiva ortodossa, lo scopo della nostra pratica è il conseguimento di un *nirvāna* finale e trascendente. Una lettura laica, però, considera la rinascita come una metafora per l'esistenza ripetitiva in cui rimaniamo bloccati in cicli di comportamenti reattivi. In questo caso, lo scopo della pratica è smettere di pensare, di parlare e di agire in maniera reattiva, ottenendo così la libertà di rispondere alla vita senza essere condizionati da questi impulsi. Il *nirvāna*, invece di essere al di là del mondo transitorio e pieno di sofferenza, si rivela proprio nel cuore della nostra esperienza senziente, qui e ora.

Queste due interpretazioni opposte del *nirvāna* producono concezioni molto diverse di che cosa costituisca il bene. Per un buddhista ortodosso, il bene più alto è uno stato trascendente di *nirvāna* che si trova oltre il mondo condizionato; per un praticante laico e non ortodosso, il bene più alto è un ottuplice sentiero della prosperità umana che sorge da una condizione immanente di *nirvāna*. Nel linguaggio dei quattro compiti, un dharma della trascendenza sottolinea l'esperienza del cessare della reattività (il terzo compito), mentre un dharma dell'immanenza mette l'accento sull'impossibilità di coltivare un modo di vivere (il quarto compito). A prescindere dal

nostro punto di vista, dobbiamo comunque eseguire entrambi i compiti; la differenza sta in come intendiamo il rapporto tra loro. I trascendentalisti considerano la coltivazione del sentiero un requisito indispensabile per il conseguimento del *nirvāna*; i laici considerano l'esperienza del *nirvāna* un requisito indispensabile per coltivare il sentiero.

Un filo rosso che attraversa il canone *pāli* fornisce un prezioso sostegno a questa interpretazione laica: mi riferisco a quei discorsi sparsi nel canone dove il Buddha parla con la sua nemesi, il 'demone' Māra. Questi testi utilizzano un linguaggio simbolico e mitico per comunicare un'interpretazione della lotta umana perenne fra il bene e il male. Gli incontri fra Gotama e Māra illustrano come considerare il bene: una vita non limitata da quelle forze che le impediscono di prosperare. Māra è a volte descritto come l'*antaka*: colui che impone i vicoli ciechi (*anta*) che, tenendoci intrappolati in cicli di comportamenti reattivi, limitano la nostra capacità di rispondere alla vita con cura. La parola *māra* significa letteralmente 'l'assassino' ed equivale quindi a *pamāda*, la trascuratezza che, nelle parole del *Dhammapāda*, è 'il sentiero per la morte'.<sup>11</sup>

I discorsi in cui Gotama dialoga con Māra sono scritti in un linguaggio molto diverso da quelli che riferiscono le discussioni fra Gotama e suoi contemporanei, quali Mahānāma, Pāsenadi e Ānanda. Anche se è raffigurato come se fosse un individuo quasi umano, Māra non è assolutamente una figura storica quanto una personificazione mitica del male. A meno che non lo consideriamo un'apparizione parlante, è difficile non vederlo come una rappresentazione simbolica del Buddha stesso. Via via che Gotama veniva innalzato a gradi sempre più sovraumani di perfezione, diventava sempre più difficile accordarvi l'umanità conflittuale di un uomo che doveva fare i conti con crisi e tradimenti, oltre che con la malattia, la vecchiaia e la morte. Il problema fu risolto dividendolo in due: un Buddha interamente buono, contro un Māra interamente cattivo. Sopprimere ogni traccia dell'umanità comune dalla figura di Gotama ha reso forse inevitabile che una controfigura indipendente finisse per avere il ruolo di ombra.

Un paradosso centrale nella vita di Gotama è che un uomo che nella notte del suo risveglio aveva notoriamente sconfitto le forze di Māra, abbia continuato per i restanti quarantacinque anni della sua vita ad avere rapporti stretti con quelle stesse forze. È chiaro perciò che egli non era riuscito a cancellare la reattività dalla sua esperienza; non era stata, come dicono i discorsi, "tagliata come un ceppo di palma per non risorgere più". Gotama, piuttosto, aveva scoperto un modo radicalmente nuovo per fare i conti con la reattività.

In altre parole, Gotama non ha eliminato le forze di Māra, ma è diventato immune a esse.<sup>12</sup> Quando sorge nella sua mente, la reattività non fa più presa. Egli infatti non l'accetta né lotta contro di essa. L'avidità e l'odio, os-

servati con attenzione consapevole, vengono visti per ciò che sono: emozioni impermanenti che, lasciate a se stesse, svaniscono da sole. Accorgersi che si tratta di processi condizionati che non sono essenzialmente 'io' o 'mio', li priva di potere; di qui la frase che conclude molti dei dialoghi: "Ti riconosco, Māra". La libertà nirvanica è il risultato del comprendere come funziona la reattività. Non è il risultato della sua eliminazione.

Nelle dottrine tradizionali del karma e della rinascita, i tre fuochi dell'avidità, dell'odio e della confusione sono considerati stati mentali non fisici che accompagnano la coscienza che si reincarna di vita in vita finché, quando vengono finalmente eliminati, la coscienza smette di rinascere. Dalla prospettiva della biologia moderna, l'avidità e l'odio sono un'eredità del nostro passato evolutivo. Sono impulsi fisici che hanno la loro radice nel nostro sistema limbico, e che conservano ancora tanta forza a causa degli eccezionali vantaggi per la sopravvivenza che offrono alla specie umana.

Per quanto la pratica della meditazione di consapevolezza possa essere efficace nell'addestrarci a non cedere alle richieste dei nostri istinti fondamentali, sembra ingenuo pensare che la meditazione possa cancellarli definitivamente dal nostro sistema limbico. La loro forza può essere diminuita se non li mettiamo in atto, ma rimarranno presenti. Questa prospettiva scientifica ci aiuta a comprendere come Gotama sconfisse Māra: smise di assentire, ma rimase tuttavia soggetto ai suoi suggerimenti.

Māra è ben più che la semplice reattività innescata in risposta al contatto con il mondo. Il 'male' che personifica si estende alla struttura stessa dell'esistenza condizionata. Se Māra è ciò che ci impone vincoli e limiti, dobbiamo valutare in che modo il nostro stesso essere-nel-mondo sia permeato dal demoniaco. In un episodio, Māra si avvicina a Gotama "sotto le sembianze di un contadino che porta un grande aratro sulla spalla, con un lungho pungolo nella mano, i capelli arruffati, vesti di canapa, piedi sporchi di fango". Chiede: "Hai visto i miei buoi, asceta?". Risponde Gotama: "Che cosa sono i buoi per te, o malvagio?". Māra dichiara:

L'occhio è mio, le forme sono mie, il contatto visivo e la sua base di coscienza sono miei.

L'orecchio [...], il naso [...], la lingua [...], il corpo [...], la mente, il contatto mentale e la sua base di coscienza [...], sono miei. Dove puoi andare per sfuggire a me?<sup>13</sup>

La limitazione è una parte integrante di un mondo suddiviso in parti separate e indipendenti, che identifichiamo come 'io' o 'mio'. Finché siamo inconsapevolmente bloccati in un senso del mondo così ingenuo (da contadino), siamo soggetti a essere intrappolati dai 'lacci' di Māra, presi dai suoi 'uncini', sedotti dalle sue 'figlie'. Gotama risponde: "Dove non c'è occhio,

lacci

orecchio, naso, lingua, corpo, o mente, non c'è posto per te, o malvagio". Appena cominciamo ad allentare la presa cognitivo-affettiva del preoccuparsi esclusivamente di sé, scopriamo i primi barlumi della libertà di rispondere alle situazioni della vita da una prospettiva più altruista.

I lacci di Māra ampliano il significato di *dukkha*. La nascita, la malattia, l'invecchiamento e la morte sono *dukkha* non solo perché sono dolorosi, ma perché limitano la nostra capacità di realizzare le nostre possibilità. Māra è tutto ciò che impedisce all'essere umano di prosperare. Psicologicamente, Māra può indicare la nostra reattività abituale, ma esistenzialmente significa qualsiasi ostacolo, fisico, sociale, politico o economico alla nostra pratica dei quattro compiti. Un ictus debilitante, una cultura patriarcale, un governo dispotico, una religione oppressiva, l'estrema povertà: queste cose possono impedirci di prosperare quanto la nostra avidità e il nostro odio.

Essenzialmente, Māra indica l'assoluta inaffidabilità e l'imprevedibilità di questo mondo in cui siamo stati gettati alla nascita e da cui saremo sfrattati alla morte. In un mondo impermanente e condizionato, dove la vita dipende da un singolo battito del cuore, nulla ci garantisce che Māra non ci colpirà, mettendo improvvisamente fine a qualsiasi aspirazione coltiviamo.

Abbracciare la sofferenza significa abbracciare Māra. Lasciare andare la reattività vuol dire lasciar andare Māra. Lasciar andare comporta affrontare la condizione in cui ci troviamo senza amarezza o disperazione, acutamente consapevoli delle prime avvisaglie della reattività che ci inducono a pensare, parlare o agire in un modo di cui poi ci pentiremo. Assumere una posizione simile rispetto a Māra ci offre un modo di vivere nel mondo che si basa sulla quiete e radiosa equanimità, simboleggiata dalla figura del Buddha. Vediamo all'improvviso due visi di profilo invece di un vaso. In uno scambioso di Gestalt, Māra diventa il Buddha. Una mente chiusa diventa una mente aperta. La trascuratezza diventa cura. La morte diventa l'immortale. 'Mio' diventa 'non mio'.

Ma è vero anche il contrario. Una prospettiva di Buddha può altrettanto facilmente ritrasformarsi in una prospettiva di Māra. Questa ambivalenza è resa in un detto di Huineng, il sesto patriarca chan:

Sappiamo quindi che, non risvegliato, anche un Buddha è un essere senziente, e che anche un essere senziente, se si risveglia in un istante di pensiero, è un Buddha.<sup>14</sup>

Forse ci sentiamo un po' a disagio a sud dividere Gotama in due, il Buddha buono e il Māra cattivo, ma in pratica questa concezione si dimostra istruttiva. Il paradigma Buddha-Māra ci fa capire che il quadruplice compito comporta non solo una sequenza di azioni, ma uno spostamento radicale di percezione che viene continuamente minacciato. Questa comprensione mi-

na l'illusione che il coltivare il sentiero avverrà di pari passo con un costante miglioramento. È un modo di pensare che richiede di considerarci con un po' di umorismo, sempre in guardia sulla possibilità che ci stiamo ingannando.

Se 'Māra' è un modo per descrivere un'esistenza ripetitiva che non va da nessuna parte, 'Buddha' descrive un modo di essere-nel-mondo che si manifesta come prosperare degli esseri umani. Se Māra è una metafora della morte, Buddha è una metafora della vita. E non possiamo dare un senso al Buddha senza Māra, proprio come non possiamo dare un senso alla vita senza la morte. Lo svolgimento del quadruplice compito è impossibile senza la resistenza di Māra, così come è impossibile accendere un fiammifero senza una resistenza che generi frizione. È qui, credo, che cominciamo a individuare il battito incerto di una cultura del risveglio.

## (6)

Nella parabola della città, Gotama si paragona a un uomo che vaga per una foresta e che scopre per caso una strada antica. Seguendola, arriva alle rovine di una città.<sup>15</sup> Quando lascia la foresta, riferisce la sua scoperta al re del luogo e lo esorta a ricostruire la città, che diventa di nuovo "prospera, ben popolata, predisposta alla crescita e all'espansione". Questa storia è uno dei pochi brani del canone che offre un indizio su come il Buddha vedeva il dharma attuarsi nelle strutture del mondo. Paragonando la strada antica nella foresta al nobile ottuplice sentiero, sottintende che lo scopo del sentiero non è l'esperienza trascendente del *nirvāṇa*, ottenuta attraverso la cessazione della morte e della rinascita, ma la costruzione di un altro tipo di società, basata sulla comprensione dei quattro grandi compiti come funzione del principio della condizionalità. Nonostante i redattori del canone si siano sforzati di adattare questa parabola consona all'obiettivo ortodosso di mettere fine all'esistenza, la sua metafora ispiratrice di una città fiorente e affollata resiste con forza a una simile interpretazione.

Gotama descrive la città come uno spazio che incoraggia il prosperare degli esseri umani, fornendo possibilità economiche ('la prosperità'), sicurezza ('le fortificazioni'), vita familiare ('ben popolata') e svago ('parchi, boschetti, laghi'). Una città è uno spazio civico dove gli individui possono vivere vicini gli uni agli altri come "agenti razionali e socievoli destinati a collaborare in pace per il bene reciproco".<sup>16</sup> Dal momento che il dharma non ha posto né per i progetti provvidenziali di un Creatore né per una garanzia sociale ordinata per decreto divino, la realizzazione del potenziale della città si trova proprio nelle mani di esseri umani che assaporano l'uguaglianza. In questo senso, la pratica del quadruplice compito diventa più che



un semplice modello per lo sviluppo individuale. Quando li praticiamo insieme ad altri che condividono le nostre aspirazioni più profonde, i quattro compiti diventano atti di solidarietà che collaborano mentre i residenti costruiscono un futuro comune e sociale basato sulla comprensione della causalità naturalistica.

Esortando il re a *ricostruire* l'antica città, pare che Gotama stia dicendo tre cose distinte ma connesse. Primo, non vuole essere considerato eccezionale. Chiunque abbia penetrato il principio della condizionalità e la pratica della via di mezzo arriverà, egli suggerisce, a conclusioni simili alle sue. Almeno in linea di principio, non c'era motivo per cui nel passato non potessero essere esistite città fondate sul dharma (forse aveva in mente le rovine delle città della valle dell'Indo oppure, più vicine a lui, quelle di Indraprastha). Secondo, non desidera presentare il suo progetto come un'utopia. In armonia con la sua comprensione della natura pervasiva dell'impermanenza e della tragedia, riconosce che, come ogni altra cosa, le civiltà sorgono e cadono. E, terzo, non immagina la ricostruzione della città come un'impressione superba. Ricostruire una città non è come fondarla. Anche se un re o un ministro avrebbe dovuto finanziare l'impresa, ingaggiare lavoratori e supervisionare le opere, la ricostruzione sarebbe stata essenzialmente un'attività comune di una società dedita al recupero della sua gloria di un tempo, invece di alimentare l'io di un monarca.

Se considerato da un punto di vista comunitario, il quarto compito, il coltivare il sentiero, può essere inteso come un'attività che getta le fondamenta di una cultura. Una cultura (dal latino *colere*, coltivare) è un insieme di valori condivisi che sono stati coltivati da quanti si dedicano alla vita intellettuale. Una cultura buddhista, quindi, è una cultura che incarna i valori del dharma per come sono stati realizzati nel corso delle generazioni dalle persone che lo hanno praticato. Tuttavia, proprio come le città, le culture attraversano periodi di creatività e crescita, di stagnazione e declino, e persino scompaiono, lasciando solo rovine archeologiche e testuali. La sfida di coloro che oggi si sforzano di dare forma a un dharma laico (o una laicità buddhista) è simile a quella dell'uomo che nella foresta si imbatte nelle rovine di una città antica e aspira a ricostruirla.

Viste da una prospettiva moderna, molte forme tradizionali che il buddhismo ha ereditato dall'Asia appaiono inaridite. Il loro scopo sembra consistere principalmente nel preservare dottrine e pratiche venerande attraverso un'incessante ripetizione di insegnamenti e istruzioni del passato. Anche se singoli maestri d'eccezione possono cercare di rompere gli schemi, essi tendono ad essere frenati dalle forze della tradizione, da cui alla fine dipendono la loro autorità e legittimazione. Dopo la morte di un maestro innovativo, è spesso difficile per i suoi seguaci resistere alla pressione dell'ortodossia che cerca di farli rientrare nei ranghi. I tentativi di riconsi-

derare seriamente dottrine come la reincarnazione sono destinati a fare scarsi progressi. Istituzioni religiose sopravvissute al passare dei secoli tendono a considerare un anacronismo modifiche anche irrilevanti alle loro concezioni o ai loro comportamenti.

È improbabile che una cultura contemporanea del risveglio emerga dalle scuole buddhiste tradizionali senza un impulso esterno. Affinché una cultura stagnante fiorisca, c'è bisogno di tornare alle fonti spesso ignorate o dimenticate dalla tradizione, disimparare in maniera sistematica dogmi buddhisti obsoleti, e trasformare radicalmente le istituzioni, unitamente a uno sforzo concertato di ripensare il dharma dalle sue fondamenta. La domanda primaria e cruciale per coloro che si sentono attratti dalla possibilità di una cultura simile consisterà nel come si possa creare, sostenere e sviluppare una comunità buddhista basata sul principio della condizionalità e sulla pratica dei quattro compiti.

Nel corso dei secoli il termine 'comunità' (*sangha*) è stato per lo più monopolizzato dalle istituzioni monastiche. Nell'India del quinto secolo a. C., al contrario, la parola *sangha* si riferiva alle società repubblicane (come per esempio quella dei Mallā e la confederazione dei Vajji) che furono governate da assemblee anziché da monarchie (come per esempio il Magadha e il Kosala). Gotama non solo formò esplicitamente la sua comunità sul modello di una società repubblicana, ma ribadiva di continuo che l'assemblea dei suoi seguaci era quadruplice: comprendeva i *bhikkhu* e le *bhikkhuni*, e i laici di entrambi i sessi. Inoltre, questa comunità, invece di sottoporsi alla volontà di un mendicante anziano (come Mahākassapa), doveva autogovernarsi aderendo a un corpo impersonale di leggi (*dharma*). E, soprattutto, l'appartenenza alla nobile comunità (*ariyasangha*) era determinata non in base allo stato sociale ma all'entrata nella corrente: vale a dire, non dallo stato di asceta o capofamiglia, ma dall'aver fatto proprio l'ottuplice sentiero.<sup>17</sup>

Abbiamo già visto che seguaci quali Mahanāma, Jīvaka, e perfino l'ubriaco Sarakāmi, erano considerate entrate nella corrente e quindi facevano parte della nobile comunità. I *Discorsi connessi* comprendono anche una sezione dedicata a Citra, un capofamiglia originario della città di Macchikāsanda nel Kāsi, che spiega il dharma ad alcuni mendicanti ed è lodato come persona che possiede "l'occhio della comprensione che penetra la parola del buddha in profondità".<sup>18</sup> Nel *Grande discorso a Vācchagotta*, il Maestro dichiara al suo curioso ma sospettoso interlocutore:

Non vi sono soltanto cento, o cinquecento, ma assai più seguaci uomini e donne, i miei discepoli, vestiti di bianco, che godono della sensibilità, seguono il mio insegnamento, rispondono ai miei consigli, hanno superato il dubbio, sono diventati liberi da perplessità e intrepidi, sono diventati indipendenti dagli altri nel mio insegnamento.<sup>19</sup>

L'immagine che emerge da questo ed altri brani è quella di una comunità eterogenea di individui autonomi che si sostengono a vicenda, senza tuttavia compromettere la loro indipendenza nel loro modo di comprendere e praticare il dharma.

La disputa fra Ananda e Mahākassapa che ebbe luogo dopo la morte del Buddha si riduce a una lotta fra idee contrastanti su che cosa costituisca un sangha efficace. Per quanto ne sappiamo, il prevalere della visione di Mahākassapa (una gerarchia governata dall'alto), su quella di Ananda (una comunità più inclusiva e pluralistica), potrebbe aver permesso al dharma di sopravvivere nelle difficili condizioni di quel periodo. Tuttavia preparò anche il terreno per la futura separazione dei mendicanti in istituzioni monastiche, la cui vulnerabilità economica e politica fu in parte responsabile della scomparsa del buddhismo dall'India quindici secoli dopo la morte del Buddha.

In un'epoca laica come la nostra, è difficile immaginare che il modello asiatico del monachesimo buddhista si radichi al di fuori delle comunità buddhiste o di piccoli gruppi di convertiti tradizionalisti. Immaginare un sangha laico inizia col porre una domanda fondamentale: chi detiene l'autorità? Se seguiamo i primi testi, apprendiamo che la fonte dell'autorità è il dharma. Quando ristabiliamo questo principio essenziale spesso dimenticato, monaci e capifamiglia, uomini e donne, sono considerati soggetti a una legge che sostituisce qualsiasi potere istituzionale si possa acquistare nel corso di una carriera nella gerarchia buddhista. Un sangha laico, quindi, permette di dare potere a coloro che prima erano deboli ed emarginati. Ciò non vuol dire, tuttavia, che i seguaci dovrebbero ora sostituire i mendicanti all'apice della gerarchia. Porre l'autorità nel dharma comporta abbandonare qualsiasi gerarchia e sostituirla con un modello (come quello dei quaccheri) che funziona con il consenso fra pari spirituali.

Un sangha laico è una comunità di individui autonomi che pensano in modo simile, uniti dall'amicizia, e che lavorano per sostenersi a vicenda nel proprio progresso. Tale comunità è una *pratica* continua; richiede impegno e azione. In quanto comunità *vivente*, dove tutti i membri si considerano lautori in corso, è un progetto incompiuto. È qui utile la distinzione di Martin Buber fra *comunità* e *collettività*. Mentre i membri di una collettività rinunciano alla loro autonomia per raggiungere uno scopo condiviso, quelli di una comunità creano reti di amicizia che sostengono e onorano il processo di individuazione di ogni membro entro un contesto di valori condivisi.<sup>20</sup>

Tale concezione del sangha potrebbe essere solo un ennesimo ideale utopistico, che non ha alcun peso su ciò che gli esseri umani potrebbero realisticamente ottenere? Se adottiamo questo ideale, non rischiamo forse di respingere un modello di comunità che, nonostante le sue imperfezioni, si è dimostrato valido nel corso di molti secoli? L'ordine monastico buddhista,

dopo tutto, è una delle istituzioni umane più longeve che il mondo abbia mai conosciuto. In che modo, allora, i buddhisti laici possono creare, sostenere e coltivare un sangha sulla base di principi comuni e orientati verso il dharma? Come possono trovare una via di mezzo fra le istituzioni religiose autocratiche e gerarchiche da una parte, e l'individualismo isolato e alienato dall'altra? Questa è la sfida.

(7)

I testi parlano di un greco, chiamato Dharmarakṣita, che diventò un mendicante buddhista a meno di due secoli dalla morte di Gotama. In tempi moderni, il primo occidentale a fare questo passo, per quanto ne sappiamo, fu un operato, libero pensatore ateo e agitatore politico irlandese, nato attorno al 1856 con il nome di Laurence Carroll (o O'Rourke), che fu ordinato monaco a Rangoon come U Dhammaloka nel 1900. Solo recentemente, sono venuti alla luce alcuni dettagli sulla vita di questo uomo eccezionale, grazie alla ricerca ostinata di tre studiosi: Brian Bocking, Alicia Turner e Laurence Cox.<sup>21</sup> L'immagine di Dhammaloka è ancora incompleta: ci sono ampie lacune nella sua biografia, e la data e il luogo della sua morte rimangono un mistero. Eppure, quel che è noto permette a questo radicale a lungo dimenticato di capovolgere molte opinioni correnti sui primi convertiti occidentali al buddhismo.

Carroll/O'Rourke emigrò negli Stati Uniti attorno al 1870 o al 1880, attraversò il continente e quindi si recò in Giappone. Da lì giuse poi in Birmania, dove trovò lavoro come controllore in una azienda di legname. È possibile che sia diventato un monaco novizio già alla metà del 1880; ricevette la piena ordinazione nel luglio del 1900. Da lì fino alla sua scomparsa dai documenti pubblici quattordici anni dopo, fu un sostenitore dell'astinenza dall'alcol e un fervente oppositore del cristianesimo e del colonialismo. Per Dhammaloka, "una bottiglia del brandy 'Guiding Star', la 'Sacra Bibbia' e la mitragliatrice Gatling" erano i simboli interconnessi del tentativo britannico di minare i valori tradizionali della Birmania allo scopo di mettere il paese strettamente sotto il controllo coloniale.<sup>22</sup> Giudicato colpevole di sedizione nel 1910, ricevette una sentenza lieve. Le sue attività di predicatore lo portarono lontano: Giappone, Thailandia, Singapore, Ceylon, Cambogia e perfino Australia. Nel 1914 un resoconto di un missionario cristiano ne parla come direttore dell'associazione buddhista dei pensatori liberi di Bangkok, ed è l'ultima volta in cui se ne hanno notizie.

In quanto operato che girava per il mondo e che fece il passo scandaloso di adottare le credenze e l'abito di un popolo colonizzato, e che poi denunciò pubblicamente la religione e la cultura nelle quale era nato, Dhamma-

loka si contrappone nettamente a personaggi colti quali Allan Bennett (Ananda Metteyya) e Anton Gueth (Nyanatiloka), che finora sono stati considerati i primi monaci buddhisti occidentali.<sup>23</sup> Bennett (1872-1923) era un fragile intellettuale britannico, con una formazione di chimico, in seguito occultista entusiasta e amico stretto di Aleister Crowley. Gueth (1878-1957) nacque a Wiesbaden, si formò privatamente da musicista classico e compositore, e divenne un lettore avido di Arthur Schopenhauer prima di interessarsi al buddhismo. Entrambi presero gli ordini monastici in Birmania poco dopo Dhammaloka, ma nessun documento attesta che questi borghesi europei avessero conosciuto o avessero avuto a che fare con il focoso vagabondo irlandese.

Per Dhammaloka, vivere senza casa non era il gesto idealizzato di rinuncia di uomini colti che vivono in eremitaggi semplici ma confortevoli, bensì lo stile di vita duro e insicuro di cui aveva esperienza diretta. Non fu l'unico uomo bianco povero a vagare per l'Asia alla fine del diciannovesimo secolo, campando a stento alla periferia dell'impero. Era perfettamente naturale che questi girovaghi cercassero ospitalità nei monasteri buddhisti, dove avrebbero ricevuto gratuitamente cibo e riparo. Forse alcuni presero gli ordini per periodi più o meno lunghi. Ma poiché la loro vita di rado viene documentata, da loro stessi o da altri, tendono a non lasciare tracce. Oggi potremmo vederli come i predecessori della Beat Generation e degli hippy che vagavano per l'Asia con pochissimi soldi e che, allo stesso modo, finivano spesso nei monasteri buddhisti.

Ancora oggi, i frammenti che ci rimangono sulla vita di Dhammaloka sfidano l'idea diffusa del buddhismo come tradizione fondata sullo studio, sulla meditazione e sul ritiro dagli affari del mondo. Troviamo un uomo che visse fuori dalle regole della buona società occidentale, un *bhikkhu* che si impegnò in una retorica appassionata, un radicale che abbracciò la sofferenza degli oppressi. Oltre a essere il primo *bhikkhu* occidentale, Dhammaloka fu anche il primo occidentale a praticare un buddhismo estremamente coinvolto nelle sfide della secolarizzazione.

La pratica del dharma opera sullo terreno stesso su cui ci troviamo, come dimostra la vita di U Dhammaloka. Essa consiste nel rispondere con la maggior cura e premura possibili alle condizioni che affrontiamo qui ed ora. Non vi è una forma o un modello ideali di pratica, perfetti in ogni momento a cui conformarci. Nonostante il fatto che Dhammaloka fondò la *Buddhist Tract Society* a Rangoon nel 1907, che pubblicò, fra gli altri, *I diritti dell'uomo* e *L'età della ragione* di Thomas Paine, l'espressione più convincente del suo dharma non si trova in ciò che scrisse o pubblicò, ma nei suoi atti fisici e pubblici.

Forse, per ottenere una descrizione tridimensionale e sfaccettata della storia del buddhismo, dovremmo disimparare il dogma buddhista per sco-

prire il dharma da capo, e dovremmo forse anche disimparare i racconti che il buddhismo ha costruito attorno al proprio passato. Invece di pensare che Dhammaloka fosse eccezionale (e quindi rinforzare tacitamente il pregiudizio coloniale secondo cui ci voleva un europeo per scuotere i birmani passivi), dobbiamo considerare che l'immagine del buddhismo presentata dai suoi apologeti, come una religione di tranquillità nirvanica e di illuminazione, non sia altro che una pia caricatura che non tiene conto di come vissero realmente la maggior parte dei buddhisti nel corso della storia. Come illustra la vita di Mahānāma, Pasenadi, Sunakkhatta, Jvaka e Ananda, il canone più antico rivela una comunità formata da persone imperfette che si impegnavano ad applicare il dharma nella loro vita. Come dimostrano gli studi di Gregory Schopen sulle testimonianze epigrafiche e archeologiche, i monasteri buddhisti dell'India antica si occupavano frequentemente di attività commerciali e di altro genere, che contrastavano con le rappresentazioni idealiste del monachesimo fornite dai testi.<sup>24</sup> Il lavoro di Jacques Gernet rivela allo stesso modo che le grandi istituzioni monastiche buddhiste della Cina erano integrate nei meccanismi statali e possedevano granai, tesori e schiavi.<sup>25</sup>

Oggi che il buddhismo viene sottoposto allo sguardo invadente dei mezzi di comunicazione moderni, chiamato dai suoi sostenitori a rispondere delle sue azioni, e giudicato secondo il criterio della trasparenza, abbiamo un'occasione senza precedenti di osservare ciò che davvero accade in suo nome. I centri buddhisti si rivelano ugualmente soggetti a lotte di potere, scandali sessuali e uso improprio dei fondi di qualsiasi altra istituzione umana, e i 'maestri' buddhisti vengono frequentemente accusati di possedere una libido irrequieta e piedi d'argilla. Se siamo sconvolti e delusi da queste rivelazioni, significa che credevamo in una visione idealista del buddhismo. Accettando la retorica buddhista su maestri risvegliati, puri lignaggi e meditazioni che garantiscono l'illuminazione, si rischia di predisporre a una delusione dolorosa oppure a forme sempre più sofisticate di giustificazione e diniego.

Non sto suggerendo il cinismo. Desidero soltanto ribadire che le istituzioni e gli insegnanti buddhisti sono umani e sono soggetti a fallimenti umani. In questo senso, il buddhismo non è affatto diverso da qualsiasi altra religione. Eppure può ingannare gli occidentali, disorientati dalla sua novità e stranezza, facendogli credere che il buddhismo avrebbe potuto evitare la fossilizzazione e la corruzione, che tendono a penetrare inosservate in qualsiasi istituzione che ha dato per scontata la sua autorità. Soltanto togliendo il buddhismo dal suo piedistallo romantico e riportandolo sulla terra abbiamo la possibilità di immaginare che tipo di cultura il dharma sarebbe in grado di generare in un mondo laico che diffida ormai dei sacerdoti carismatici e dei dogmi inflessibili.

(8)

Un recente effetto dell'incontro fra la modernità e il dharma è che in diverse parti del mondo sono sorti spazi buddhisti laici. Persone isolate e gruppi si dedicano alla pratica del dharma senza avere alcuna affiliazione con una scuola buddhista tradizionale. Questi nomadi spirituali tendono a imparare più dai testi e dai siti appartenenti a tutto il panorama buddhista che da un maestro di un lignaggio specifico. Il loro senso di appartenenza a una comunità può essere più virtuale che reale. Quando si incontrano di persona, possono farlo nel soggiorno di un appartamentino come in un centro buddhista. Anche se sono diffidenti verso le credenze rigide, la devozione acritica e le istituzioni patriarcali della religione buddhista, possono tuttavia apprezzare le strutture dei gruppi più tradizionali e trarre beneficio dalla formazione che offrono. Alcuni sono profughi provenienti da queste organizzazioni. Hanno dedicato molti anni a un certo lignaggio buddhista, per poi abbandonarlo perché non possono accettare in buona fede le sue dottrine, approvare le sue polemiche sull'unicità, o arrendersi all'autorità dei suoi capi. Altri continuano a identificarsi felicemente come cristiani, ebrei o non-credenti mentre si impegnano sinceramente nella pratica del dharma.

Nel 2005 ho cominciato a formulare una serie di tesi per definire il tipo di spazio buddhista laico in cui mi trovavo allora e in cui continuo a trovarmi: il tipo di spazio che ho descritto in questo libro. Qui di seguito ne offro una versione aggiornata:

## DIECI TESI PER UN DHARMA LAICO

1. Il buddhista laico è qualcuno che si impegna a praticare il dharma solo per il bene di questo mondo.
2. La pratica del dharma comprende quattro compiti: abbracciare la sofferenza, lasciar andare la reattività, contemplare il cessare della reattività, e coltivare un modo di vita integrato.
3. Tutti gli esseri umani, a prescindere dal loro genere, razza, orientamento sessuale, disabilità, nazionalità e religione, possono praticare questi quattro compiti. Ogni persona in ogni momento ha il potenziale di essere più risvegliata, più ricettiva e più libera.
4. La pratica del dharma riguarda sia come parliamo, agiamo e lavoriamo in pubblico, sia come eseguiamo i nostri esercizi spirituali in privato.
5. Il dharma è al servizio dei bisogni delle persone in tempi e luoghi determinati. Ogni forma che il dharma assume è una creazione umana transitoria e dipendente dalle condizioni storiche, culturali, sociali ed economiche che l'hanno generata.

6. Il praticante rispetta gli insegnamenti di dharma tramandati dalle varie tradizioni cercando di applicarli con creatività, in modi appropriati al mondo così com'è ora.
7. La comunità di praticanti è formata da persone autonome che si sostengono a vicenda nel coltivare il proprio sentiero. In questa rete di individui che condividono la stessa aspirazione, ciascuno rispetta l'uguaglianza degli altri e allo stesso tempo riconosce le conoscenze e le capacità di ciascuna persona.
8. Il praticante si impegna a un'etica di cura, fondata sull'empatia, sulla compassione e sull'amore per tutte le creature che si sono evolute su questa terra.
9. Il praticante si sforza di comprendere e di diminuire la violenza strutturale delle società e delle istituzioni, come pure le radici della violenza presenti in se stesso.
10. Il praticante del dharma aspira a nutrire una cultura del risveglio che trae ispirazione da fonti buddhiste e non buddhiste, religiose e laiche.

re, provocata dall'indulgere nella sensualità, che è una cosa bassa, tipica delle persone rozze e dei non risvegliati, priva di dignità e insoddisfacciente; e la dipendenza dall'autopunizione, che è dolorosa, senza dignità e insoddisfacciente.

"La via di mezzo, *bhikkhu*, a cui si è risvegliato il *tathāgata*, non conduce a questi due vicoli ciechi, ma alla visione e alla conoscenza, e porta a una comprensione tranquillizzante e lucida, al risveglio, e al *nirvāna*.

"E che cos'è, *bhikkhu*, la via di mezzo...? E semplicemente questo nobile ottuplice sentiero: visione, pensiero, parola, azione, mezzi di sostentamento, sforzo, presenza mentale e concentrazione completi..."

"Questo è il *dukkha*: nascita è *dukkha*, invecchiare è *dukkha*, malattia è *dukkha*, morte è *dukkha*, incontrare ciò che non è caro è *dukkha*, separarsi da ciò che ci è caro è *dukkha*, non ottenere ciò che si vuole è *dukkha*. In breve, questi cinque gruppi di attaccamento sono *dukkha*.

"Questo è il sorgere (*samudaya*): esso è brama (*taṇhā*), che è ripetitiva, si crogiola nell'attaccamento e nell'avidità, indulge ossessivamente in questo e in quello: bramando stimoli, bramando esistenza, bramando non esistenza.

"Questo è il cessare: lo svanire senza traccia e il cessare di quella brama (*taṇhā*), lasciarla andare e abbandonarla, libertà e indipendenza da essa.

"E questo è il sentiero: il sentiero con otto diramazioni: visione completa, pensiero completo, parola completa, azione completa, completi mezzi di sostentamento, sforzo completo, completa presenza mentale, completa concentrazione.

"Così è *dukkha*. Può essere compreso. È stato compreso.

"Così è il sorgere. Si può lasciare andare. È stato lasciato andare.

"Così è il cessare. Può essere contemplato. È stato contemplato.

"Così è il sentiero. Può essere coltivato. È stato coltivato.

"Così sorse in me l'illuminazione su cose precedentemente sconosciute. Finché la mia conoscenza e la mia visione non furono interamente chiarite sui dodici aspetti di questi quattro, non dichiaravo di avere avuto un risveglio senza pari in questo mondo con tutti i suoi esseri umani e celesti, i suoi dèi e demoni, i suoi asceti e brahmani. Soltanto quando la mia conoscenza e la mia visione furono chiare in tutti questi modi ho dichiarato di avere avuto tale risveglio.

"La libertà della mia mente è incrollabile. La nascita è vinta; la vita spirituale è stata vissuta; ciò che c'era da fare è stato fatto; l'esistenza non sarà più ripetuta".

Questo è ciò che disse. Ispirati, i cinque gioirono delle sue parole. Mentre parlava, l'occhio spassionato e immacolato del dharma sorse in Koṇḍañña: "Ciò che è soggetto a sorgere è soggetto a cessare".

## Discorsi scelti dal canone pali

*Nel tradurre questi discorsi, li ho abbreviati e parafrasati per renderli accessibili a un lettore moderno. Per interpretazioni più letterali e più tradizionali si prega di consultare le traduzioni citate nelle note.*

### (1) TRE DOMANDE

"Mentre ero ancora un bodhisatta, mi venne da chiedere: qual è il piacere (*assāda*) della vita? Qual è la tragedia (*ādānava*) della vita? Qual è l'emancipazione (*nissarana*) della vita? Allora, *bhikkhu*, mi venne da rispondere: "La felicità e la gioia che sorgono condizionate dalla vita, questo è il piacere della vita; che la vita è impermanente, difficile e mutevole, questa è la tragedia della vita; l'eliminazione e l'abbandono dell'attaccamento alla vita (*chandarāga*), questa è l'emancipazione della vita".<sup>1</sup>

### (2) IL RISVEGLIO

"Questo dharma che ho raggiunto è profondo, arduo da vedere, difficile da comprendere, calmo ed eccellente, non limitato dal pensiero, sottile, percepito dai saggi. Ma la gente ama il suo stato (*ālaya*): nel suo stato si delizia e si esalta. È difficile per la gente che ama, si delizia e si esalta nel suo stato vedere questo fondamento (*bhāna*): la condizionalità dell'"a causa di ciò" (*idappaccayaṭṭhā*), il sorgere condizionato (*patikkasamuppāda*). Ed è anche difficile vedere questo fondamento: l'acquietarsi delle inclinazioni, l'abbandono delle basi, lo svanire della reattività, l'assenza di desiderio, il cessare, il *nirvāna*".<sup>2</sup>

### (3) I QUATTRO COMPITI

Questo è ciò che ho udito. Il Maestro era a Benares nel Parco dei cervi a Ispātana. Si rivolse allora al gruppo di cinque mendicanti.

"Ci sono, *bhikkhu*, due vicoli ciechi che non dovrebbero essere percorsi da chi ha lasciato la casa. Quali sono questi due? La dipendenza dal piace-

## (4) SUL FUOCO

Una volta il Maestro si trovava vicino a Gayā, presso il Capo Gayā, insieme a mille mendicanti, che erano stati in precedenza adoratori del fuoco dai capelli arruffati. Si rivolse a loro:

“*Bhikkhu*, tutto sta bruciando. E in che modo sta bruciando?”

scienza sta bruciando, le forme stanno bruciando, l'occhio della coscienza tutto ciò che sia percepito come piacevole o doloroso o neutro, che sorge dal contatto con gli occhi come sua condizione, anche questo sta bruciando. Bruciano con che cosa? Stanno bruciando con il fuoco della brama, il fuoco dell'odio, il fuoco dell'illusione...

“L'orecchio sta bruciando, i suoni stanno bruciando...”

“Il naso sta bruciando, gli odori stanno bruciando...”

“La lingua sta bruciando, i sapori stanno bruciando...”

“Il corpo sta bruciando, le sensazioni stanno bruciando...”

“La mente sta bruciando, le idee stanno bruciando...”

“*Bhikkhu*, quando un seguace nobile e sapiente vede così, si distacca dall'occhio, dalle forme, dalla coscienza dell'occhio, dal contatto degli occhi, da tutto ciò che è percepito come piacevole o doloroso o neutro, che sorge dal contatto con gli occhi come sua condizione, anche da questo egli si libera.

“Si distacca dall'orecchio, dai suoni...; dal naso, dagli odori...; dalla lingua, dai sapori...; dal corpo, dalle sensazioni...; dalla mente, dalle idee...”

“Distaccandosi, diviene spassionato; attraverso il distacco è liberato; sa: ‘Sono libero’. Comprende: ‘La nascita è vinta; la vita spirituale è stata vissuta; ciò che c'era da fare è stato fatto; l'esistenza non sarà più ripetuta’.”

E mentre veniva pronunciato questo discorso, le menti dei mille mendicanti, attraverso il non attaccamento, furono liberate dagli efflussi.<sup>4</sup>

## (5) IL TUTTO

“*Bhikkhu*, vi insegnerò il tutto. Ascoltate.

“E che cos'è, *bhikkhu*, il tutto? L'occhio e le forme, l'orecchio e i suoni, il naso e gli odori, la lingua e i sapori, il corpo e le sensazioni, la mente e i suoi contenuti. Questo è chiamato il tutto.

“Se qualcuno, *bhikkhu*, dovesse dire: ‘Dopo aver rifiutato questo tutto, rivelerò un altro tutto’, questo sarebbe solo un vanto inutile da parte sua. Se venisse interrogato, non sarebbe in grado di rispondere e, inoltre, rimarrebbe confuso. Perché? Perché *quel* tutto non sarebbe nei limiti delle sue possibilità?”<sup>5</sup>

## (6) A KACCĀNAGOTTA

Il Maestro viveva a Sāvattihī. Fu allora che il buon Kaccānagotta lo avvicinò, lo salutò, si sedette al suo fianco, e disse: “Tu dici, signore, ‘visione completa’. In che senso una visione è completa?”

“In gran parte, Kaccāna, questo mondo si affida alla dualità di ‘è’ e ‘non è’. Ma chi vede il sorgere del mondo mentre accade con completa comprensione, non percepisce il ‘non è’ in merito al mondo. E chi vede il cessare del mondo mentre accade con completa comprensione, non percepisce l’‘è’ in merito al mondo.

“In gran parte, questo mondo è legato ai suoi pregiudizi e alle sue abitudini. Ma tale persona non viene imprigionata nelle abitudini, fissazioni, pregiudizi e tendenza della mente. Non si fissa sul ‘mio sé’. Non dubita che quando qualcosa accade, accade, e quando ha fine, ha fine. La sua conoscenza è indipendente dagli altri.

“In questo senso la sua visione è completa.

“Ogni cosa è il primo vicolo cieco. ‘Ogni cosa non è l’altro vicolo cieco. Il Tathāgata rivela il dharma da un punto mediano che evita entrambi i vicoli ciechi’.”<sup>6</sup>

## (7) SULLA VACUITÀ

Il Maestro una volta viveva a Sāvattihī, nel giardino orientale della villa della madre di Migāra. Mentre scendeva la sera, il buon Ānanda emerse dal suo isolamento e si avvicinò. Salutò il Maestro, si sedette al suo fianco, e disse:

“Una volta vivevi nel Sakiya, signore, tra la tua gente, nella città di Nāgaraka. Fu lì che sentii dire dalle tue labbra: ‘Ora dimoro principalmente dimorando nella vacuità’. Quanto ho sentito è corretto?”

“Sì. Allora, come ora, dimoro principalmente dimorando nella vacuità.

“Nell’essere vuota di elefanti, bovini e cavalli, oro e argento, folle di donne e di uomini, c’è solo una cosa di cui questa villa non è vuota: questo gruppo di mendicanti.

“Di nuovo, non essendo consapevole di villaggi o di persone, c’è una cosa sola in base alla quale il mendicante concentra la sua mente: la consapevolezza della foresta.

“Il suo cuore gioisce di quella consapevolezza della foresta, ne è reso radoso e calmo, si dedica a essa. Egli sa: ‘senza nessuna delle ansie provocate dall’essere consapevole di villaggi o di persone, c’è una cosa sola in base alla quale posso essere soggetto a una certa ansia: la consapevolezza della foresta’.

“Questo stato di consapevolezza è vuoto di ogni percezione di villaggi e

di persone. C'è solo una cosa di cui non è vuoto: la consapevolezza della forma.

“Così lo considera come vuoto di ciò che non c'è. E di ciò che rimane, egli sa: ‘Questo è ciò che c'è’. Così è questo entrare nella vacuità in sintonia con quanto accade, non distorto e puro.”

“Allora, non più consapevole della foresta, una cosa sola concentra la mente del mendicante: la consapevolezza della distesa della terra.”

“Proprio come la pelle di un toro perde le sue pieghe quando è tesa da numerosi pioli, così, allo stesso modo, ignorando colline e valli, fiumi e burroni, terre coperte di ceppi e spine, e le linee frastagliate delle colline, una cosa sola attira l'attenzione della mente del mendicante: la consapevolezza della distesa della terra.”

“Non più consapevole della distesa della terra, una cosa sola attira la mente del mendicante: la consapevolezza dello spazio illimitato.”

“Non più consapevole dello spazio illimitato, una cosa sola attira la mente del mendicante: la consapevolezza della coscienza illimitata.”

“Non più consapevole della coscienza illimitata, una cosa sola attira la mente del mendicante: la consapevolezza del nulla.”

“Non più consapevole del nulla, una cosa sola attira la mente del mendicante: la consapevolezza dell'essere né consapevole né inconsapevole.”

“Non più consapevole dell'essere né consapevole né inconsapevole, una cosa sola attira la mente del mendicante: una meditazione del cuore priva di segni.”

“Il suo cuore gioisce in quella meditazione priva di segni, è reso radioso e calmo da essa, si dedica a essa. Egli sa: ‘Ormai privo delle ansie causate dall'essere consapevole dell'essere né consapevole né inconsapevole, sono soggetto all'ansia che proviene dall'aver i sei campi sensoriali di un corpo vivente’.”

“Allora egli comprende: ‘Una meditazione del cuore priva di segni è condizionata e artificiosa, e tutto ciò che è condizionato e artificioso è impermanente e soggetto a cessare’.”

“Nel conoscere e capire in questo modo, il suo cuore è liberato dagli efflussi della cupidigia, del divenire e dell'ignoranza. In questa libertà, sorge un'intuizione: ‘Questa è libertà’. Egli sa: ‘La nascita è vinta; la vita spirituale è stata vissuta; ciò che c'era da fare è stato fatto; l'esistenza non sarà più ripetuta’.”

“Ormai privo delle ansie dovute agli efflussi, sono soggetto all'ansia che proviene dall'aver i sei campi sensoriali di un corpo vivente’.”

“Questo stato di consapevolezza è vuoto di quegli efflussi. Ciò che non è vuoto è questo: i sei campi sensoriali di un corpo vivente’.”

“Così egli lo considera vuoto di ciò che non c'è. E di ciò che rimane, egli sa: ‘Questo è ciò che c'è’. Così è questo entrare nella vacuità in sintonia con ciò che accade, non distorto e puro.”

“Quegli asceti e religiosi del passato, del presente e del futuro che hanno dimorato, dimorano o dimoreranno nella pura e insuperabile vacuità, tutti costoro hanno dimorato, dimorano o dimoreranno proprio in questa vacuità. Perciò è così che dovreste indirizzarvi: ‘Viviamo in questa vacuità’.”

Questo è ciò che il Maestro disse. Raggiante, il buon Ananda giolì delle sue parole.<sup>7</sup>

## (8) A JIVAKA (1)

Una volta il Maestro si trovava nel terreno dove si cibano gli scoiattoli, nel Boschetto di bambù a Rājagaha. Allora l'asceta ‘Crocchia’ Sivaka si avvicinò e lo salutò. Dopo una conversazione cortese e piacevole, gli si sedette accanto e disse:

“Signor Gotama, ci sono alcuni asceti e brahmani che esprimono l'opinione e sostengono che qualsiasi esperienza di una persona, sia essa piacevole, dolorosa o neutra, sia causata da ciò che è stato fatto nel passato. Che cosa dici in merito?”

“Alcune esperienze sono causate dalla bile, altre dalla flemma, altre ancora dal vento, altre da questi tre insieme. Alcune esperienze sono causate dal cambiamento delle stagioni, alcune da una scarsa cura, altre da un attacco improvviso, e alcune sono frutto delle proprie azioni.”

“Puoi capire da te come avvengono tali esperienze.”

“La gente concorda su come accadono tali esperienze.”

“Coloro che credono che ogni esperienza sia causata da ciò che è stato fatto in passato vanno oltre ciò che può essere conosciuto in prima persona e ciò che è ritenuto vero nel mondo. Perciò dico che quegli asceti e quei brahmani sono in errore.”<sup>8</sup>

## (9) A SĪVAKA (2)

Di nuovo l'asceta ‘Crocchia’ Sivaka si avvicinò e salutò il Maestro. Dopo una conversazione cortese e piacevole, gli si sedette accanto e disse:

“Parli di un ‘dharma chiaramente visibile’, signore. In che senso il dharma è chiaramente visibile, immediato, invitante, edificante, tale da essere sperimentato di persona dal saggio?”

“Lascia che ti faccia una domanda su questo. Rispondi come ti sembra giusto. Che cosa pensi: quando c'è avidità in te, tu sai forse ‘c'è avidità in me’, e quando non c'è avidità in te, tu sai forse ‘non c'è avidità in me?’.”

“Sì.”

“E nel caso di odio, illusione e quelle qualità della mente associate ad

avidità, odio e illusione: quando sono in te, tu sai forse che sono presenti? E quando non sono in te, sai che sono assenti?”<sup>9</sup>

“E così che il dharma è chiaramente visibile, immediato, invitante, edificante, tale da essere sperimentato di persona dal saggio”.

Sivaka disse al Maestro:

“Eccellente, signore. Da ora in poi considerami come un seguace che cerca rifugio finché respira”.<sup>9</sup>

#### (10) I VENTUNO

“*Bhikkhu*, possedendo sei qualità, il capofamiglia Mahānāma ha trovato compimento nel *tathāgata*, è diventato un veggente dell’immortale e continua la sua vita avendo contemplato l’immortale. Quali sono queste sei qualità? Chiara fiducia nel Buddha, chiara fiducia nel dharma, chiara fiducia nel sangha, nobile virtù, nobile comprensione e nobile liberazione.”<sup>10</sup>

#### × (11) DAL DHAMMAPADA

Proprio come il contadino irriga un campo, il fabbro costruisce una freccia, e il falegname dà forma a un pezzo di legno, così il saggio doma il suo sé.<sup>11</sup>

La cura è il sentiero verso l’immortale;

La mancanza di cura è il sentiero verso la morte.

Chi è premuroso non muore

Chi non ha cura è come fosse già morto.<sup>12</sup>

Il saggio si muove per il villaggio

Come l’ape raccoglie il polline

E vola via senza far danno

Al fiore, al suo colore o alla sua fragranza.<sup>13</sup>

#### Note

Nei rimandi alle fonti canoniche in lingua pāli, riporto il titolo e il luogo dell’opera in pāli, e in seguito l’indicazione di pagina di una traduzione disponibile. Non riporto le indicazioni di pagina dell’edizione del canone pāli della Pāli Text Society, giacché la mia fonte per i testi canonici è SuttaCentral: *Early Buddhist Texts, Translations, and Parallels*, [suttacentral.net](http://suttacentral.net).

Ho confrontato i passi qui tradotti con altre traduzioni disponibili. Invece di tradurre i passi letteralmente, li ho spesso modificati, eliminando le ripetizioni e scegliendo uno stile più asciutto e idiomático. Le mie traduzioni dei testi pāli che cito frequentemente e che sono alla base della mia interpretazione dell’insegnamento del Buddha sono riportate nell’appendice “Discorsi scelti dal canone pāli”, citata nelle note come “Discorsi scelti”.

#### 1. DOPO IL BUDDHISMO

Epigrafe: *Udāna* 1:10, Ireland (1997), p. 21.

1. *Udāna* 6:4, Ireland (1997), p. 86. Per una discussione del significato del termine *tathāgata*, vedi capitolo 5, paragrafo 9.

2. *Ibid.*, p. 87.

3. *Saṃyutta Nikāya* 22:94, Bodhi (2000), p. 949.

4. *Udāna* 6:4, Ireland (1997), p. 88.

5. *Saṃyutta Nikāya* 22:94, Bodhi (2000), p. 949.

6. *La raccolta della roccia blu*, caso 14, Cleary e Cleary (1978), p. 111.

7. *Maññima Nikāya* 121, Nanamoli e Bodhi (1995), p. 965. Vedi *Sulla vacuità* nei “Discorsi scelti”.

8. *Ibid.*, p. 1143.

9. *Ibid.*, pp. 965-6.

10. *Ibid.*, p. 969.

11. *Ibid.*, p. 970.

12. *Udāna* 1:10, Ireland (1997), p. 21.

13. Per maggiori dettagli su questa pratica, vedi Kusan (2009); Batchelor (1989).

14. *The Gateless Gate*, caso 1, Yamada (2004), p. 11.

15. *Saṃyutta Nikāya* 12:15, Bodhi (2000), p. 544. Vedi *A Kaccānagotta* nei “Discorsi scelti”.

16. Rockhill (1884), p. 34. Ho citato il passo come appare in *Dīgha Nikāya* 16, Walshe 1995, pp. 246-7.

17. Vedi Mohr e Tiedroen (2010).



1. *Anguttara Nikāya* VI:119-39, Bodhi (2012), p. 989. Vedi *I ventuno* nei "Discorsi scelti".
2. Burlingame (1995), vol. 2, p. 45.
3. Rockhill (1884), p. 119.
4. Bodhi (2000), p. 802, n. 288.
5. Rockhill (1884), p. 57.
6. *Samyutta Nikāya* 22:83, Bodhi (2000), p. 928.
7. *Ibid.*, p. 928.
8. Rockhill (1884), p. 88.
9. Malasekera (1997), pp. 250-1.
10. *Udana* 1.5, Ireland (1997), p. 16. Ireland omette Devadatta dall'elenco, con la motivazione che "ha poco senso, dal momento che Devadatta fu il cugino malvagio e ambizioso del Buddha" (p. 118). In tal modo accetta in modo acritico la posizione ortodossa. Ireland fa presente che Devadatta appare nell'edizione della Pali Text Society del testo pāli, ma il suo nome è assente nelle edizioni singalesi e birmane del canone.
11. *Callavaḡga* v11, Horner (1952), p. 265.
12. *Ibid.*, p. 264.
13. *Ibid.*, p. 276. Rockhill (1884), p. 87, riporta un elenco diverso.
14. *Ibid.*, p. 278.
15. *Ibid.*, p. 260.
16. Ray (1994), p. 172; ciò concorda con le proibizioni elencate nel Vinaya tibetano, tradotto in Rockhill (1884), p. 87.
17. *Ibid.*, pp. 162-73.
18. *Dīgha Nikāya* 16, Walshe (1995), p. 244.
19. *Ibid.*, pp. 244-5.
20. *Ibid.*, p. 245.
21. *Ibid.*, p. 245.
22. *Ibid.*, p. 245.
23. *Ibid.*, p. 245.
24. *Ibid.*, p. 257.
25. Mettanando (2000).
26. *Dīgha Nikāya* 16, Walshe (1995), p. 265.
27. *Ibid.*, p. 266.
28. *Ibid.*, p. 273.
29. Burlingame (1995), vol. 2, p. 45.
30. *Dīgha Nikāya* 16, Walshe (1995), p. 272.
31. *Ibid.*, p. 268.
32. *Ibid.*, pp. 269-70.
33. *Ibid.*, p. 270.
34. *Ibid.*, p. 270.
35. *Ibid.*, p. 273.
36. *Ibid.*, p. 275.
37. *Anguttara Nikāya* I:191, Bodhi (2012), p. 109.
38. Bodhi (2000), p. 806, n. 307.
39. *Samyutta Nikāya* 16:11, Bodhi (2000), p. 679.
40. Rockhill (1884), pp. 150-1.
41. *Samyutta Nikāya* 16:6-8, Bodhi (2000), pp. 667-71.
42. Rockhill (1884), p. 151.
43. *Samyutta Nikāya* 16:11, Bodhi (2000), p. 677.
44. *Ibid.*, p. 677.
45. *Majjhima Nikāya* 108, Nānamoli e Bodhi (1995), p. 880.
46. *Ibid.*, pp. 881-2.
47. *Ibid.*, pp. 882-3.
48. *Ibid.*, p. 883.
49. *Anguttara Nikāya* VI:128, Bodhi (2012), p. 989. Vedi *I ventuno* nei "Discorsi scelti".
50. *Callavaḡga* XI, Horner (1952), p. 399.
51. Qui seguono i pāli. Cf. Rockhill (1884), p. 154.
52. *Theragāthā* 1034-36, C. Rhys Davids (1980).
53. *Callavaḡga* XI, Horner (1952), p. 396.
54. Nel Vinaya pāli, inizia la sua recitazione con il *Brahmajāla Sutta?* (*Dīgha Nikāya* 1). Gli studiosi non concordano sul fatto che il concilio ebbe realmente luogo, per non parlare dell'ordine in cui furono recitati i testi.

## II. UNA CULTURA DEL RISVEGLIO

Epigrafe: *Samyutta Nikāya* 22:94, Bodhi (2000), p. 949.

1. L'opera più conosciuta di Stevenson è *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* (1966).
2. *Samyutta Nikāya* 36:21, Bodhi (2000), p. 1279. Vedi *A Sivaka* (1) nei "Discorsi scelti".
3. Vasubandhu, *Abhidharmakośa* 3:1, Vallée Poussin (1923-31), vol. 3.
4. *Samyutta Nikāya* 36:21, Bodhi (2000), p. 1279. Vedi *A Sivaka* (1) nei "Discorsi scelti".
5. *Majjhima Nikāya* 4, Nānamoli e Bodhi (1995), p. 105.
6. *Samyutta Nikāya* 51:11, Bodhi (2000), pp. 1726-9. Per un esempio in cui il Buddha ne parla in termini generali, vedi *Samyutta Nikāya* 22:79, Bodhi (2000), p. 914.
7. *Majjhima Nikāya* 4, Nānamoli e Bodhi (1995), pp. 105-6.
8. Bronkhorst (2007), p. 144.
9. *Majjhima Nikāya* 26, Nānamoli e Bodhi (1995), pp. 259-60. Vedi *Il risveglio* nei "Discorsi scelti".
10. Darwin (1875), p. 433.
11. *Dhammapada* 21, Fronsdal (2005), p. 6.
12. Cf. *Sutta-Nipāta* 446-48, Norman (2001), p. 53.
13. *Samyutta Nikāya* 4:19, Bodhi (2000), p. 208.
14. Yampolsky (1967), p. 151.
15. *Samyutta Nikāya* 12:65, Bodhi (2000), p. 601. Vedi cap. 3, § 8, per una discussione più dettagliata della parabola.
16. Taylor (2007), p. 159.

17. *Samyutta Nikāya* 55:2, Bodhi (2000), p. 1789.
18. *Samyutta Nikāya* 41:1, 5, 7, Bodhi (2000), pp. 1314-26.
19. *Majjhima Nikāya* 73, Nanamoli e Bodhi (1995), p. 597.
20. Buber (1979), pp. 50-2.
21. Vedi l'edizione speciale di *Contemporary Buddhism*, 14, n. 1 (2013) per gli articoli di questi autori sulla vita di U Dhammaloka.
22. Turner (2013), p. 70.
23. Vedi Batchelor (1995), pp. 46, 251-2.
24. Vedi Schopen (1997).
25. See Gernet (1995).

## POSTFAZIONE

1. *Callavagga* XII, Horner (1952), pp. 407-30.
2. Vedi Lamotte (1988), pp. 96-100, per altri dettagli sulla dinastia Nanda.
3. Malalasekera (1997), p. 454.
4. McCrindle (1877), pp. 98-9.
5. *Ibid.*, pp. 101-2.
6. *Ibid.*, p. 102.
7. Lamotte (1988), p. 416.
8. *Samyutta Nikāya* 36:7, Bodhi (2000), p. 1266. I commenti pāli (p. 1434, n. 237) affermano che lo fece allo scopo di fornire agli altri *bhikkhu* un esempio di come assistere i malati.
9. Rockhill (1884), p. 50.
10. Batchelor (1995), p. 36.
11. *Ibid.*, pp. 139-46.
12. *Ibid.*, pp. 200-2.
13. *Ibid.*, p. 211.

## DISCORSI SCELTI

1. *Samyutta Nikāya* 35:13, Bodhi (2000), p. 1136.
2. *Majjhima Nikāya* 26, Nanamoli e Bodhi (1995), p. 260.
3. *Mahāvagga* 1:6.16-28, in Horner (1951), pp. 15-7; *Samyutta Nikāya* 56:11, Bodhi (2000), pp. 1843-6.
4. *Mahāvagga* 1:21.1-4, in Horner (1951), pp. 45-6; *Samyutta Nikāya* 35:28, Bodhi (2000), p. 1143.
5. *Samyutta Nikāya* 35:23, Bodhi (2000), p. 1140.
6. *Samyutta Nikāya* 12:15, Bodhi (2000), p. 544.
7. *Majjhima Nikāya* 121, Nanamoli e Bodhi (1995), pp. 965-70.
8. *Samyutta Nikāya* 36:21, Bodhi (2000), pp. 1278-9.
9. *Anguttara Nikāya* 6:47, Bodhi (2012), pp. 919-20.
10. *Anguttara Nikāya* 6:119-39, Bodhi (2012), pp. 989-90. Oltre a Mahānāma e Jīvaka, altri diciannove capifamiglia sono descritti nello stesso modo.

11. *Dhammapāda* 80, Fronsdal (2005), p. 6.
12. *Dhammapāda* 21, Fronsdal (2005), p. 21.
13. *Dhammapāda* 49, Fronsdal (2005), p. 13.